

**Facultad de Geografía e Historia  
Universidad de Santiago de Compostela**

**Trabajo de Fin de Grado  
Grado en Historia. Curso 2023-2024**

***Arqueología cognitiva del simbolismo***

**Autor: Alejandro Lorenzo Rodríguez López**

**Tutor: Ramón Fábregas Valcarce.  
Departamento de Historia. Área: Prehistoria**



## Resumen

El Diccionario de la Real Academia Española define *Arte* como «*Manifestación de la actividad humana mediante la cual se interpreta lo real o se plasma lo imaginado con recursos plásticos, lingüísticos o sonoros*». ¿Cuales son, por tanto, las implicaciones de *manifestar*, de *actividad*, de *plasmar*? ¿Cuales las de *real*, *imaginario* o *lingüístico*? ¿Qué es *humano*? Éstas cuestiones relacionadas las abordaremos en la presente memoria para intentar esclarecer la naturaleza, intención y finalidad de expresiones gráficas de la prehistoria que han llegado a nosotros con la denominación de *arte* y que suponen un paradigma para la proyección, estudio y conocimiento del género *Homo* y su huella a lo largo del tiempo.

Determinar qué información podemos obtener de ellas, más allá de las evidencias directas, mediante el estudio cognitivo de diversos hallazgos será el hilo conductor del trabajo con el fin de esclarecer qué suponía para las comunidades relacionadas con los hitos a estudiar así como las capacidades e implicaciones inherentes al hecho mismo de establecer una determinada impronta.

Para cumplir éste objetivo, centraremos el análisis en un patrón ideomorfo geométrico formado por líneas paralelas entrecruzadas o rejilla que ha ido depurándose y variando su morfología a lo largo del tiempo y del espacio del mismo modo que su significado.

**Palabras clave:** *Símbolo, iconografía, lenguaje, código, cultura, rito,*

*mito, religión.*

## Abstract

The Dictionary of the Royal Spanish Academy defines *Art* as "*Manifestation of human activity through which what is real is interpreted or what is imagined is captured with plastic resources, either linguistic or sound*". Therefore, what are the implications of *manifesting*, of *activity*, of *capturing*? Which ones are *real*, *imaginary* or *linguistic*? What is *human*?

We will address these related matters in this report to try and clarify the nature, intention and purpose of graphic expressions from prehistory that have come to us with the name of *art* and that represent a paradigm for the projection, study and knowledge of the genre *Homo* and its footprint over time. Determining what information we can obtain from them, beyond direct evidence, through the cognitive study of various findings, will be the guiding thread of the work in order to clarify what it meant for the communities related to the milestones to be studied as well as the inherent capacities and implications to the very fact of establishing a certain imprint. To fulfill this objective, we will focus the analysis on a geometric ideomorphic pattern formed by crisscrossed parallel lines or grid that has been refined and varying its morphology over time and space, as well as its meaning.

**Keywords:** *Symbol, iconography, language, code, culture, rite, myth, religion.*

# Índice

Introducción.....	1
<i>Cómo diferenciar arte de ideomorfo.....</i>	<i>1</i>
Objetivos.....	2
Metodología.....	3
<i>La elección del mensaje.....</i>	<i>4</i>
<i>Transformación del mensaje en ritual.....</i>	<i>4</i>
<i>El paso del rito al mito.....</i>	<i>5</i>
<i>Sacralización del mito.....</i>	<i>6</i>
<i>Interpretaciones de un ideograma.....</i>	<i>8</i>
Análisis.....	9
<i>Homo Naledi.....</i>	<i>9</i>
<i>Controversia interpretativa.....</i>	<i>9</i>
<i>Factores para el análisis.....</i>	<i>10</i>
<i>Interpretaciones cognitivas de los factores.....</i>	<i>11</i>
<i>¿Actividades complementarias o lenguaje codificado?.....</i>	<i>12</i>
<i>Homo Erectus.....</i>	<i>13</i>
<i>Lenguaje y comportamiento social.....</i>	<i>13</i>

<i>Homo Heidelbergensis</i> .....	14
<i>Lenguaje funerario y símbolos relacionados</i> .....	14
<i>Simbolismo decorativo</i> .....	14
<i>Homo Neanderthalensis</i> .....	15
<i>Implicaciones del enterramiento</i> .....	15
<i>El cráneo como símbolo</i> .....	16
<i>Evidencias socio-culturales</i> .....	17
<i>Lenguaje simbólico complejo</i> .....	18
<i>Homo Sapiens</i> .....	20
<i>Conservación y transmisión</i> .....	20
<i>Reinterpretación del ideomorfo al lenguaje religioso-cultural</i> .....	22
<i>Construyendo mitos y ritos desde la simbología religiosa</i> .....	23
Conclusiones.....	24
Bibliografía.....	27
Apéndice de imágenes.....	31

- Introducción

Definir cualquier evidencia del pasado siempre resulta complicado por la descontextualización cultural con la que se encuentran los especialistas. Entender un objeto en su entorno y estudiar evidencias indirectas para obtener la mayor cantidad de información posible no garantiza una comprensión completa del fenómeno; fenómeno que algunos autores estudian como el “*problema de la hermenéutica*” [Aethelman: 2019, 92-143].

A la hora de estudiar el denominado “arte prehistórico” debemos expresar en primera instancia la dificultad de comprender e identificar qué elementos son puramente artísticos, religiosos o simbólicos, debido a que los estudios en esta materia van dando algunos tipos de lenguaje iconográfico específicos para determinados rituales o para determinadas prácticas en la prehistoria [Rivera: 2009, 225-226].

Sumado a lo anterior, el problema se acrecenta en cuanto empezamos a realizar estudios sobre iconografía que por lo general no muestra patrones antropomorfos o zoomorfos; la dificultad de dilucidar un significado, más aún si se trata de formas geométricas, contornos o figuras con una definición y tipología característica, pero que no muestran o representa de forma directa una idea asociada podría tener su origen en el “*desarrollo de las complejas creencias simbólicas que nos caracterizan (religión, ritos de enterramiento, arte, simbolización social, etc.)*” [Rivera: 2009, 115] y que sustentaría su práctica, uso y desarrollo en la “*necesidad de simbolizar estas diferentes realidades sociales*” [Rivera: 2009, 115]. Por otro lado podría darse el caso de que cada cultura o cada grupo asocia una idea distinta a un determinado símbolo común, o lo que es lo mismo, que dicho símbolo pueden identificarse en otras culturas con un significado diferente. La capacidad de comunicación, la inteligencia y la creación abstracta se ha plasmado durante generaciones mediante el uso de símbolos [Rivera: 2009, 20-21].

- *Cómo diferenciar arte de ideomorfo*

Al observar representaciones en cuevas o abrigos, al aire libre o en elementos muebles, la identificación de formas reconocibles presentes en la naturaleza se hace evidente casi al primer golpe de vista debido a que la “*cultura es algo que se intercala entre la especie humana y su entorno natural*” [Ripoll: 1986, 19]. Al descubrir otras con una morfología abstracta el paralelo en

la naturaleza ya no es tan claramente identificable; por ello nos preguntaremos cual es la interpretación de un símbolo o icono aislado y en su conjunto relacionado y contextualizado con los elementos que lo rodean, así como si la profundidad de la idea que representa sea diferente, más complejo o más completo: tiene la misma profundidad de pensamiento darle un significado a un código como pintar un caballo, al fin y al cabo pintar un caballo responde a un código, solo que no sabemos si de carácter simbólico, ritual o funcional, teniendo en cuenta que “*es indudable que el arte tenía un sentido social*” [Ripoll: 1986, 25].

Muchos autores conciben que el arte tiene un fundamento religioso y ritualístico [Ripoll, Jordá: 2011, 323] y podríamos añadir «más religioso que ritual» debido al interés por la expresión de estas figuras y el significado que adquiere cada una de ellas, tanto individual como el conjunto del que forman parte y que se conjugan como elementos para “*sustituir la realidad por modelos expresados de forma simbólica*” [Ripoll: 1986, 26]. Lo que nosotros definimos y entendemos como arte rupestre está supeditado a nuestro conocimiento, a nuestro tiempo, mientras que para los individuos y grupos que realizaron este tipo de «arte» suponía un lenguaje de expresión codificado que se tardó milenios en construir, desarrollando un modelo iconográfico en base a expresiones con un origen incierto pero que denotan que “*podieron existir ciertas manifestaciones artísticas en tiempos muy remotos que pueden ir más allá del medio millón de años*” [Ripoll: 1986, 33], lo que podría hacernos pensar que la expresión de conceptos es mucho más longeva de lo que se ha establecido. Ésto no quiere decir que no detectaran belleza en las creaciones pictóricas o que la intencionalidad de representar la realidad no la desnudara de trabajo, investigación y dedicación del mismo modo que para fabricar una herramienta, decorar un arma o conseguir alimento, sino que el concepto de la representación pictórica lleva implícito un lenguaje asociado en forma de imagen, icono o código [Rivera: 2009, 21-22].

- Objetivos

El patrón geométrico sobre el que pondremos nuestra atención sería un ejemplo claro de como un mismo símbolo va cambiando de significado a lo largo del tiempo. No debería extrañar esta afirmación debido a la prolongada extensión temporal desde su primera plasmación física hasta la variedad geográfica en la que se encuentran su representación (Figura 1). Por otra parte, lo utilizaremos como hilo conductor y elemento común de los ejemplos que expondremos para intentar determinar varios factores tales como posibles significados, las capacidades de manejar un lenguaje complejo así como conceptos abstractos sin perder el objetivo de determinar

comportamientos simbólicos relacionados a la representación iconográfica.

De este modo abordaremos el estudio de este símbolo desde distintas perspectivas, teniendo en cuenta las diferentes interpretaciones que ha suscitado en estudios individuales así como las variaciones de lenguaje que se han podido producir en las sucesivas codificaciones del patrón. Sobre éste aspecto, es evidente que el significado ha cambiado en consonancia con las variaciones del lenguaje por lo que pensar en un modelo fijo e invariable sería erróneo, por lo que un análisis individualizado sería más acertado en cuanto a discernir un proceso evolutivo del lenguaje y de la codificación del mismo. De este modo sería más plausible comprender como se ha transmitido el mismo símbolo a lo largo de un espacio y tiempo tan dilatado, tal y como se repiten las expresiones figurativas observables al común de las culturas pero no por ello libre de diferentes interpretaciones de significado según el momento, el lugar o la cultura que lo representa, tal como se desgana de los sucesivos estudios de arte parietal y los diferentes significados que se otorgan a cada elemento por separado y en su conjunto.

De ésta manera pretendemos dar explicación a las implicaciones de la representación de un grabado morfológicamente abstracto y geométrico, cuasi aleatorio, pero cuyas repercusiones sobrepasan y se adelantan al concepto de representación “artística” con el que definimos hoy en día cualquier expresión ágrafa descubierta en el registro arqueológico.

- Metodología

Los modelos iconográficos van variando y cambiando su significado a lo largo del tiempo y espacio en función las variantes del lenguaje de cada cultura. Por ejemplo los modelos pictóricos y escultóricos presentan una iconografía característica en la cultura grecolatina que fueron cambiando su significado en su reinterpretación renacentista, conservando y reproduciendo los símbolos anteriores otorgándoles un nuevo significado acordes el tiempo, espacio y cultura que ocupan. La transformación de un modelo grecolatino que se reproducía a si mismo se transforma en un modelo de cómo se percibía la cultura grecolatina desde la perspectiva humanista, donde la figura representada es el centro de la dialéctica artística mientras que para un observador grecolatino suponía la forma de representar una creencia, un culto o una serie de historias relacionadas con la figura representada.

