

# DEL PASADO A LA ETERNIDAD. APROXIMACIÓN A LA INTERPRETACIÓN DE LAS PRÁCTICAS FUNERARIAS DE LA FACIES COGOTAS I: UN REPASO HISTORIOGRÁFICO.

## 1. Introducción

“La interpretación del pensamiento religioso en las comunidades prehistóricas es una de las tareas más problemáticas con las que se puede enfrentar el arqueólogo, acostumbrado al puro análisis del registro arqueológico y poco inclinado a la trascendencia de los mismos en el campo de las mentalidades religiosas”<sup>1</sup>. Tanto a nivel europeo, como en el estudio de las costumbres funerarias de la Península Ibérica, existe la idea (casi) constante de que algunos aspectos de la evidencia arqueológica sean más difíciles de analizar respecto a otros, y esto a causa la naturaleza trascendental de aquellos

---

1 Hurtado, V. 1990. Manifestaciones rituales y religiosas en la Edad del Bronce, *Zephyrus*, XLIII, 165-174.

datos y a la, diríamos, “costumbre funcional” de la mente del arqueólogo.

La respuesta de la arqueología para explicar los comportamientos y los significados funerarios de la evidencia que “nos han dejado” las comunidades prehistóricas en el subsuelo de la península ibérica en el área de difusión de la que habitualmente se denomina Cultura de Cogotas I<sup>2</sup> ( o *facies* Cogotas I) son distintas y relacionadas, *in primis*, con el tipo de cuestiones que el arqueólogo mismo se formula en el momento de recolectar y analizar los datos a su alcance. Podríamos entonces afirmar, bajo una perspectiva relativista típica del enfoque postprocesual, que según cuales sean las preguntas que nos hayamos hecho al comienzo de la investigación, diferentes serán las respuestas y hasta diferente será la idea general de los conceptos de *costumbres funerarias* y de *rituales funerarios*. En este artículo nos ocuparemos de las investigaciones específicas en el área nuclear de la Cultura de Cogotas y las teorías que se hayan

---

2 Fernández-Posse, M. D. 1987. La cerámica decorada de Cogotas I, *Zephyrus*, 39-40, 231-237; Delibes de Castro, G. y Fernández-Miranda, M. 1987. Aproximación a la cronología del grupo Cogotas I, *Zephyrus*, 39-40, 17-30.

manejado a lo largo de la historia de la investigación, de forma más o menos explícita.

## **2. Aproximación a las interpretaciones de las prácticas funerarias en la cultura arqueológica de Cogotas I**

Hay a lo largo de la historia de la investigación sobre rituales y costumbres funerarias en la Cultura de Cogotas I algunos temas recurrentes y hay también enfoques nuevos, comenzándose en términos de rituales. De este modo la referencia a uno de los hallazgos más antiguos y fundamentales en términos de naturaleza del registro arqueológico, la inhumación triple de San Román de la Hornija<sup>3</sup>, es muy útil para entender la *forma mentis* de los investigadores de aquel periodo.

El hallazgo de aquella tumba de inhumación en un panorama donde “la progresiva identificación de Cogotas con invasores Indoeuropeos, realizada en los años '30 y '40 desde la base de la cerámica excisa, conllevó – de forma no explícita – la idea de la

---

3 Delibes de Castro, G. 1978. “Una inhumación triple de facies Cogotas I en San Román de la Hornija (Valladolid)”, *Trabajos de Prehistoria*, 35, 225-250.

incineración como pauta fundamental de tal cultura”<sup>4</sup>. San Román fue la primera evidencia segura que ponía en crisis la equiparación Cogotas I = incineradores. En palabras de Delibes de Castro<sup>5</sup>: “el sistema de enterramiento constituye uno de los aspectos más controvertidos de la facies Cogotas I, por cuanto, aún sin suficiente evidencia, tradicionalmente se aceptaba la ecuación cerámica excisa/gentes de Cogotas/grupos celtas” y continua “ya puede argumentarse con datos científicos inequívocos la práctica de dicho ritual funerario [la inhumación] no sólo en San Román de la Hornija”.

Se partía, pues, de un marco normativista, histórico-cultural, donde un conjunto cerámico estaba asociado a una pauta funeraria exclusiva y a un conjunto de gentes (en este caso, celtas). Bajo esta perspectiva, el ritual funerario es visto, entonces, como un sistema, o pauta de deposición, sometido a una lógica binaria, excluyente, que contrapone inhumación e incineración. Una pauta funeraria define un conjunto humano,

---

4 Esparza Arroyo, A. 1990. Sobre el ritual funerario de Cogotas I, *Boletín del Seminario de estudios de Arte y Arqueología*, LVI, 106.

5 Delibes de Castro, G. 1978. “Una inhumación triple de facies Cogotas I en San Román de la Hornija (Valladolid)”, *Trabajos de Prehistoria*, 35, 237.

aunque, de hecho, las consideraciones sobre el ritual funerario se limitan simplemente a la pauta (arqueológicamente visible) de enterramiento, a los aspectos ceramográficos y cronológicos.

En los años sucesivos, hasta los años '90, se escribió muy poco sobre el tema y, cuando ocurrió, se hizo simplemente para subrayar la escasa evidencia y la extrema sencillez del ritual funerario de Cogotas I, y ello a pesar de que empezasen los hallazgos "raros": "la recuperación de varias cabezas de fémures en tres 'fondos' de Cantarranas plantea un problema de interpretación, que surgirá de nuevo en fases más avanzadas, por el momento insoluble"<sup>6</sup>. En un trabajo de conjunto, Blasco Bosqued destacaba el hecho de que estas manifestaciones funerarias eran "prácticamente nulas pues no se ha localizado en la provincia de Madrid ningún enterramiento ni evidencia de culto" y tildaba el enterramiento de San Román de la Hornija como "hallazgo excepcional" de inhumación, que "no haría sino confirmar que se trata, precisamente, de una excepción y que por

---

6 Martínez Navarrete, M. I. 1987. Los primeros periodos metalúrgicos, en *130 años de arqueología madrileña*. Dirección General de Patrimonio Cultural, Consejería de Cultura y Deportes, Madrid, 80.

tanto estas gentes no practicarían ningún tipo de enterramiento; se nos escapa la interpretación del hallazgo de fragmentos humanos en yacimientos de hoyos"<sup>7</sup>. Por su parte, Pereira Sieso <sup>8</sup> caracterizaba el mundo funerario de Cogotas I "por un ritual de inhumación sencillo, de larga tradición en las dos mesetas desde el mundo campaniforme y de amplio desarrollo durante el Bronce Pleno...".

Va a ser justo al final de la década de los '80 cuando se ampliará el abanico de enfoques y aproximaciones a los rituales funerarios en general, y aplicados a Cogotas I en particular. La renovación se inicia con Esparza<sup>9</sup>, quien recolecta toda la evidencia hasta entonces disponible sobre enterramientos cogotienses hasta alcanzar un total de 21 yacimientos ciertos y 7 dudosos. Fue sorprendente ver como dentro de la evidencia

---

7 Blasco Bosqued, M. C. 1987. El Bronce medio y final, en *130 años de arqueología madrileña*. Dirección General de Patrimonio Cultural, Consejería de Cultura y Deportes, Madrid, 100.

8 Pereira Sieso, J. 1991. El mundo funerario durante la protohistoria en la Península Ibérica, en D. Vaquerizo Gil (coord.) *Arqueología de la muerte: metodología y perspectivas actuales*. Diputación provincial de Córdoba, Córdoba, 117.

9 Esparza Arroyo, A. 1990. Sobre el ritual funerario de Cogotas I, *Boletín del Seminario de estudios de Arte y Arqueología*, LVI, 106-143.

cierta había una gran *heterogeneidad* de costumbres funerarias, ya que, además de las inhumaciones en fosa, aparecían también inhumaciones en dólmenes y en cuevas. Tras descartar la movilidad, las diferencias cronológicas y las categorías sociales como explicación de esa heterogeneidad, Esparza apuntaba a la hipótesis de *índole cultural* como explicación más plausible: “podría decirse que la persistente diversidad en las costumbres funerarias bien pudiera ser un rasgo consustancial, ligado a la propia diversidad de tradiciones que confluyen en la formación de Cogotas I”<sup>10</sup>; parece que la diversidad funeraria dentro de la cultura cogotiense responda a “*tradiciones* ancestrales muy arraigadas”<sup>11</sup>. Sería la tradición, que se remonta hasta el Campaniforme, lo que determinaría y que daría forma a las deposiciones de Cogotas I.

Aunque no trate estrictamente de la cultura de Cogotas I, nos parecen de gran importancia para la investigación de la evidencia funeraria las consideraciones y la metodología de

---

10 Esparza Arroyo, A. 1990. Sobre el ritual funerario de Cogotas I, *Boletín del Seminario de estudios de Arte y Arqueología*, LVI, 134.

11 Esparza Arroyo, A. 1990. Sobre el ritual funerario de Cogotas I, *Boletín del Seminario de estudios de Arte y Arqueología*, LVI, 136.