Un claro ejemplo de ello podría ser *Ofrenda a Venus* de Tiziano, con querubines ante una estatua de la diosa griega o el *Laocoonte* de El Greco, del mismo modo que una pintura rupestre de un ser

antropomorfo puede ser interpretado como diferentes individuos según sus atributos o especificidades.

Para superar éste escollo aplicaremos técnicas de arqueología cognitiva a la hora de analizar las diferentes evidencias en yacimientos o hallazgos en los que aparece el patrón geométrico que nos atañe.

- *La elección del mensaje*

Con el fin de profundizar en el fenómeno y dar muestra de la intención y metodología del presente trabajo comenzaremos trayendo a un primer plano y destacando el caso del uso del fuego en las comunidades prehistóricas, profundamente estudiado [Benito: 2017, 179-148], que supondría uno de los ejes en las prácticas rituales cuya representación, hasta el momento, no se ha descubierto plasmada de forma directa. Tampoco conocemos casos de representaciones de ideomorfos que pudieran hacer referencia o reproducir dicho elemento. Este factor podría darnos alguna pista sobre cuál es la intencionalidad de las diferentes representaciones, el incipiente lenguaje que utilizan las comunidades que plasman sus actividades, así como la finalidad de las mismas a la hora de obviar un componente de carácter fundamental.

Partiendo de la idea del fuego como “*elemento de cohesión social*” [Ripoll: 1986, 33] podríamos preguntarnos por qué siendo un elemento central de muchos ritos, al igual que un elemento necesario para la supervivencia como, desde una perspectiva estrictamente funcional, la importancia que adquiere por ser imprescindible para la propia acción de plasmar figuras en lugares dónde la escasez de luz e incluso, en algunos casos, la inexistencia de la misma es evidente. La cuestión que nos genera éste hecho no es, en realidad, la razón de por qué no hay representaciones del fuego, sino a qué se debe la elección de determinadas actividades y fenómenos y cuál es su importancia.

- *Transformación del mensaje en ritual*

Por esta razón podemos plantearnos que en los casos más tempranos de representación iconográfica existe ya un lenguaje simple sin codificar, debido a que se podrían estar representando realidades observables en la naturaleza sin explicación directa o sencilla, que se comienzan a ritualizar debido a las actividades que se desprenden o que engloban una determinada práctica [Lacalle: 2019, 92-

93]. La muerte, el nacimiento o los fenómenos naturales son eventos determinantes para la forma de vida y supervivencia de estos grupos que podrían estar conectados a un lenguaje todavía sin codificar pero presente en el pensamiento abstracto de éstas culturas [Ripoll: 1986, 19].

Debido a la repetición de estas costumbres que trasvasan el ámbito natural y el entendimiento directo, van adquiriendo forma de rito tras una larga transmisión de los hábitos compartidos y aprendidos que van sufriendo pequeñas transformaciones en cuanto complementar o completar las diferentes prácticas en función a la adaptación y las dificultades en lo referente al entorno. Por ello, las particularidades culturales o la depuración de diferentes elementos del conjunto del ritual que se han transformado mediante la acumulación de conocimiento. En resumen, “*cómo fueron adquiriéndose las abstracciones que dieron lugar a la conducta moderna o simbólica*” [Rivera: 2009, 34], lo que nos lleva a preguntarnos cómo “*discernir cuales de esos objetos exhumados en las excavaciones o grafías conservadas en las rocas merecen el calificativo de artístico y, a partir de aquí, cuando el hombre tiene la capacidad o intencionalidad de producirlos, o también, que especie humana tuvo la capacidad de objetivar y comunicar su pensamiento plástica o gráficamente, y por qué lo hizo (o no)*” [Sanchidrián: 2001, 33]. Proceso que continuará hasta transformar el rito en mito; el conocimiento transmitido por la práctica se torna en conocimiento universal, del grupo, de las generaciones anteriores y venideras.

- *El paso del rito al mito*

En los casos mas recientes de representación iconográfica, en sociedades con capacidad de abstracción de la realidad más compleja, dónde ya se ha establecido un lenguaje sofisticado y codificado, sería comprensible que las prácticas rituales hubieran traspasado el concepto de mito, entendiéndolo, como explicamos anteriormente, como fruto de una largar acumulación de conocimiento transmitido, otorgándoles un carácter religioso mediante la conjunción de prácticas rituales auspiciadas por la transferencia del mito, ya que “*se han difundido paralelamente mitos y cultos*” [Lacalle: 2019, 21].

Las implicaciones de la capacidad de abstracción en diferentes actividades llevadas a cabo por algunos homínidos nos han permitido desarrollar diferentes formas de estudiar ciertos fenómenos con perspectivas novedosas para afrontar algunas interpretaciones de modo indirecto y creativo [Rivera: 2009, 21-23].

Si asumimos que, tanto la intención premeditada de plasmar una figura como un la elección de un determinado espacio, son fruto de un pensamiento complejo de abstracción donde el espacio, la representación elegida y la preparación del utillaje necesario para llevarlo a cabo, podemos pensar que el estampar un signo adquiriría cierto significado y un significante para el individuo o grupo que va a realizar la acción.

La elección del símbolo puede tener equivalencia en el mundo natural, por lo que podría adquirir un significado simple o característico de una cultura particular en relación a su entorno y experiencias. Paralelamente, la interpretación de la ubicación juega un papel importante dado que la significancia de las cuevas, grutas y afloramientos reflejan tintes del misticismo razonado mediante la relación con la naturaleza, que junto a la capacidad de abstracción del pensamiento se van convirtiendo en lo que hoy podríamos interpretar como religión primitiva donde *“la cueva se convierte en lugar de concentración de las manifestaciones artísticas humanas, siendo posible hablar de ellas como cavernas-santuario”* [Lacalle: 2019, 22].

- *Sacralización del mito*

Ésto podríamos explicarlo a través de la correlación entre los conceptos de rito, mito y religión, que aportan una explicación completa al fenómeno artístico en el desarrollo intelectual del género *Homo*. En éste aspecto se debería entender un rito como una acción que requiere de una preparación previa de diferentes elemento que son necesarios para llevar cabo el rito en cuestión: preparar una cacería, plasmar una imagen o realizar el tratamiento de un fallecido, por ejemplo, lleva implícitas sendas actividades paralelas complementarias para realizar la actividad con éxito. De éste modo entendemos como la preparación de útiles o herramientas, la definición de un objetivo así como la elección de una estrategia para llevarlo a cabo denotan una inteligencia abstracta y la existencia de códigos culturales que se pueden expresar mediante conceptos complejos o *“como el conocimiento subjetivo que tenemos sobre nuestros propios procesos mentales, de la información que recibimos, de los actos que realizamos y de nuestra relación con los demás”* [Rivera: 2009, 59].

El hecho de plasmar éstos conceptos de realidades complejas aporta al conjunto un espectro mítico que podemos entender estudiando varios factores patentes en la propia existencia de representaciones iconográficas. Como comentábamos anteriormente, la actividad en sí de plasmar una idea, un concepto, una realidad natural, es en sí misma una transformación de un hecho en un

mito expresado en el acto mismo de la elección del motivo, al igual que el material y, sobre todo, la elección del lugar. De forma más directa, la representación de un código en un lugar con un significado sagrado convierte el rito en mito; en primer lugar por suponer una elección intencional y específica y en segundo lugar por la transformación que supone un fenómeno al pasar a ocupar un lugar sagrado. Por tanto una acción que se quiere destacar, conservar o compartir pasa a adquirir un significado ritual cuando se racionaliza y se intenta explicar mediante un lenguaje expresado en forma de código o símbolo. Éste fenómeno agrega matices a una realidad que se ha convertido en mito mediante la religión en cuanto se reproducen de forma simbólica mediante actividades y lugares sagrados que podríamos interpretar como una relación activa con el mundo natural, por tanto *“la función del arte en sus orígenes () estaría íntimamente relacionada con la plasmación de estas primigenias concepciones míticas, la traslación de conceptos a imágenes por medio de símbolos sagrados”* [Lacalle: 2019, 20].

La reproducción de acontecimientos del mundo natural en forma de rito y la repetición de los mismos de forma recurrente a lo largo de un espacio de tiempo extenso [Lacalle: 2019, 37-39], han asociado al mito un carácter religioso mediante la imitación de acontecimientos naturales practicadas en un ámbito sagrado donde se conservan como mitos, convirtiéndose y conformándose como una *“historia que relata un aspecto de la religión o el ritual arcaico”* [Lacalle: 2019, 38].

La morfología de éstos mitos pasan por representaciones orgánicas de las observaciones naturales en forma de iconos establecidos como código de expresión de un lenguaje que, a su vez, está sujeta a la aleatoriedad de cada cultura; en otras palabras *“el significado de los símbolos nace de la imposición arbitraria de los hombres”* [Lacalle: 2019, 24-25]. Por ello la representación de antropomorfos o zoomorfos pudieron definirse de diferentes maneras dada su morfología y las relaciones directas con la naturaleza generando conceptos como los de identidad grupal, traspaso de información, representaciones astrológica, factores económicos o prácticas rituales.

Pero el abanico puede cerrarse de modo considerable si incluimos al estudio ideomorfos que no representan por sí mismo un concepto observable en la naturaleza. De éste modo sería comprensible una interpretación de asimilación paulatina y transformación de un concepto determinado en la abstracción del pensamiento y trasladado al fenómeno del lenguaje mediante de los códigos pictóricos como *“elementos sociales capaces de concentrar y transmitir símbolos de significado múltiple compartidos por todo el grupo social”* [Rivera: 2009, 226].

- *Interpretaciones de un ideograma*

Siguiendo ésta lógica, la tipología indeterminada de formas representadas en el lenguaje codificado podrían suponer estructuras abstractas y que, a su vez, no tienen una representación clara o evidente en la naturaleza, pero existen en la realidad y son claramente perceptibles e interpretables. En otras palabras, expresar el concepto de vida, muerte, un rito de paso, el mañana o el ayer, el tú o el yo, el nosotros o el ellos, necesitan de un complejo proceso de razonamiento abstracto, interpretación y codificación antes de pasar al lenguaje estandarizado de la cultura, por lo que se puede interpretar que *“la producción de imágenes lleva consigo un componente comunicativo, expresa algo, guarda un mensaje con significado dentro de la sociedad para la que fue creado”* [Sanchidrián: 2001, 33], produciéndose una acumulación informacional y conductual que determina que *“todo ambiente social, cultural y simbólico () constituye la base del desarrollo cognitivo de las siguientes generaciones”* [Rivera: 2009, 65].

Éstas formas de pensamiento abstracto pueden adaptarse a la interpretación de cada mito, pero responde a un esquema de relación básico en el que conceptos y ritos más simples pasan por un código más fácilmente identificable con los paralelos naturales que representan, mientras que ritos más complejos requieren de una expresión más abstracta y diferenciadora generando que *“determinados códigos, estereotipos y símbolos se perpetúan el tiempo, aunque con cierta pérdida de lógica y la racionalidad inherente que los inspiró en el momento en el que surgieron”* [Lacalle: 2019, 40].

La secuencia en el caso de ideomorfos sería la misma; un rito practicado para un acontecimiento observado en la realidad se transforma de un evento natural a un hecho mítico en cuanto se representa como expresión del mismo. Al no haber una relación directa en la naturaleza se expresa mediante un icono que pasaría a convertirse en un código dentro del lenguaje [Lacalle: 2019, 39-40]; lenguaje que adquiere una interpretación religiosa al expresarse en forma de mito en los medios sagrados. Así pues un rito funerario pasa a tomar una simbología abstracta en cuanto no se puede expresar con elementos simples, adquiriendo el carácter de mito al establecer una relación entre lo natural y lo mítico, lo religioso [Lacalle: 2019, 35-36; Rivera: 2009, 222-225].

Los casos de grabados que analizaremos presentan las características de un ideomorfo con significado complejo que representa un concepto abstracto, una idea que difícilmente se puede

expresar con un icono observable de la naturaleza, por lo que es necesario codificarlo al lenguaje de una manera simbólica y abstracta.

Siguiendo este modelo se nos presenta un gran número de preguntas sobre cuál es la idea abstracta que representa, cuál es la relación del concepto con el icono y cuál es el origen y cómo se ha transformado el concepto del mito al propio lenguaje.

Planteamos para ello la premisa de que se trata de la reproducción de una acción relacionada a un hecho concreto de los que acompañan a un rito o una actividad complementaria [Rivera: 2009, 219-220]. Una acción que se ha codificado desde un rito hasta formar parte del lenguaje, sacralizado al plasmarlo como icono, dotándolo así de un significado completo y concreto. Por ésta razón plantearemos el análisis de los sucesivos casos teniendo ésta perspectiva en cuenta.

- Análisis
  - *Homo Naledi*

Entendemos que un rito representa una serie de acciones simbólicas que dan sentido y profundidad a un hecho natural, así como que las acciones se llevan a cabo por uno o más individuos. Si analizamos desde ésta perspectiva uno de los ritos más importantes y definatorios de culturas homínidas como son las prácticas que acompañan a la muerte, uno de los actos principales de éste rito podría ser la de prepara el lugar de deposición de los restos. La simple acción de comenzar a cavar un hoyo podría reflejar claramente una imagen simbólica relacionada a un concepto abstracto. En otras palabras, la acción de “arañar” la tierra con ambas manos, que por la morfología de la mano hace más destacables los tres dedos centrales, el movimiento alternativo de cada brazo, o incluso utilizando algún elemento externo más duradero, podría ser una pista sobre los patrones que se forman al realizar ésta acción y la relación que podría gestarse entre acciones relacionadas y necesarias para la realización de un rito [Benito: 2017, 379].

- *Controversia interpretativa*

Tenemos ejemplos de objetos utilizados a modo de herramientas con el mismo fin, en el yacimiento neandertal Aranbaltza III [Rios-Garaiza: 2018] con evidencias de uso de madera a modo de pala,

por lo que el reciente hallazgo de una nueva especie homínido en la cueva Rising Star ha resultado en una revisión sobre las capacidades intelectuales de determinados homínidos a los que se les consideraba con la capacidad cerebral y nivel de abstracción insuficiente como para comprender o interpretar conceptos complejos, por lo que el lenguaje y la capacidad de codificación del mismo quedaban prácticamente descartados, pero los factores acumulados en la cámara Dinaledi están generando *“implications for the evolution of biological intelligence among hominins and the association with encephalization with cognitive complexity”* [Berger: 2023, 7].

No queremos decir con lo anterior qué el *Homo naledi* desarrollara un lenguaje y un sistema de codificación complejos e intencionados, sino más bien que cabe la posibilidad de que existiera un lenguaje de comunicación simple y una codificación aleatoria basada en imágenes y relaciones simples con elementos naturales o con acciones específicas [Benito: 2017, 367].

- *Factores para el análisis*

Las excavaciones realizadas en la cámara Dinaledi han proporcionado diferentes factores desde los que comenzar un análisis interpretativo del conjunto. Aparte de innumerables fragmentos óseos y dentales, se conserva un infante completo cuyo análisis tomográfico desvela que se ha depositado en su mano un elemento lítico con una forma peculiar [Berger: 2023, *“Evidence for deliberate burial of the dead by Homo naledi”*]. No quiere decir que el objeto sea una herramienta ni que esté relacionada con los grabados que hay a escasos metros, pero sólo con la deposición en sí acompañada de la presencia de un elemento colocado intencionadamente supone un hito sobre el que se ha generado mucha controversia entre los investigadores abriendo un debate sobre si se puede tratar de un enterramiento o si existe alguna evidencia de una percepción consciente de elementos abstractos y un lenguaje asociado [Rivera: 2009, 129-130].

Otro ejemplo de ello sería el propio grabado realizado en el entorno, donde se observa un tratamiento de pulido previo del soporte, una actividad premeditada y repetida a lo largo de generaciones, así como un tratamiento posterior a la realización del grabado (Figura 2). Por sí solo el ideomorfo plasmado en la pared dolomítica de la cámara carece de explicación o relación con un significado concreto debido a que *“Many of these intersect to form geometric patterns such as squares, triangles, crosses, and X’s, while some are isolated lines”* [Berger: 2023, 2], por ello

debemos considerar el conjunto y destacar la relación de este grabado con los restos óseos adyacentes.

- *Interpretaciones cognitivas de los factores*

Con ésta conjunción de evidencias trataremos de identificar un lenguaje específico para el código que se muestra, contando con la escasez de datos y la controversia sobre las capacidades intelectuales y de abstracción de conceptos complejos de esta nueva especie así como su deposición accidental o intencionada.

Sobre este aspecto cabe destacar la interpretación clásica sobre el tratamiento *post mortem* de las comunidades prehistóricas, dónde un enterramiento supone un elemento clave para la identificación cronológica, cultural y en muchos aspectos de abstracción psicológica compleja así como un lenguaje desarrollado. Por ello la disposición de un enterramiento acompañado de lo que podríamos denominar un proto-ajuar en forma de útil lítico hacen evidente una mínima premeditación e intencionalidad así como un primigenio rasgo o atisbo de ritual [Benito: 2017, 379,].

Por otro lado el tratamiento de un individuo tras el fallecimiento va más allá de un simple traslado y colocación, dada la dificultad e inaccesibilidad del lugar escogido para la deposición del cadáver, lo que indica una planificación intencionada así como una serie de preparativos complejos y ordenados ya que se evidencia el transporte y deposición de cuerpos “*parcialmente completa*” [Benito: 2017, 379].

A ello hay que añadir la realización de una actividad intrínsecamente innecesaria al proceso que podría ser muestra de un código relacionado con el ritual (Figura 3). Una forma de demarcar o definir una actividad en un lugar determinado, casi de carácter ritual, donde el rito se transforma en mito mediante la codificación de un mensaje [Berger: 2023, “*We also provide additional contextual data demonstrating the attribution of these etchings and engravings to H. naledi, hypothesise how the Panel A etchings and engravings were created, and discuss implications of our findings for H. naledi culture and cognition*”, 2]

- *¿Actividades complementarias o lenguaje codificado?*

Las marcas realizadas a la entrada y salida del lugar (Figura 4), el tratamiento previo de raspado y preparado para hacer visibles las marcas del mismo modo que el tratamiento posterior así como la evidencia de retoques, complementación o superposición evidencian varios factores: el uso de algún tipo de utensilio, la intencionalidad, la continuidad en la práctica del rito, así como ciertas prácticas que podríamos definir como rituales tanto en elementos de los restos en sí cómo en relación al lugar escogido [Berger: 2023, “*Evidence of hominin manufacture of engravings on Panel A*”, 4-5]. Todo ello podría ser muestra de una incipiente capacidad de abstracción de conceptos en lo relativo a un lenguaje particular que definiría el ritual *post mortem*, un código primigenio que expresaría el rito en sí al igual que dotarlo de un aura sagrada en relación a la utilidad del casi inaccesible santuario, al que sería imposible acceder sin fuego; otro elemento importante de interconexión entre lo natural y lo sagrado [Berger: 2023, “*The evidence of burials and associated mortuary practices by H. naledi near the engravings reinforces that assertion this species carried out repeated complex patterns of behaviour in this deep cave setting*”, 6]

Otra interpretación sería la relación que se desprende en diferentes épocas y mitos, junto a estudios sobre la percepción de lugares como grutas, cuevas o cavernas con la muerte dentro de la imagen cosmológica de determinadas culturas a su vez heredadas de la ritualística de culturas anteriores [Lacalle: 2019, 173-178]. Podríamos interpretar en relación a lo anterior como una marca que da sentido y explicación al ritual se ha llevado a cabo en ese lugar.

Bajo estas premisas y a modo de definir, cómo realizamos en un principio de este trabajo, un estadio primordial de lenguaje simple se nos presenta una morfología que, sin una representación de código compleja, podría estar relacionada a imágenes simples que relacionan dos acciones directamente: cavar un hoyo, marcar un lugar o depositar un cadáver. Esto quiere decir que antes de que un enterramiento se convierte en rito el concepto de la muerte ya está presente en el lenguaje y podría darse el caso de que se codifique con una imagen de una acción en concreto, en este caso la acción de realizar un hoyo o realizar grabados y marcas: la última fase en este caso de todas las actividades que se han de realizar para llevar a cabo un ritual en el lugar determinado, estableciendo una relación directa de la impronta que dejarían las manos o algún útil al comenzar a arañar la tierra

o quizás con señalización por medio de un grabado con la concepción de una de las actividades relacionadas a los ritos necesarios a desarrollar en un caso de defunción [Berger: 2023, “the recent identification of engravings and other forms of material meaning making in a range of otherthan-*Homo sapiens* hominins over the latter portions of the Pleistocene suggests that such activity, be it “symbolic” or not, is not exclusive to *Homo sapiens*”, 7].

- *Homo Erectus*
  - *Lenguaje y comportamiento social*

En el caso de *Homo erectus* de la isla de Java observamos una de las primeras muestras de grabados geométricos. Aparte de la intencionalidad evidente y la elección de un soporte llamativo, la concha del yacimiento Trinil, Java, (Figura 5-6), y posiblemente común en el uso, pero con la novedad de incisiones intencionadas [Joordens: 2015]. No solo éstas evidencias nos hablan de una intencionalidad más allá de la utilidad práctica, sino que varios elementos podrían ser determinantes para proponer un temprano indicio de cognición y el comportamiento complejo relacionado con la expresión simbólica [Rivera: 2009, 146]. El primero es la perforación que presenta en un extremo que podríamos interpretar como una perforación utilitarista para convertirlo en un elemento de adorno, uso que se ha barajado también en comunidades de *Homo ergaster* en relación con el ocre rojo como adorno corporal [Ripoll, Jordá: 2011, 178-180].

Por otro lado uno de los elementos más destacables no es el objeto en sí sin contexto, si no la relación con la comunidad que realizó éstos grabado y el registro fósil del mismo yacimiento que presenta un elemento importante para contextualizar el hallazgo en su entorno. Se trata de un fémur, Trinil I (Figura 7), de *Homo erectus* que presenta una fractura casi completa cicatrizada en la zona distal superior [Alink: 2016]. Las implicaciones de éste descubrimiento han levantado el interés de muchos investigadores en lo referente al comportamiento de los grupos homínidos prehistóricos en cuanto a la capacidad de generar un lenguaje social y su respectivo simbólico por medio de los cuidados y mantenimiento de un individuo incapaz temporalmente, lo que se nos antoja como una complejidad salientable en las dinámicas de grupo [Rivera: 2009, 147-149].

- *Homo Heidelbergensis*
  - *Lenguaje funerario y símbolos relacionados*

Una de las prácticas representativas para comenzar a pensar sobre lenguaje simbólicos son los enterramientos, aunque debe reflejar determinadas características singulares para diferenciarlos de una deposición más o menos compleja. Aparte de una práctica intencionada, aunque no en todos los casos de enterramiento se pueden desentrañar signos de carácter simbólico más allá de la intencionalidad, es necesario algún elemento diferenciador agregado innecesario para el enterramiento en sí.

Junto al registro fósil de *Homo heidelbergensis* recuperado de Sima de los Huesos se encontró un bifaz del Modo 2 (Figura 8) intencionalmente depositado junto a la acumulación fósil, lo que podría ser una evidencia clara de comportamiento simbólico debido a varios factores [Domínguez: 2017, 33-34].