Valiente Malla<sup>12</sup> propuestas en la publicación de la excavación del yacimiento de la Loma del Lomo en Guadalajara, muchas veces citado por los investigadores que nos ocupan. Para este autor “la acción ritual adquiere sentido a partir del *mito* que la acompaña, pero es obvio que, en nuestro caso, los mitos se dan por perdidos, aunque es posible rastrear, al menos en algunos casos, el tipo de narrativa que acompaña el rito. Esta dificultad, por otra parte, no es razón suficiente, a nuestro entender, para renunciar a un intento de atisbar siquiera el mundo conceptual e ideológico de aquellas gentes a través de la *fosilización de sus ritos*”<sup>13</sup>. Sería posible entonces, a pesar de la particular naturaleza de la evidencia arqueológica, acercarse a alguna situación ritual de las sociedades extintas aunque reconstruir la ideología que en su momento dio sentido a la presunta acción ritual es tarea que “generalmente no es posible llevar a cabo exclusivamente a

---

12 Valiente Malla, J. 1992. *La Loma del Lomo II. Cogolludo (Guadalajara)*. Patrimonio Histórico-Arqueología, Castilla-La Mancha, Toledo; Valiente Malla, J. 1993. Un rito de fertilidad agraria de la Edad del Bronce en la Loma del Lomo (Cogolludo, Guadalajara), en J. Mangas y J. Alvar (eds.) *Homenaje a J. M. Blázquez*, I. Ediciones clásicas, Madrid, 253-265.

13 Valiente Malla, J. 1992. *La Loma del Lomo II. Cogolludo (Guadalajara)*. Patrimonio Histórico-Arqueología, Castilla-La Mancha, Toledo, 219.

partir de su fosilización en unas reliquias materiales. El rito, en efecto, adquiere sentido a partir de la narrativa, del mito que lo justifica y le aporta un contexto conceptual<sup>14</sup>; parece, entonces, bajo una perspectiva arqueológica, que nos queda la connotación formal, el rito, y hemos perdido la connotación conceptual, el mito<sup>15</sup>.

---

14 Valiente Malla, J. 1992. *La Loma del Lomo II. Cogolludo (Guadalajara)*. Patrimonio Histórico-Arqueología, Castilla-La Mancha, Toledo, 219.

15 También en la investigación antropológica se encuentran dificultades a la hora de definir entidades interpretativas, como la definición de *mito* (μῦθος = fábula, leyenda, lenguaje articulado). Según las palabras de José Luis García “quizás en ninguna ciencia sean tan inútiles y peligrosas las definiciones etimológicas como en la Antropología Social y Cultural, sobre todo cuando el concepto, creado dentro de una lengua particular, se generaliza y aplica a sociedades distintas” (García 1976, 409). En la definición de *mito* se pueden destacar dos elementos que lo definen: experiencia mítica y relato; no todo relato es mítico y no toda experiencia mítica se transforma en relato y se conocen una serie de manifestaciones de experiencia mítica que se han cristalizado en formas distintas al relato. García, siguiendo el intento de Kluckhohn de demostrar la indisociabilidad mito-ritual, la conjunción del mito y un *aspecto* de la estructura social, reconoce “la existencia de casos [...] en los que un ceremonial extenso no se ve respaldado por una mitología igualmente comprensiva y otros [...] donde la riqueza de la mitología contrasta con la pobreza del ritual correspondiente” (García 1976, 409). Este concepto resulta decisivo para la relación *arqueológica* entre las “huellas” de prácticas rituales y la supuesta mitología que respalda estas mismas prácticas; no se trataría entonces, en muchos casos, de una relación directa. “¿Está en lo cierto Lévi-Strauss cuando, siguiendo a Boas, sugiere que 'la noción de mito es una categoría de nuestro pensamiento, la cual utilizamos arbitrariamente para

No podemos descifrar el código de forma completa, como una traducción literal desde un idioma ignoto a uno conocido; podemos sólo acercarnos a un margen de comprensión y de explicación dado que “las acciones rituales tuvieron un sentido determinado en su momento a partir de las estructuras profundas que constituyen el código interpretativo de la realidad, de que se dotan los grupos humanos para dar coherencia a los hechos sociales y económicos concretos que sustentan y ordenan su existencia. El intento de descifrar este código, siquiera en sus líneas generales, con el debido rigor servirá al menos para evitar que, en cierta jerga arqueológica, el termino 'ritual' sea sinónimo de 'raro, extraño, incomprendible’”<sup>16</sup>.