Lo primero a comentar es la propia práctica en sí, donde se encuentra un único punto de acumulación de cuerpos, pudiendo ser muestra de una primitiva práctica funeraria; el segundo factor es la técnica de tratamiento de la herramienta encontrada, que evidencia un nivel alto de abstracción caracterizado por su simetría [Díez: 2003, 44-45]. El tercer factor, y el más destacable, es que la pieza lítica cuenta con la característica de qué está tallado pero muestra evidencias de no haberse utilizado, lo que supone “*el primer caso de un enterramiento intencionado, el de Homo heidelbergensis en la Sima de los Huesos, con una ofrenda asociada, una hermosa pieza de industria lítica del tipo Achelense, a la que llamamos Excálibur*” [Cuenca-Bescós: 2008, 45]. Si bien es cierto que no hay grabados asociados a éste yacimiento encontramos interesante la existencia de un elemento intrínsecamente innecesario como es un útil, al igual que en el caso de *Homo naledi*, de ahí que exponamos éste ejemplo.

- *Simbolismo decorativo*

Por otro lado tenemos el ejemplo de una tibia de elefante, el Objeto No. 2 (Figura 9) del yacimiento de Bilzingsleben, Alemania, con sendas muescas que algunos autores [Sanchidrián: 2001, 34] denominan como marcas naturales, pero que debido a la a sus longitudes casi idénticas, su contraste

con fracturas evidentes en el ejemplar así como su distribución ordenada y paralelas entre sí, confirman una realización intencionada [Bednarik, 2024, 696-697].

Pasando al Objeto No. 5 (Figura 10), que presenta un grabado más complejo, destaca como otro claro ejemplo marcas intencionadas que parecen representar un patrón geométrico de forma rectangular que no parecen, en primera instancia, producto de un descarnamiento o vaciado debido a la definición de su forma, aunque tampoco podemos descartar un patrón accidental ni definir su funcionalidad, tanto del objeto como del patrón que se observa en él [Bednarik, 2024, 703-705] aunque sí podemos destacar cierto paralelismo con la intención decorativa ya comentada en el caso de *Homo erectus* y la concha de Trinil.

- *Homo Neanderthalensis*

A medida que avanzamos en el análisis del tema así como en el estudio de los comportamientos de diferentes homínidos continuaremos analizando algunas evidencias dejadas por *Homo* neandertales en diferentes yacimientos, poniendo especial interés en Gorham, Gibraltar, como hilo conductor en el análisis del grabado que nos concierne (Figura 11), no sin referenciar otros yacimientos con la finalidad de contrastar y definir las capacidades de estos individuos mediante su producción y restos [Rivera: 2009, 189-193].

El hallazgo en 2011 de un grabado en el suelo de la gruta en forma de rejilla ha desempolvado pequeñas caracterizaciones diseminadas en diferentes yacimientos que habían sido muy discutidas en su momento, pero que ahora reabren el debate sobre las capacidades de homínidos previos al *Homo sapiens*. En este aspecto las capacidades conductuales del *Homo* neanderthalensis se habían puesto en duda debido al sesgo en las muestras así como la falta de evidencias indirectas que se proponían para defender conductas sofisticadas y un lenguaje complejo que pudiera generar un lenguaje simbólico asociado [Benítez-Burraco, Longa: 2011, 64-65]

- *Implicaciones del enterramiento*

La práctica de enterramientos, la evidencia de producción lítica del modo Musteriense, la fabricación de adornos e incluso de instrumentos no parecían ser evidencias suficientes para dotar a

estos individuos de la capacidad de pensamiento abstracto. Pero este pequeño grabado ha hecho replantearnos las implicaciones de este conjunto de comportamientos [Rivera: 2009, 193-204] debido a que las prácticas funerarias han sido objeto de debate desde los primeros hallazgos de evidencias de enterramiento, despojándolos de cualquier capacidad de pensamiento complejo que implicara sacralidad por la inexistencia de ajuar en dichos enterramientos.

Ahora, desde otra perspectiva, cobra sentido un análisis más concienzudo sobre algunas de las prácticas evidenciadas por los restos de este homínido, desde el registro del enterramiento más antiguo constatado en la cueva de Tabun (Israel) con una cronología temprana [Domínguez: 2017, 35] qué podría significar la existencia de rituales más allá de lo meramente naturalista u utilitarista. Si bien es cierto que este caso no arroja la suficiente claridad como para establecer un prelude de un pensamiento abstracto complejo, nos referiremos a otros casos en los que las variantes de las prácticas de enterramiento sí podrían ser muestra de la evolución cultural en las prácticas *post mortem*.

- *El cráneo como símbolo*

No solo las diferentes localizaciones, disposiciones del cuerpo o la posición del mismo podría entenderse de un modo simbólico, tarea complicada, sino que las particularidades que se han observado en los enterramientos neandertales son reflejo de un lenguaje simbólico naturalista y social. Muestra clara de ello es el denominado culto al cráneo, que interpretaremos como el resultado de un proceso racional donde el lenguaje se convierte en código [Rivera: 2009, 204-206].

El ritual que rodea la muerte se ha convertido, mediante el lenguaje y cultura propios, en el mito del cráneo como el contenedor del ser en sí mismo, otorgando un “*valor espiritual a los cráneos*” [Domínguez: 2017, 38].

De este modo el culto al cráneo se puede traducir como una forma de lenguaje codificado, una práctica simbólica lleva implícito un lenguaje complejo susceptible de expresarse en forma de código comprensible para el grupo o la cultura. por esta razón no es difícil interpretar como algunos casos qué se relacionan al culto al cráneo pudieran haber trasvasado el concepto físico y convertirse

en un código de expresión del lenguaje, cómo podrían ser algunos casos de enterramientos particulares y característicos para esta reflexión [Domínguez: 2017, 33-38].

El caso más destacado en este aspecto es el yacimiento de Kebara (Israel), que presenta un tratamiento particular donde el cuerpo se encuentra depositado separado del cráneo; lo llamativo es que el cráneo se ha depositado intencionadamente en un pequeño sepulcro [Domínguez: 2017, 39-40], con lo que podríamos definir un culto al cráneo o un tratamiento ritual y simbólico acorde con el mito presente lenguaje fúnebre. Éste hecho también se hace evidente en el yacimiento de la cueva de Guattari (Italia), que presenta un cráneo con claras evidencias de tratamiento *post mortem* relacionadas a la extracción del cerebro [Domínguez: 2017, 38].

- *Evidencias socio-culturales*

Otra muestra salientable y que debemos considerar se encontró en el yacimiento Divje Babe, Eslovenia. Se trata de una flauta (Figura 12) de hueso [Domínguez: 2017, 49] cuya cronología es anterior a la llegada del *Homo sapiens* a Europa, por lo que podríamos descartar una éxtasis cultural, que debería referirse solo a la producción lítica [Benítez-Burraco, Longa: 2011, 71]. Las implicaciones sociales de este objeto pueden dar una pista sobre diferentes formas de lenguaje, ya sea ritual o social, donde se integra el lenguaje musical, aunque no es claro discernir en qué plano se aplica. por ello no podemos definir el papel que juega la música dentro de un ritual o en la comunidad ni cuál es su significado en cada uno de ellos, pero sí afirmar la existencia de una forma de expresión diferenciada que podría adquirir un cariz simbólico de integrarse en lo ritual, del mismo modo sobrepasando lo meramente utilitarista si se integra en en plano social como elemento de diferenciación de la comunidad o como forma de comunicación interna, de lo que se desprende la posible existencia un código relacionado al lenguaje musical, por lo que consideramos que la capacidad simbólica social del *Homo neandertal* no necesariamente tiene que ser exclusivo de lo espiritual o metafísico en relación con la muerte [Benítez-Burraco, Longa: 2011, 68].

Otro aspecto relacionado a los comportamientos sociales se evidencia en el caso de Shanidar I, Irak (Figura 13), con un cuadro patológico extenso, es clara muestra de un código de conducta social complejo, lo que nos genera la pregunta de si se trata de una actitud contingente o necesaria, si se

esta superando la visión coste-beneficio e imponiéndose una solidaridad grupal que determina el acercamiento al concepto de cultura tanto en cuanto la subsistencia de éste individuo es contraproducente para las dinámicas de grupo [Domínguez: 2017, 31-33]. Aparte de lo propuesto anteriormente, se evidencian prácticas complejas de cirugía en la amputación del brazo y la supervivencia del individuo tras la intervención, lo que apoya un respaldo cultural y un conocimiento acumulado importante que caracteriza un lenguaje complejo y una capacidad simbólica plasmada en la evidencia de la supervivencia de un individuo disfuncional para las tareas cotidianas, siendo incluso “*incapaz de desplazarse para conseguir alimento y poder sobrevivir, debido a su condición*” [Domínguez: 2017, 32].

Uno de los yacimientos más destacables en cuanto a variedad de evidencias sería La Ferrassie, Dordoña, Francia, que conjuga enterramientos [Domínguez: 2017, 36] de varios individuos además de una serie de bloques grabados en relieve ya con formas más complejas a las muescas en forma de patrones geométricos que venimos destacando. Si bien es cierto que el patrón geométrico que investigamos no se representa aquí, en el *Bloque 16* (Figura 14), podemos observar patrones lineales, como los presentes en la concha de Trinil, combinados con iconografía más compleja y abstracta plasmada mediante las figuras conocidas como “*vulvas*” [Anati: 2007, 41].

No existe evidencia clara de la correlación de los enterramientos con la producción de grabados, pero las prácticas complejas de ambas evidencias, aparte de la cantidad de elementos decorativos encontrados en otros yacimientos de la zona de Dordoña [Zilhão: 2014, 35-46] ayudan a comprender que existe un lenguaje complejo así como un incipiente nivel de codificación y simbolismo complejo a causa del tratamiento particular de los enterramientos, donde el cráneo aparece separado del resto del cuerpo [Domínguez: 2017, 39].

Todos estos casos, así como algunos otros que podríamos presentar [Domínguez: 2017, 42-47], no dejan de ser ejemplos aislados de conductas más o menos particulares o prácticas medianamente extendidas pero que no resultan clarificantes a la hora de establecer un modelo de comportamiento y determinar la existencia de un lenguaje simbólico.

- *Lenguaje simbólico complejo*

Para lograr este objetivo era imprescindible la existencia de una evidencia mayor. dicha evidencia

se descubrió en la cueva de Gorham, Gibraltar, dónde se halló un grabado en el suelo de la cueva en forma de rejilla. El conocido como “*hashtag*” de Gorham (Figura 15) supuso la confirmación de la existencia de un lenguaje simbólico en neandertales, lo que completa y afianza las suposiciones anteriores relativas a la capacidad compleja en lo referente al lenguaje y su disposición de ser codificado [Domínguez: 2017, 47].

Gracias a este testimonio gráfico podemos determinar, al contrario que defienden otros autores, que el fenómeno del simbolismo no implica necesariamente y en todos los casos la creencia de vida tras la muerte [Benítez-Burraco, Longa: 2011, 68], se trataría mas bien de una practica ritual auspiciada por el mito que da forma a la creación de la religiosidad y se plasmara en simbolismo de enterramiento; mientras que el símbolo con el que trabajamos no tiene relación aparente con un ritual funerario, sino más bien podría representar un código complejo o iconográfico de una realidad natural que no se puede expresar de una forma directa.

Algunos investigadores han propuesto una interpretación geográfica [Fowler: 2021, “*Was a Neanderthal attempting to map the north/south axis features of the terrain at Gibraltar during the Middle Paleolithic?*”, 4], una suerte de mapa primitivo qué delimita el territorio o el espacio de acción que dominaban los homínidos que habitaron estas cuevas. Otros, que se trata de un elemento religioso [Aethelman: 2019, 114]. En base a ésto podríamos también relacionar el signo con la representación física del exterior del yacimiento (Figura 16). Debido a que en la época en la que habitaron este yacimiento los neandertales el acceso directo era posible dado que el nivel del mar era inferior, cabe la posibilidad de que el promontorio destacara sobre el terreno adyacente; a ello habría que añadir que los cortes a diferentes alturas donde prolifera la vegetación unido a las variaciones verticales de la montaña que podrían provocar sombras contrasta con el color claro de la roca, pudiendo generarse de una manera sugerente éste patrón, y que nos encontremos ante un símbolo de identificación y diferenciación del hábitat.

Si bien es cierto que ésta ultima suposición no está contrastada ni hay otros autores que barajen ésta posibilidad directamente, la relación simbólica con el medio físico y geográfico sí se contempla en en recientes trabajos de investigación [Fowler: 2021, “*locations and configurations of these physical features*”, 4], por lo que la cuestión sobre la simbología como un lenguaje de conceptos complejos no debería ser descartada de manera tajante antes de estudios más profundos sobre éste

caso y otros de la misma índole.

En función de todas las pistas que hemos manejado arrojadas por las sociedades neandertales que habitaron desde el levante mediterráneo hasta la península ibérica, podemos concluir éste apartado afirmando que las capacidades de crear y plasmar un lenguaje simbólico complejo, más allá incluso de la realidad mitológica o religiosa, están refrendadas por los trabajos referenciados anteriormente así como por lo comentado en apartados anteriores en alusión a la acumulación y transmisión de la información [Domínguez: 2017, 49].

- *Homo Sapiens*

- *Conservación y transmisión*

La capacidad de abstracción del hombre moderno no es discutible; el origen de la mismo es la cuestión sobre la que profundizar. No se trata de un fenómeno del que seamos responsables, si no que se trata de una herencia acumulada por la transmisión de la información. Por ésta razón las primeras evidencias de lo que hoy se estudia como arte rupestre conservan la simbología anterior otorgándole otro significado acorde al comportamiento de las culturas que lo utilizaron. Por ello nos parece una cuestión a tener en cuenta que las muestras mas antiguas aparezcan representadas como arte mueble, pudiendo ser reflejo de las características más salientables de las comunidades cazadores-recolectores, su movilidad y adaptabilidad. Quizás éste factor agregue algunas pistas sobre la evolución de la utilización de éste símbolo y los significados que adquiere en las diferentes culturas que lo reproducen así como la existencia de algún significado primigenio o característica específica que evoque una idea que justifique la razón de su utilización en diferentes contextos [Rivera: 2009, 170-172].

Comenzaremos con diferentes hallazgos de gran importancia en el sur del continente africano donde se han encontrado múltiples objetos con una serie de líneas grabadas intencionalmente. La mayoría de los fragmentos recuperados presentan raspaduras en fragmentos de roca, ocre o huesos, aunque los casos más interesantes y destacados son los restos de cáscara de huevo (Figura 17) grabados del yacimiento de Diepkloof y el fragmento de ocre (Figura 18) de Blombos, con dataciones de unos 60 000 años con respecto a los fragmentos de cáscara y 76 000 años para el ocre de Blombos

denominado M1-6, ambos yacimientos en localizados en Sudáfrica.

Estos dos casos nos sirven de puente y de ejemplo de la variabilidad de un mismo símbolo como la continuidad del mismo otorgándolo de otro sentido en el lenguaje de cada cultura. Comenzando por el ocre de Blombos dados importancia en el uso de rituales y la evidencia de su relación entre el color de la roca y el color de la sangre esto se ha fusionado en el concepto de la representación de la vida, tanto primitivo uso en la pintura corporal como en las posteriores representaciones en cuevas y afloramientos en forma de animales, mujeres, hombres, manos, puntos y figuras geométricas. Cabe preguntarse el porqué se marca un útil qué va a ser procesado para un futuro uso en un ritual concreto [Henshilwood: 2009, “*suggests they functioned as artefacts within a society where behaviour was mediated by symbols*”, 45]. Podríamos hablar de un elemento meramente decorativo tanto como de una marca diferenciadora desde la perspectiva utilitaria, para definir su uso, para evitar un uso equivocado o incluso a quién va destinado o quién tiene permitido manipularla [Henshilwood: 2009, 45].

La existencia de gran variedad de materiales con evidencias de incisiones es numerosa y abarca una estratigrafía compleja y longeva, si bien es cierto que no todas las piezas puedan calificarse del afán de intencionalidad del ejemplar M1-6, se percibe cierto tratamiento previo que podría hacernos pensar que no se trata de una actividad para extraer alguna materia, sino que el objeto tiene significación en sí mismo, pudiendo ser una marca utilitarista o diferenciadora. [Henshilwood: 2009, “*this might constitute evidence for prior preparation of the surface, or at least the selection of fortuitously pre-prepared surfaces*”, 45].

Por otro lado lo recuperado en el yacimiento de Diepkloof se ha interpretado como un elemento utilitario para el transporte de agua y y determinando el origen de sus grabados de pura expresión artística. pero cabe destacar que la ubicación del hallazgo puede ser determinante para arrojar otra explicación al origen de estas marcas. el refugio de la roca de Diepkloof es un accidente natural llamativo con unas características muy propicias a considerarlo un lugar sagrado o como mínimo un emplazamiento idóneo para la realización de algunos rituales o algún tipo específico de los mismos.

Por ello podríamos suponer una perspectiva nueva con la que observar estos pequeños fragmentos, pero en gran número y variedad de patrones. esta podría ser otra razón para pensar qué pudieran jugar un papel en los actos rituales que se llevarán a cabo dentro del afloramiento cómo recipientes y que su decoración externa fueran una imagen que representará su uso simbólico [Texier: 2010, “*We consider the presence of an intentional perforation as aproxy for the use and curation of the*

*eggshell as a container*”, 6183].

Vemos como este patrón geométrico simbólico tiene una continuidad dentro del abecedario iconográfico culturas humanas y su importancia y parte de su mensaje ha ido acompañando a las diferentes culturas homínidas del Paleolítico [Texier: 2010, “*unequivocal evidence for the existence of symbolically mediated social behavior and the development of a behaviorally modern system by 60,000 years ago*”, 6184]. Referimos a qué conserva parte de su lenguaje no supone que lo conserve para las sucesivas culturas que lo han reproducido, nos referimos al hecho de que al estudiar cada elemento dentro de su contexto y con las variables que implican al mismo podríamos acercarnos a la interpretación de los diferentes significados para el mismo símbolo en diferentes culturas y así rastrear las transformaciones que ha sufrido el lenguaje en relación al uso de este signo [Texier: 2010, “*This unique collection demonstrates not merely the engraving of a single geometric pattern but the development of a graphic tradition and the complex use of symbols to mediate social interactions*”, 1683].

Esto no significa que se pueda realizar de una manera congruente, sino para entender que el significado de los símbolos puede cambiar según su distribución espacial y temporal así como intercultural, accidental por pérdida de información incluso intencionado [Texier: 2010, “*Such a practice represents the earliest evidence of the existence of a graphic tradition among prehistoric hunter-gatherer populations*”, 6183].

- *Reinterpretación del ideomorfo al lenguaje religioso-cultural*

La diversificación cultural del *Homo sapiens* es un factor a tener en cuenta para el estudio del simbolismo y el lenguaje y complica la interpretación del mismo de un modo general. Por ello no contemplaremos la mayoría de las representaciones de éste patrón en forma de grabado y las reproducciones pictóricas ya que están sujetas más a la interpretación de la cultura específica que al significado genérico del símbolo y fijaremos nuestra atención en los grabados del bosque de Fontainebleau por su enorme cantidad y expresión refinada y depurada. Por último, reflexionaremos sobre el posible significado que adquiere éste símbolo en la transición mesolítica en cuanto a la morfología y las implicaciones de su presencia codificada en una de las columnas del yacimiento de Göbekli Tepe.

En el bosque de Fontainebleau encontramos una presencia ingente de este patrón cuyo significado todavía es incierto para nosotros [Guéret, Bénard: 2017, 166-230]. La sofisticación y homogeneidad que presenta el patrón (Figura 19) así como la industria lítica relacionada al mismo [Guéret, Bénard: 2017, 229-230] son clara evidencia de un comportamiento simbólico complejo. No se puede contemplar en este aspecto un significado meramente abstracto, sino que ya debemos tener en cuenta aspectos de la conducta social y la diferenciación cultural [Guéret, Bénard: 2017, 214-217].

La única pista que tenemos del entorno es la gran cantidad de fuentes de agua presentes en la zona, por lo que una de las interpretaciones para las rejillas de Fontainebleau podría ser una reproducción de éste elemento, aunque, como explicamos antes, es más probable una interpretación desde la óptica social, económica o cultural, por lo que tampoco debemos descartar un significado naturalista [Guéret, Bénard: 2017, 103-105].

- *Construyendo mitos y ritos desde la simbología religiosa*

Nos referimos ahora al templo de Göbekli Tepe como bisagra entre el Paleolítico superior y el Mesolítico, donde destacamos una de sus columnas en forma de “T”. Dicha columna, el Pilar 1 del Recinto A (Figura 20), cuenta con una particularidad respecto a las demás del yacimiento ya que combina la representación faunística con la geométrica. La presencia de animales en las demás columnas es constante, no así los elementos geométricos. El grabado muestra la combinación de una rejilla que comienza y finaliza en cabezas de serpiente. El elemento geométrico evoca un entrelazado de los cuerpos de la serpiente, o quizás, la propia textura de la piel de estos reptiles [Schmidt: 2004, 272].

El fundamento de este pilar dentro de la línea de trabajo que venimos exponiendo supondría que unifica las variables de los casos anteriores. Esto quiere decir que engloba y combina el carácter ritual, el mitológico y el religioso [Lacalle, 2019, 330-331]. La forma del ritual, la praxis de una acción, podría quedar definida por el patrón geométrico que funcionaría como símbolo de las actividades que representa la figura. Por otro lado el mito, o la historia que da sentido a la práctica ritual, quedaría identificado por las serpientes, mientras que el factor religioso vendría a definirse por el lugar que ocupa, el papel sagrado que adquiere ocupando el centro del templo.

Centramos el análisis desde la representación de la serpiente ya que es evidente la función religiosa al pertenecer el conjunto a un templo, mientras que la cuestión del rito no queda del todo clara debido a la pérdida de información en este aspecto, aunque nos valdremos del mito para intentar definir el rito. Es interesante observar que en diferentes culturas la representación de la serpiente es un elemento común y en muchas ocasiones destacan en sus representaciones megalíticas [Lacalle: 2019, 330-331]. Por otro lado a este animal se le atribuyen características muy variadas dependiendo la cultura a la que se haga referencia aunque suele ser recurrente la idea de relacionar animal con grutas y cuevas [Lacalle: 2019, 344].

También se ha relacionado este zoomorfo, por su representación recurrente de morfología zigzagueante, con el agua [Lacalle: 2019, 331] y “lo femenino” [Lacalle: 2019, 126], así como con el dualismo vida-muerte, la resurrección y por tanto con los orígenes de la vida; en otras palabras como “una reactivación ritual del mito creacional” [Lacalle: 2019, 129].

Gracias a este vestigio podemos realizar cierto paralelismo con los ejemplos anteriormente comentados: que los elementos simbólicos se van heredando por lo que de alguna manera conservan su significante [Rivera: 2009, 225-228]; que aún transformando su significado se trata de una expresión simbólica susceptible de comprensión tanto por grupos con un lenguaje simple como por sociedades con un alto nivel de abstracción simbólica [Rivera: 2009, 229-231] y por último que la triada rito-mito-religión es uno de los ejes sobre el que se construye la expresión simbólica del lenguaje [Lacalle; 2019, 19-34].