Valiente Malla destaca el hecho de que los enterramientos de la Loma del Lomo tienen un carácter individual y han sido

---

designar, con un mismo vocablo, intentos de explicación de fenómenos naturales, obras de literatura oral, reflexiones filosóficas y casos de emergencia de procesos lingüísticos a la conciencia del sujeto?” (García 1976, 413).

Para una aproximación a la definición del *mito* véase: García Gual, C. 2007. *Introducción a la mitología griega*, Madrid, Alianza Editorial.

16 Valiente Malla, J. 1992. *La Loma del Lomo II. Cogolludo (Guadalajara)*. Patrimonio Histórico-Arqueología, Castilla-La Mancha, Toledo, 221.

practicados en el subsuelo de las viviendas y en este sentido han sido caracterizados como *de rito argárico*; además, dado que la intención de esta caracterización es ante todo distinguirlos de los enterramientos colectivos eneolíticos, las prácticas de los enterramientos de la Loma del Lomo “enlazan con una *ideología* de origen mediterráneo vinculada a la agricultura, que habría venido a suplantar entre las poblaciones del interior peninsular otras prácticas – y quizá otra ideología – de marcado carácter atlántico...”<sup>17</sup>. El autor sigue una línea de pensamiento de matices evolucionistas y difusionistas: “más que de una ruptura entre las dos fases, cabría hablar aquí de una evolución...”<sup>18</sup> encontrándose, además, lugares de la península que se hallan a *medio camino* entre las dos formas; pues una “ola” de *argarización* habría invadido el interior de la península, dejando, diríamos, diferentes “grados de aculturación ritual”<sup>19</sup>. Cual es la naturaleza de esta *ola*: ¿aculturación ritual? ¿influjo cultural?, ¿movimiento

de población? ¿movimiento de específicos personajes con determinados roles ceremoniales?

Hay aspectos comunes entre la evidencia de la Loma del Lomo y la Cultura de Cogotas I y, aunque las explicaciones de la evidencia arqueológica pueden ser diferentes o opuestas, merece la pena retenerlos: hablamos de la presencia de desechos humanos en los hoyos y de las posibles deposiciones secundarias en enterramientos múltiples<sup>20</sup>. También hay que resaltar, en el análisis de la evidencia funeraria del yacimiento de la Loma del Lomo (concretamente al abordar el hoyo 12E-2), el uso de la *analogía*. Aquí, el autor establece, cuidando mucho de las formas, una relación entre tres elementos de la sepultura – cerdo, semillas y el propio hoyo – con elementos intervinientes en rituales de fertilidad agrícola en la Grecia clásica y Roma, así como en la Europa del Norte (utilizando fuentes etnográficas del

---

17 Valiente Malla, J. 1992. *La Loma del Lomo II. Cogolludo (Guadalajara)*. Patrimonio Histórico-Arqueología, Castilla-La Mancha, Toledo, 221.

18 Valiente Malla, J. 1992. *La Loma del Lomo II. Cogolludo (Guadalajara)*. Patrimonio Histórico-Arqueología, Castilla-La Mancha, Toledo, 221.

19 Valiente Malla, J. 1992. *La Loma del Lomo II. Cogolludo (Guadalajara)*. Patrimonio Histórico-Arqueología, Castilla-La Mancha, Toledo, 221.

---

20 Según Valiente Malla se da deposición secundaria pero no hay indicios que ello responda a un tipo específico de ritual funerario: se trataría, en este caso, más bien de que los hoyos del poblado eran utilizados en ocasiones, lo que implica que eran vaciados de su contenido anterior con vistas a ponerlos nuevamente en uso; no se puede hablar entonces de *intencionalidad* en las deposiciones secundarias de restos humanos porque el relleno de los hoyos que contenían los restos humanos no era “arrojado al barranco” sino que se depositaba en hoyos distintos a esta función.

antropólogo británico J. Frazer) y en yacimientos arqueológicos neolíticos (utilizando fuentes arqueológicas de Marija Gimbutas). De unas antiquísimas concepciones procederían tanto los ritos de fertilidad agraria del mundo clásico como los de la Loma del Lomo.

Volviendo a las investigaciones sobre Cogotas I, algunos autores<sup>21</sup> intentaron mejorar la definición de la evidencia funeraria introduciendo algunas novedades interpretativas como la de la exposición de algunos cadáveres; además, se iba precisando la noción de *continuidad funeraria* con las etapas culturales anteriores en varios rasgos, como por ejemplo el hecho de que no existía, tanto en la cultura de Cogotas I, como en las anteriores, un espacio reservado para los enterramientos, sino que se utilizaba el propio interno habitacional o la existencia del rito de la inhumación individual en fosa y el enterramiento de miembros del cuerpo seccionados, prácticas que ya se habían dado en el Calcolítico. Hay que destacar una novedad, es decir, la detección de la presencia de pequeños restos humanos

---

21 Blasco Bosqued, M. C. *et alii* 1993. El Hierro antiguo en el alto Tajo, *Madridrer Mitteilungen*, 39, 48-70.

integrando los conjuntos de basura; éstos serían meros desechos de cocina, aunque, tal vez, pudo haber habido procesos de limpieza de suelos como consecuencia de la *exposición* previa de los cadáveres al aire libre y la posterior dispersión de los huesos y su aparición en deposiciones secundarias. En este caso hay una cierta coincidencia con las posiciones de Valiente Malla en cuanto a la no intencionalidad en la deposición de restos humanos, pero se propone para estos restos un origen diferente: procederían de la limpieza de suelos de exposición de cadáveres y no del interior de hoyos reutilizados.

Una idea común subyace en los diferentes trabajos: dada la estructura formal de los yacimientos y también la influencia de otras áreas culturales, como El Argar o como el propio yacimiento de la Loma del Lomo, el de Cogotas I era visto como un caso más de inhumaciones en poblado, enterramientos en “fondos de cabaña”, así que muchas interpretaciones de la evidencia arqueológica se dirigían hacia una explicación de los enterramientos en dependencia del lugar de habitación. Frente a esa coincidencia general, hay que destacar una tentativa para cambiar la impostación general de la problemática relacionada

con las prácticas funerarias de Cogotas I que fue realizada por González-Tablas Sastre y Fano Martínez<sup>22</sup>.

Estos dos arqueólogos arrancan de ciertos problemas técnicos (parquedad y deficiente conservación de la evidencia arqueológica y pérdida de datos relevantes a causa de antiguos planteamientos poco científicos), pero señalan, en el mismo tiempo, el impacto que tienen las problemáticas teóricas en las investigaciones arqueológicas de este tipo. Aunque la muerte sea una de las cuestiones más íntimas del ser humano, se puede afirmar que “detrás de las evidencias arqueológicas se encuentra un comportamiento humano susceptible de ser interpretado, al menos en parte<sup>23</sup>. Esta interpretación no es sencilla, dado que la muerte puede ser vista como un simple acontecimiento individual, como algo que afecta al grupo de convivencia próximo al individuo que fallece, o bien como un acontecimiento de índole social, que afecta todo el colectivo humano de

referencia. Además, la muerte, como fenómeno, puede dar lugar a dos actitudes diferentes: una positiva, en la que la muerte trasciende más allá del propio fenómeno y, en consecuencia, todo aquello que rodea al acontecimiento se orienta hacia esta trascendencia; y otra actitud, negativa, en la que el muerto no trasciende, terminándose la existencia del individuo tanto en lo físico, como en lo espiritual, en el momento de su muerte. En consecuencia, esta muerte significará una ruptura con el mundo de los vivos, ruptura que puede quedar reflejada en actos globales que giran en torno a la muerte (ritos y tratamientos del cadáver)<sup>24</sup>.

En la variabilidad del rito pueden, además, incidir factores culturales, étnicos, sociales e, incluso, económicos y puede darse heterogeneidad si dentro un ambiente cultural concreto no existe una definición clara del rito. En las aproximaciones hasta ahora presentadas ha predominado el carácter de *exclusividad* de cara rito: inhumador, incinerador, o “sin cadáver”. Lo fundamental, en la propuesta de González-Tablas Sastre y de Fano Martínez,

---

22 Gonzalez-Tablas Sastre, F. J. y Fano Martínez, M. A. 1994. El fenómeno de la muerte en Cogotas I: una propuesta metodológica, *Zephyrus*, XLVII, 93-103.

23 Gonzalez-Tablas Sastre, F. J. y Fano Martínez, M. A. 1994. El fenómeno de la muerte en Cogotas I: una propuesta metodológica, *Zephyrus*, XLVII, 93.

---

24 Gonzalez-Tablas Sastre, F. J. y Fano Martínez, M. A. 1994. El fenómeno de la muerte en Cogotas I: una propuesta metodológica, *Zephyrus*, XLVII, 95.



es que los autores niegan la función habitacional de los yacimientos de hoyos<sup>25</sup>, y los relacionan, más bien, con el *hecho funerario*; así pues, no estaríamos ante los enterramientos dependientes de supuestas estructuras habitacionales (los hoyos y los “fondos de cabaña”), sino que estas estructuras dependerían de las sepulturas, o cobrarían sentido por la presencia de aquellas.