- Conclusiones

Podríamos pensar que la complejidad y abstracción intelectual va implícita a representaciones, que van conformando la cultura, vadeando el problema de la hermenéutica, aunque no podemos negar que “para una lectura completa nos hacen falta los mitos” [Aethelman: 2019, 113]. Todo ello completa el concepto de la cultura que vemos representada por medio de un símbolo.

Por ello, entendemos que el lenguaje simbólico es un constructo acumulativo que se ha ido desarrollando a lo largo de la historia de la evolución de los homínidos. Un desarrollo lento desde las primeras expresiones de lenguaje mediante conductas e interacción social que permitieron desarrollar una capacidad de abstracción suficiente para contemplar y racionalizar ideas y conceptos

complejos. Un fenómeno que se retroalimenta de forma exponencial al ir incluyendo en el lenguaje conceptos complejos por medio del simbolismo [Rivera: 2009, 219-220].

Por lo tanto, la construcción de un lenguaje complejo lleva implícito la capacidad de asimilar ideas abstractas y su correspondiente forma simbólica. Así de la codificación de una idea abstracta o compleja pasamos a que el símbolo en sí se convierte en un elemento del lenguaje; en otras palabras cualquier símbolo que estudiemos, sea antropomorfo, zoomorfo o ideomorfo, tiene su correspondiente lingüístico con un significado y una razón que justifique su codificación. Aunque hayamos perdido esa información podemos sacar en claro dos ideas: la primera es preguntarnos si al observar arte prehistórico realmente no estemos leyendo un mensaje o un primigenio jeroglífico y, dos, cuándo realmente podemos comenzar a hablar verdaderamente de arte.

Ya que toda producción artística lleva implícita un mensaje deberíamos realizar una diferenciación iconoclasta en lo que denominamos arte rupestre ya que el mensaje se conserva mientras que la expresión va cambiando y adaptándose a las necesidades culturales por lo que el concepto de *el arte por el arte* pierde todo sentido mientras más atrás en el tiempo focalizamos el estudio de representaciones icónicas o anicónicas [Lacalle: 2019, 96]. La realidad de esta situación es que el *Homo Sapiens* ha estandarizado y depurado el modelo simbólico en artístico, lo que ha provocado la desfragmentación o desintegración del factor simbólico y se ha diluido en el plano de la interpretación religiosa [Sanchidrián: 2001, 40-42]. En otras palabras, lo que hoy estudiamos como *arte* supondría para las comunidades prehistóricas elementos de lenguaje en forma de ideomorfo que responde a un código particular con un significado relacionado a conceptos de la realidad observable [Rivera: 2009, 225-228].

*Arte*, por lo tanto, es un constructo de la capacidad de expresión, más o menos refinada, de una idea pero que al estudiar producciones prehistóricas simbólicas se diluye la realidad del mensaje que lleva implícita determinada figura.

Pero ésto no quiere decir que no encontremos evidencias arqueológicas de comportamientos complejos en representaciones simples; si extendemos el método y la estructura utilizados para la definición de comportamientos modernos que ofrecen algunos autores [Ripoll, Jordá: 2011, 178-

180] a los patrones iconográficos, nos encontramos que gran variedad de especies del género *Homo* presentan un comportamiento “moderno” en éstas prácticas. Ésto se debe a que encontramos patrones de estructuración del territorio patentes en la elección de lugares enterramientos así como en las ubicaciones de las representaciones; presencia lítica y ósea, aunque no implique un tratamiento o denominación tecnológico, sí encontramos evidencias de uso de materiales como herramienta para realizar el acto de grabado, así como un carácter simbólico implícito en el mismo hecho del enterramiento o la práctica del grabado en sí.

Por último en dicha estructura de *comportamientos modernos* se propone el *arte* como evidencia de un comportamiento moderno. Dicho comportamiento se ha evidenciado en el uso de ocre rojo [Ripoll, Jordá: 2011, 178-180] en comunidades de *Homo Ergaster*, así como que el concepto de *arte*, como venimos defendiendo, es un constructo supeditado a nuestro tiempo y espacio, por lo que, llamándolo producción artística, simbólica o expresión ágrafa, supone una expresión más de comportamientos complejos que implicaría dos cuestiones: la primera es si lo que denominamos *comportamiento humano moderno* debería atrasar su origen hasta el *Homo Naledi* o si, en segundo lugar, deberíamos replantearnos las estructuras establecidas para contemplar una nueva perspectiva de base cognitiva que nos acerque de un modo más ajustado a las capacidades y expresiones que determinan y definen al género *Homo*.

- Bibliografía
- ◆ Aethelman, G. C. (2019). *Pinturas rupestres: lectura, significado e historia* (Primera edición: abril de 2019). Almuzara.
- ◆ Benito del Olmo, D. (2016). *Historias de la prehistoria: Lucy, el hobbit de Flores y otros ancestros*. La Esfera de los Libros.
- ◆ Lacalle Rodríguez, R. (2019). *Los símbolos de la Prehistoria: mitos y creencias del Paleolítico Superior y del Megalitismo europeo* (Segunda edición). Almuzara.
- ◆ Ripoll Perelló, E. (1986). *Orígenes y significado del arte paleolítico*. Silex.
- ◆ Ripoll López, S., & Jordá Pardo, J. F. (2011). *Prehistoria I: las primeras etapas de la humanidad* (1ª ed., 1ª reimp). Editorial Universitaria Ramón Areces.
- ◆ Rivera Arrizabalaga, Á. (2009). *Arqueología del lenguaje: la conducta simbólica en el Paleolítico*. Akal.
- ◆ Sanchidrián, J. L. (2001). *Manual de arte prehistórico* (1ª ed). Ariel.
- ◆ Alink, G., Roebroeks, W., Simanjuntak T., (2016). *The Homo Erectus Site Of Trinil: Past, Present And Future Of A Historic Place*. Amerta: Berkala Arkeologi, Vol. 34 (No. 2), 99–114. <https://ejournal.brin.go.id/amerta/article/view/3398>
- ◆ Anati, E. (8-24 mayo 2007). *Engraved rocks of La Ferrassie style*. Ccsp.it., L'arte rupestre nel quadro del Patrimonio Culturale dell'Umanità, XXII VALCAMONICA SYMPOSIUM

2007, Darfo Boario Terme (Italia), 37-52. <http://www.ccsip.it/web/INFOCCSP/VCS%20storico/VCS2007.html>

[http://www.ccsip.it/web/INFOCCSP/VCS%20storico/vcs2007pdf/anati\\_ferrassie.pdf](http://www.ccsip.it/web/INFOCCSP/VCS%20storico/vcs2007pdf/anati_ferrassie.pdf)

- ◆ Bednarik, R.G., *The Lower Paleolithic Engravings of Bilzingsleben, Germany*. Encyclopedia 2024, 4, 695–708. <https://doi.org/10.3390/encyclopedia4020043>
  
- ◆ Benítez-Burraco, A.; Longa, V. M., *Los peligros de la interpretación de las evidencias indirectas sobre la evolución del lenguaje: dextralidad y capacidad lingüística de los Neandertales*, Moenia. Revista lucense de lingüística e literatura. ISSN 1137-2346, vol. 17 (2011), pp. 47-86. <http://hdl.handle.net/10347/7328>
  
- ◆ Berger, Lee R, Makhubela, T., Molopyane, K., Krüger, A., “et. al.”, (2023) *Evidence for deliberate burial of the dead by Homo naledi*. eLife 12:RP89106. <https://doi.org/10.7554/eLife.89106.1>
  
- ◆ Cuenca G. 2008. *El hombre de Atapuerca del siglo XXI*. ConCIENCIAS 2, 43- 52. [https://www.researchgate.net/publication/236953293\\_El\\_hombre\\_de\\_Atapuerca\\_del\\_Siglo\\_XXI](https://www.researchgate.net/publication/236953293_El_hombre_de_Atapuerca_del_Siglo_XXI)
  
- ◆ Díez Martín, F., (2003). *La aplicación de los "modos tecnológicos" en el análisis de las industrias paleolíticas: reflexiones desde la perspectiva europea*. SPAL: Revista de prehistoria y arqueología de la Universidad de Sevilla, ISSN 1133-4525, N° 12, 2003, pags. 35-52. 12. DOI:10.12795/spal.2003.i12.02
  
- ◆ Dominguez Garcia, P., (2016). *EL ORIGEN DE LOS SIMBOLISMOS. EL HOMO NEANDERTHALENSIS*, Tutor: Vicente Castañeda Fernández. DOI10.13140/RG.2.2.13520.43521.

- ◆ Zilhão, J., 2012. *Personal ornaments and symbolism among the Neanderthals*. En: Elias, S. (Ed.), *Origins of Human Innovation and Creativity*. In: van der Meer, J.J.M. (Ed.), *Developments in Quaternary Science*, vol. 16. Elsevier B.V., pp. 35–49. ISBN: 9780444538215. <https://doi.org/10.1016/B978-0-444-53821-5.00004-X>
  
- ◆ Fowler, T. (2021). *The Neanderthal “Hashtag” Engraving in Gorham’s Cave: A Possible Map of Gibraltar’s Upper Paleolithic Coastal Plain*. Academia Letters. <https://doi.org/10.20935/AL3771>
  
- ◆ Guéret, C., Bénard, A., (2017). “*Fontainebleau rock art” (Ile-de-France, France), an exceptional rock art group dated to the Mesolithic? Critical return on the lithic material discovered in three decorated rock shelters*. *Journal of Archaeological Science: Reports*. 13. 99-120. DOI:10.1016/j.jasrep.2017.03.039
  
- ◆ Henshilwood, C., d’Errico, F., Watts, I., (2009). *Engraved Ochres from the Middle Stone Age Levels at Blombos Cave, South Africa*. *Journal of human evolution*. 57. 27-47. DOI:10.1016/j.jhevol.2009.01.005.
  
- ◆ Joordens, J., d’Errico, F., Wesselingh, F., Munro, S., Vos, J., “et. al.”, (2014). *Homo Erectus at Trinil on Java Used Shells for Tool Production and Engraving*. *Nature*. advance online publication. DOI:10.1038/nature13962.
  
- ◆ Rios-Garaizar J, López-Bultó O, Iriarte E, Pérez-Garrido C, Piqué R, Aranburu A, “et al.”, (2018) *A Middle Palaeolithic wooden digging stick from Aranbaltza III, Spain*. *PLoS ONE* 13(3): e0195044. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0195044>
  
- ◆ Schmidt, K., (2007). *Göbekli Tepe: santuarios de la Edad de Piedra en la Alta Mesopotamia*. *BOLETÍN DE ARQUEOLOGÍA PUCP / N.º 11 / 2007, 263-288 / ISSN 1029-2004*.

- ◆ Texier, P., Porraz, G., Parkington, J., Rigaud, J., “et. al.”, (2010). *A Howiesons Poort Tradition of Engraving Ostrich Eggshell Containers Dated to 60,000 Years Ago at Diepkloof Rock Shelter, South Africa*. Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America. 107. 6180-5. <https://doi.org/10.1073/pnas.0913047107>

- Apéndice de imágenes

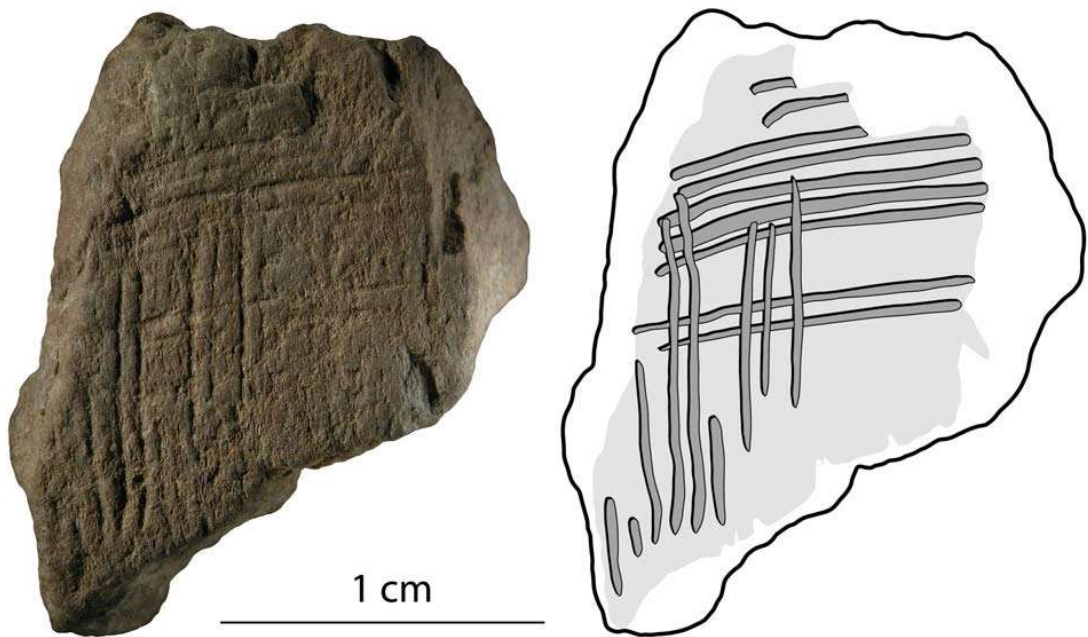


Figura 1: Pieza M3-6, Blombos, Sudáfrica.



Figura 2: Grabados de la cámara Dinaledi, Rising Star, Sudáfrica.

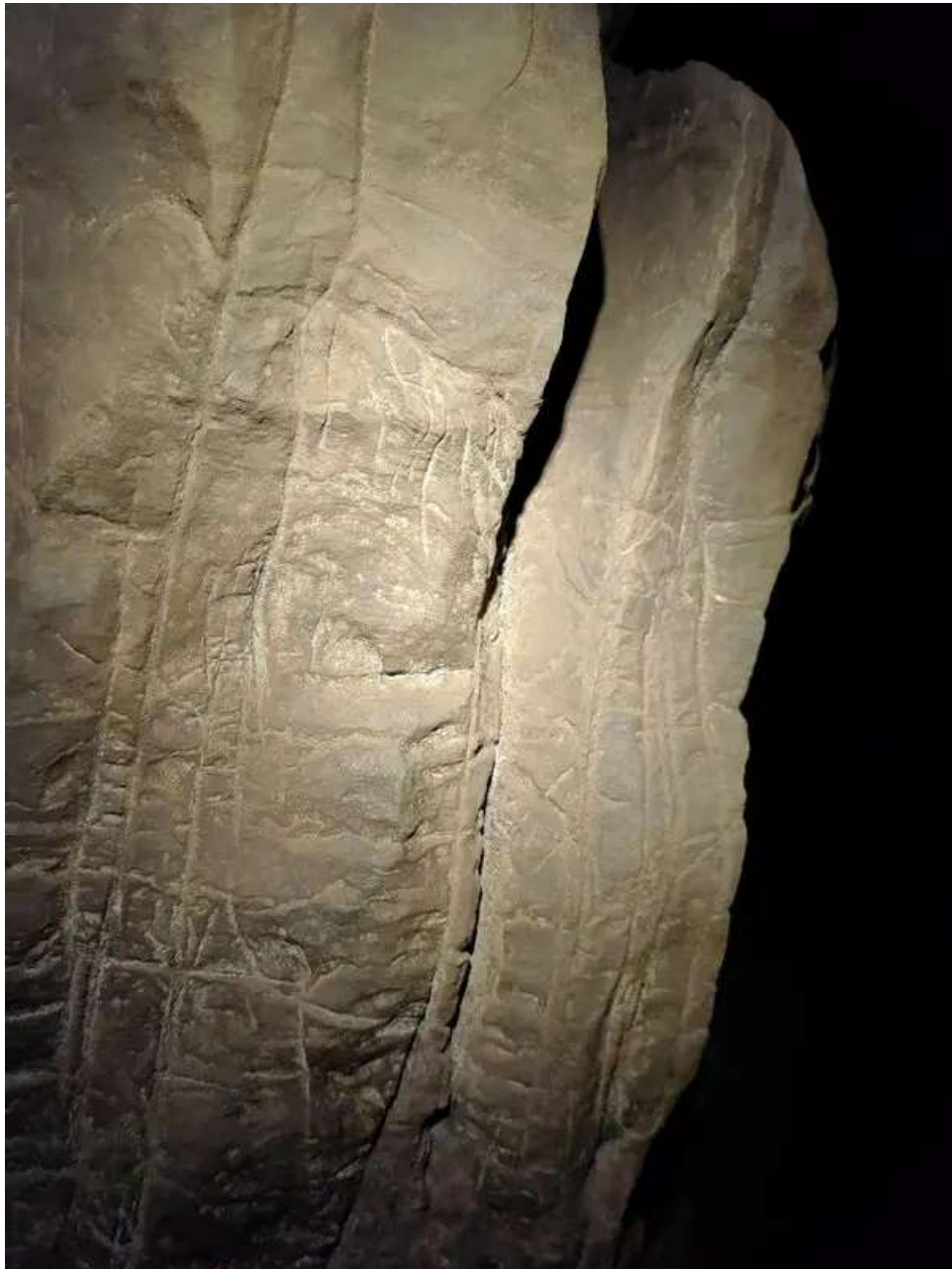


Figura 3: Grabados de la cámara Dinaledi. Interior. Rising Star, Sudáfrica.



Figura 4: Grabado de la cámara Dinaledi. Exterior/Entrada a la cámara. Rising Star, Sudáfrica.

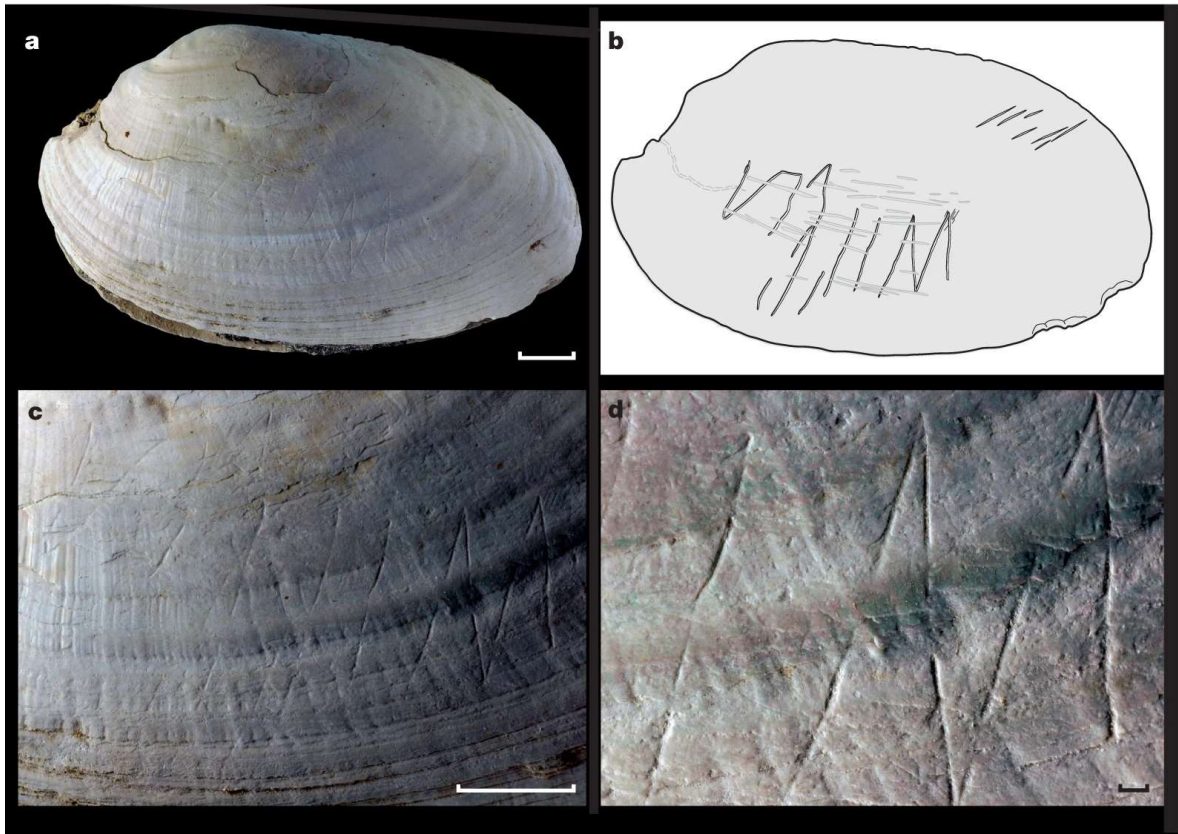


Figura 5: Concha grabada del yacimiento Trinil, Java.



Figura 6: Detalle del grabado de la concha de Trinil, Java.



Figura 7: Trinil I. Fémur con fractura cicatrizada. Java



Figura 8: Bifaz “Excálibur”, Sima de los Huesos, Atapuerca.



Figura 9: Objeto No. 2. Tibia de elefante del yacimiento Bilzingsleben, Alemania.

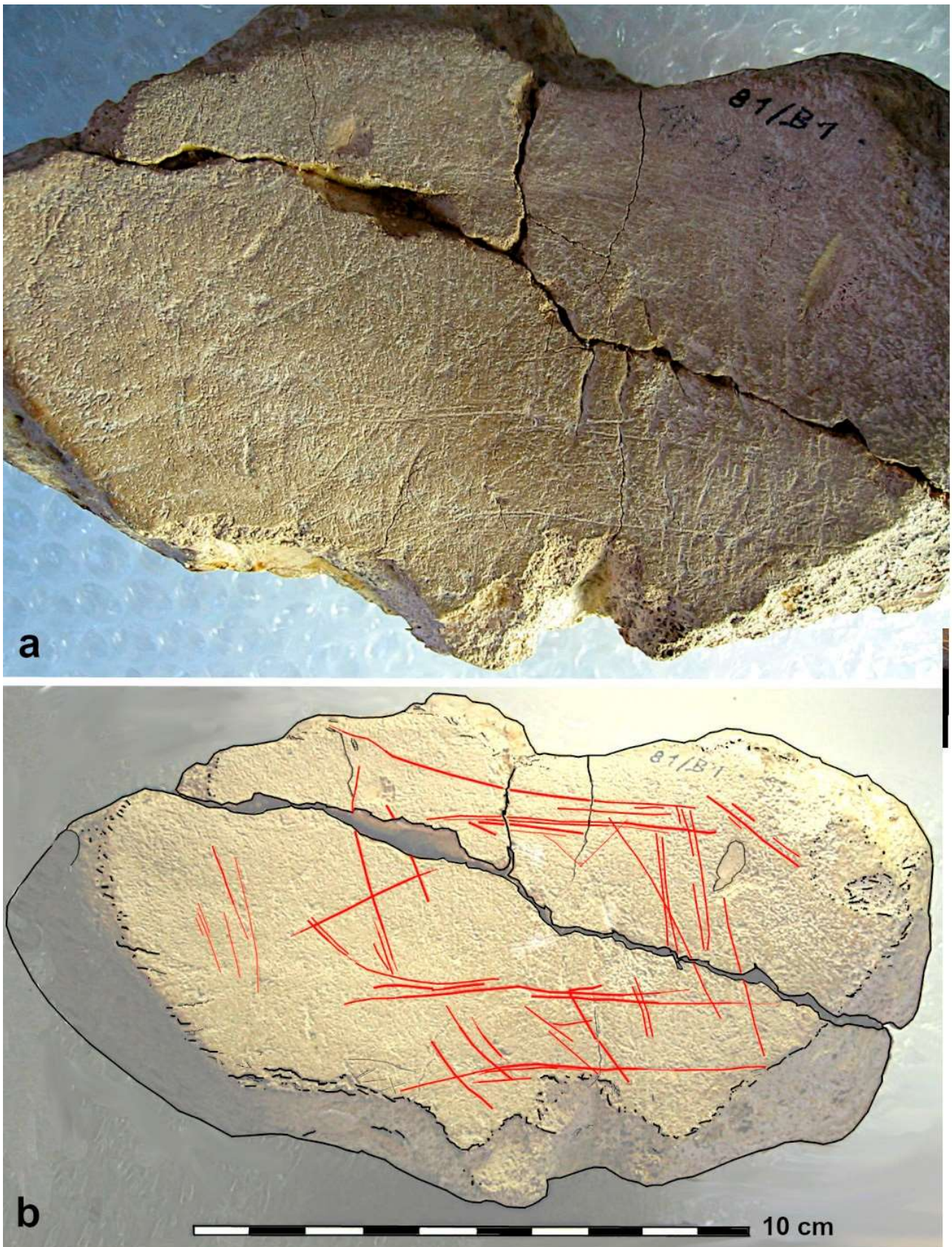


Figura 10: Objeto No. 5. Falange de elefante del yacimiento Bilzingsleben, Alemania.