Al abordar la relación de los hoyos con los enterramientos, González-Tablas Sastre y Fano Martínez consideran difícil aceptar una vinculación formal y espacial tan estrecha entre depósitos con finalidades tan diferentes, es decir, una finalidad doméstico/habitacional y una funeraria: no tendría sentido, en los yacimientos de Cogotas I, la presencia simultánea, e incluso mezclada, de un espacio habitacional y un espacio funerario (¿sagrado?), porque esto reflejaría, según los autores, una absoluta carencia de valoración de los espacios. Siguiendo esta línea interpretativa, habría que descartar la visión de los campos de hoyos como áreas habitacionales e inclinarse, más bien, por

---

25 Acerca de los hoyos y silos, véanse también: Díaz, Galán y Meseguer 1988; Martínez Navarrete 1988 y Bellido Blanco 1996.

una explicación relacionada con actividades rituales. Sin embargo, no quedaría bien justificada la separación conceptual y formal que establecen los autores entre espacio doméstico y espacio funerario/sagrado, división que contradice numerosas observaciones antropológicas e interpretaciones arqueológicas. Esta división de actividades entre domésticas y rituales, y la correlativa división del espacio, bien clara en nuestra mentalidad ¿podemos suponerla en los individuos de la Edad del Bronce de la cultura arqueológica de Cogotas I?

Todavía a mitad de los años '90, la falta de datos parece ser el obstáculo mayor para avanzar en el conocimiento del mundo funerario de Cogotas I; falta que convertiría en “desalentador” el análisis de las sepulturas de esta facies arqueológica en cuanto a una posible lectura social de sus testimonios “como no sea que queremos ver en la excepcionalidad de los yacimientos funerarios una restricción del derecho a acceder a las tumbas a sólo unos pocos individuos, particularmente pudientes, de la sociedad<sup>26</sup>.”

---

26 Delibes de Castro, G. *et alii* 1995. Panorama arqueológico de la Edad del Hierro en el Duero Medio, en G. Delibes de Castro, F. Romero Carnicero y A.

En su publicación acerca de los fenómenos funerarios en la prehistoria peninsular, Ruiz Zapatero y Lorrio dibujan cuatro grandes “provincias funerarias” a finales de la Edad del Bronce en la España norte y central (Ruiz Zapatero y Lorrio 1995, 225): junto a la provincia del Noroeste y la región cantábrica (Bronce Atlántico), a la región vasco-pirenaica (“Círculos de piedras” y a la del Noreste peninsular “Campo de urnas”), estaría la de la Meseta, siendo el ritual funerario de Cogotas I uno de los aspectos más oscuros del Bronce Final, por la rareza de los enterramientos hasta entonces descubiertos. Los autores también coinciden en la idea, antes apuntada, de que, dado el bajo porcentaje de los individuos enterrados respecto a las estructuras encontradas, hubiese existido, entre las comunidades de la facies de Cogotas I, algún tipo de *muerte especial* que hubiese conducido a un tratamiento funerario específico y minoritario (es decir, la inhumación), y se preguntan como se enterraban los muertos “normales”. Para Ruiz Zapatero y Lorrio sería el tratamiento funerario habitual el que no ha dejado huellas arqueológicas

---

Morales Muñiz (eds.) *Arqueología y Medio Ambiente. El primer milenio a. C. en el Duero Medio*. Junta de Castilla y León, Valladolid, 57.

reconocibles, mientras que lo arqueológicamente reconocible (las prácticas de inhumación) sería precisamente lo no habitual. La rareza de hallazgos funerarios sería justificada gracias a la *movilidad* de las comunidades de la facies arqueológica cogotiense, hecho que hizo difícil la existencia de áreas funerarias con numerosas tumbas<sup>27</sup>. Además, los dos arqueólogos subrayan la *diversidad* como rasgo peculiar del ritual funerario de Cogotas I (inhumación en fosa, en hoyo o pozo, en cuevas, en megalitos) y siguiendo el estudio anterior de Esparza, ponen en relación esta heterogeneidad a la diversidad de *tradiciones* culturales que conforman el grupo cogoteño.