Figura 11: Grabado geométrico de la cueva Gorham, Gibraltar.



Figura 12: Flauta de hueso del yacimiento Divje Babe, Eslovenia.



Figura 13: Shanidar I. Especimen con múltiples traumatismos. Cueva Shanidar, Irak.

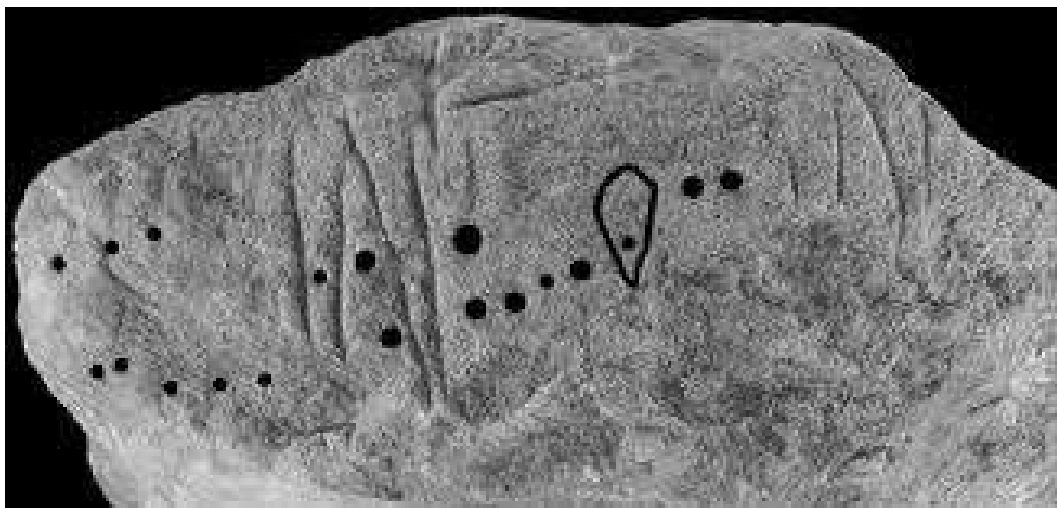


Figura 14: Bloque 16 con grabados lineales y “vulvas”. La Ferrassie, Francia.

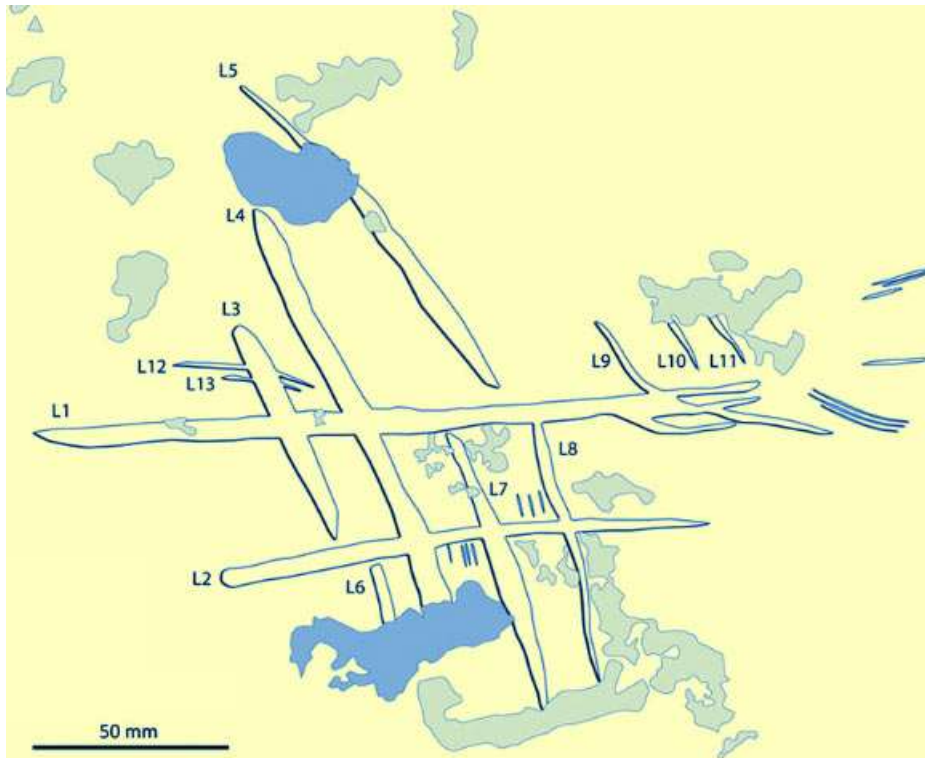


Figura 15: Detalle “hashtag” de Gorham. Gibraltar.



Figura 16: Exterior de las cuevas de Gibraltar.

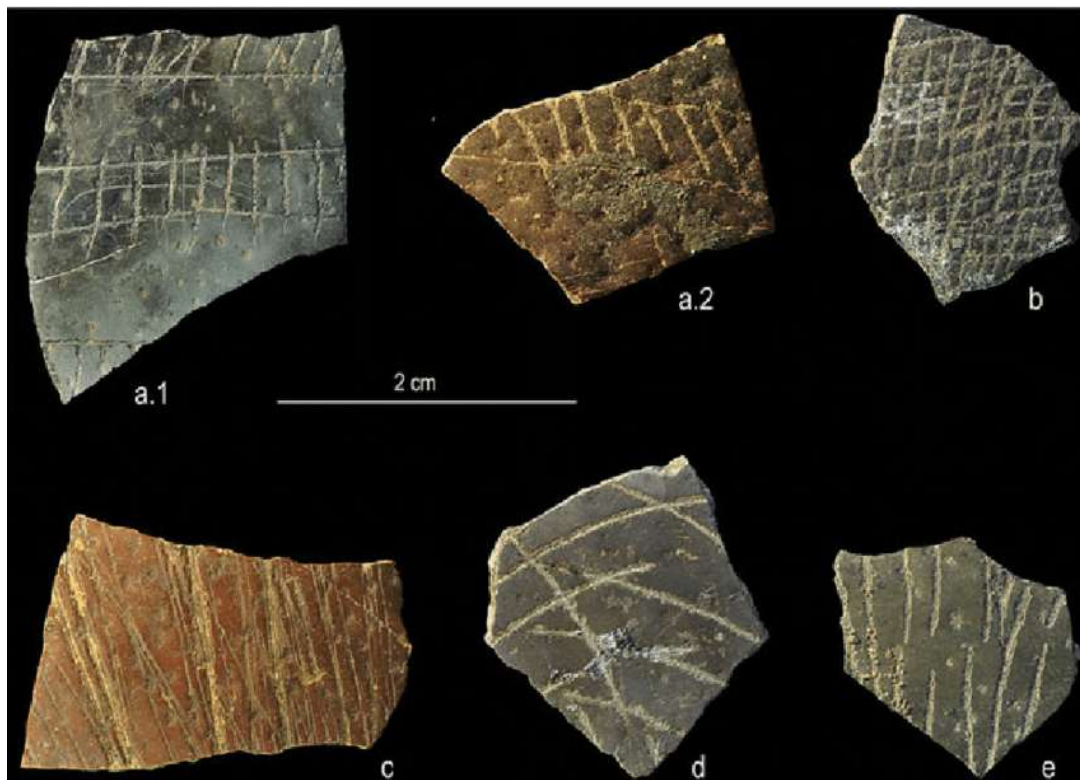


Figura 17: Cáscaras de huevo de avestruz grabados. Diepkloof, Sudáfrica.

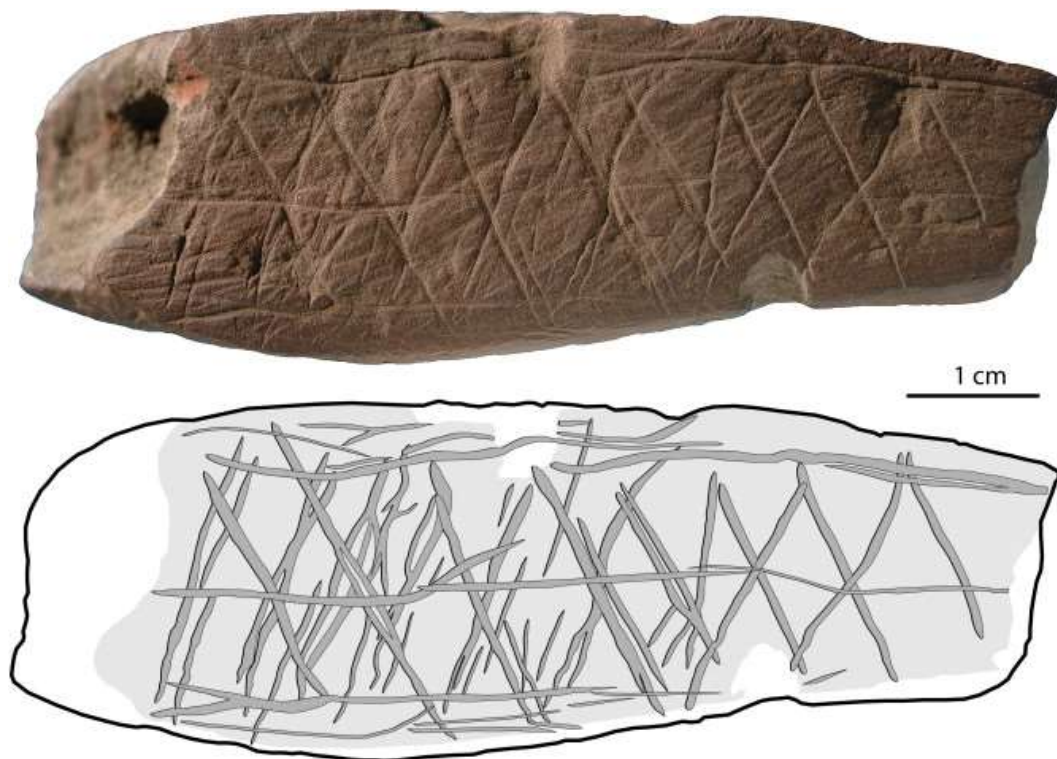


Figura 18: Pieza M1-6, fragmento de ocre grabado, Blombos, Sudáfrica.



Figura 19: Grabados del bosque de Fontainebleau, Francia.



Figura 20: Pilar en forma de “T” con representación de serpientes entrelazadas. Pilar 1, Recinto A, Göbekli Tepe, Turquía.