En 1997 Blasco Bosqued volvió a trazar un análisis de conjunto de las manifestaciones funerarias de la Edad del Bronce en la Meseta todavía compartiendo la opinión según la cual esas manifestaciones funeraria tendrían una “doble naturaleza”, es decir, a la pauta general de la inhumación individual se sumarían unas variantes significativas por lo que se refiere a las

---

<sup>27</sup> Ruiz Zapatero, G. y Lorrio, A. J. 1995. La muerte en el norte peninsular durante el primer milenio a. C., en R. Fabregas, F. Pérez y C. Fernández (coords.) *Arqueología da morte na Península Iberica desde as orixes ata o Medievo*. Concello de Xinzo de Limia, Xinzo de Limia, 126.

estructuras específicas y a los lugares de enterramiento; además, según la línea interpretativa seguida en aquel trabajo, parece existir una relación directa entre práctica de la inhumación y ritual, como si la noción de ritual se redujese al aspecto formal de la deposición del cadáver (y sin tener en cuenta al posible abanico de acciones que no han dejado rastro en la evidencia arqueológica contemporánea).

Ciertos detalles parecen consolidarse: una relativa, aunque poco explicable, *selección* de los cuerpos a enterrar<sup>28</sup>; el fenómeno de la *ocultación*, no sólo por quedar los muertos englobados en el espacio doméstico (en los casos que se interpreten los hoyos bajo este punto de vista), sino porque “incluso se eliminaban las señalizaciones, al menos realizadas con materiales inorgánicos”<sup>29</sup>; el *enrarecimiento* de las prácticas funerarias a partir de la fase

Protocogotas y que se acelera durante la fase final de la Edad del Bronce<sup>30</sup>.

Una notable publicación, siempre del mismo año<sup>31</sup>, en parte crítica hacia el artículo de González-Tablas Sastre y Martínez Fano, presenta un intento de enfocar la problemática bajo una perspectiva procesual y marxista.

Hay en este trabajo posiciones interpretativas nuevas; así, al abordar la posible *exposición* de los cadáveres, Díaz del Río se inclina por una *manipulación post-mortem*: “respecto a la manipulación de los cadáveres parece que en ocasiones los individuos fueron atados o amortajados de tal forma que conservaron una serie de posiciones aparentemente forzadas. Todo ello sugiere que antes de la deposición y tras el rigor mortis, los cadáveres eran manipulados de diversas formas<sup>32</sup>. El autor también se pronuncia acerca de la controvertida relación

---

28 “Queda sin resolver también quienes y por qué recibieron sepultura ya que lo que sí parece claro es que este tratamiento [la inhumación] fue sólo patrimonio de unos pocos” (Blasco Bosqued, M. C. 1997). Manifestaciones funerarias de la Edad del Bronce en la Meseta, *Saguntum*, 30, 176).

29 Blasco Bosqued, M. C. 1997. Manifestaciones funerarias de la Edad del Bronce en la Meseta, *Saguntum*, 30, 181.

---

30 Blasco Bosqued, M. C. 1997. Manifestaciones funerarias de la Edad del Bronce en la Meseta, *Saguntum*, 30, 188.

31 Díaz-del- Río Español, P. *et alii* 1997. Paisajes agrarios prehistóricos en la meseta peninsular: el caso de “Las Matillas” (Alcalá de Henares, Madrid), *Trabajos de Prehistoria*, 54, 2, 93-111.

32 Díaz-del- Río Español, P. *et alii* 1997. Paisajes agrarios prehistóricos en la meseta peninsular: el caso de “Las Matillas” (Alcalá de Henares, Madrid), *Trabajos de Prehistoria*, 54, 2, 155.

espacio doméstico/ espacio funerario: la *invisibilización* de los difuntos es contemplada como algo característico de unas sociedades en las que “no debió existir frontera entre lo funcional-doméstico y lo ritual” y en las que probablemente “el trabajo productivo es vivido y pensado por ellos como una actividad en la que la magia y la técnica resultan indisociablemente necesarias<sup>33</sup>. Como puede verse, tenemos un intento de “reconciliación” entre sagrado y profano, entre ritual y doméstico, y un elegante intento de borrar el supuesto surco existente entre ambos tipos de manifestaciones.

Con una perspectiva de gran amplitud, Díaz del Río vincula las dos pautas diferentes del registro funerario del III y II milenio a. C a las cambiantes *relaciones sociales de producción*: el registro funerario Neolítico Final/Calcolítico se caracterizaba por la práctica de la inhumación colectiva secundaria en contextos naturales, estrategia que sugiere un interés por excluir a la muerte del contexto doméstico, lo que se asocia a formaciones

sociales *igualitarias* en las que dominan unas relaciones de producción que tienden a minimizar la importancia de la unidad doméstica frente a la alta valoración del colectivo social. En cambio, en la Edad del Bronce se asiste a un creciente desarrollo de la inhumación primaria individual y a la introducción de restos humanos en contextos domésticos, probablemente tras las primeras modificaciones sustanciales en el ámbito productivo. Eso sí, en las inhumaciones del Bronce pleno o Protocogotas estarían ausentes todavía las estructuras específicamente creadas para la inhumación, por lo cual, “desde una perspectiva procesual, enfocada a la determinación de las diferencias sociales entre los inhumados, la única variabilidad funeraria analizable es la diversidad de los valores amortizados y la propia condición del individuo (sexo y grupo de edad)”<sup>34</sup>.

Otro elemento de contraste observado por el autor es que, si durante la etapa Neolítico Final/Calcolítico las inhumaciones se caracterizaban por la presencia de al menos un elemento

---

33 Díaz-del- Río Español, P. *et alii* 1997. Paisajes agrarios prehistóricos en la meseta peninsular: el caso de “Las Matillas” (Alcalá de Henares, Madrid), *Trabajos de Prehistoria*, 54, 2, 157.

---

34 Díaz-del- Río Español, P. *et alii* 1997. Paisajes agrarios prehistóricos en la meseta peninsular: el caso de “Las Matillas” (Alcalá de Henares, Madrid), *Trabajos de Prehistoria*, 54, 2, 162.

cerámico completo y en su caso por la colocación de algún elemento metálico, en cambio, durante la Edad del Bronce las inhumaciones carecen de elementos metálicos e incluso cerámicos, por lo que el autor entiende que detrás de esta evolución de patrones funerarios existiría una lógica histórica asociada al desarrollo de las relaciones de producción y reproducción social. En definitiva, si en el Calcolítico se dieron las primeras manifestaciones de individualidad y de la posibilidad de ciertos individuos de ganar una posición distinguida, en la Edad del Bronce parece darse el desarrollo de la unidad doméstica como conjunto de producción relativamente autónomo; en estos momentos los individuos infantiles se convierten en clave social para la reproducción de fuerza de trabajo.

Desde luego hay una creciente importancia de la unidad doméstica hasta el punto que se puede hablar de una *domesticación de la muerte* en su sentido más etimológico: “los restos de los antepasados pasan a formar parte del conjunto doméstico de las unidades de habitación y sus espacios productivos, ya sea mediante la presencia 'residual' en el registro

estratigráfico, ya sea por su 'ritualización' mediante la introducción de partes o del total del cuerpo en los silos subterráneos amortizados. Esto sugiere que el aspecto más relevante del ritual no es tanto su carácter primario o secundario, como su asociación directa con un espacio habitacional productivo<sup>35</sup>.

En un trabajo más reciente, donde se analizan las problemáticas asociadas a la transición Cogotas I/Soto de Medinilla, es decir, Edad del Bronce/Edad del Hierro en la submeseta norte, Delibes de Castro<sup>36</sup> ha vuelto sobre el tema de lo funerario. En esta ocasión el objetivo del análisis es el cambio de ambas fases culturales en el terreno de la religiosidad y del ritual, de la que podríamos definir “arqueología del culto”<sup>37</sup>. En su aproximación al ámbito ritual, propicio para el análisis de

---

35 Díaz-del- Río Español, P. *et alii* 1997. Paisajes agrarios prehistóricos en la meseta peninsular: el caso de “Las Matillas” (Alcalá de Henares, Madrid), *Trabajos de Prehistoria*, 54, 2, 192.

36 Delibes de Castro, G. 2001. Del Bronce al Hierro en el valle medio del Duero: una valoración del límite Cogotas I-Soto de Medinilla a partir de las manifestaciones de culto, *Zephyrus*, 53-54, 193-309.

37 Delibes de Castro, G. 2001. Del Bronce al Hierro en el valle medio del Duero: una valoración del límite Cogotas I-Soto de Medinilla a partir de las manifestaciones de culto, *Zephyrus*, 53-54, 297.

fenómenos de larga duración y de cambio cultural, el autor entiende, como otros ya habían sugerido, que en el hecho funerario hay dos aspectos bien diferentes: un componente “burocrático” - en todo enterramiento se da la necesidad de desembarazarse del cuerpo de los difuntos y de excluirlos del ámbito de los vivos por razones sanitarias y polifacéticas – y una dimensión religiosa y ceremonial, bajo la forma de unos ritos de paso que están llamados a propiciar el cambio de estado del fallecido<sup>38</sup>. La forma del enterramiento está condicionada por ambos factores sin que resulte fácil al arqueólogo precisar el porcentaje que hay en ello de “burocracia” y de ritual. También en este trabajo se destaca la posible práctica de la *selección social* de los cuerpos en el momento del enterramiento pero, en última instancia, se remite al carácter transitorio de los poblados para justificar la inexistencia de verdaderos cementerios<sup>39</sup>.

---

38 Delibes de Castro, G. 2001. Del Bronce al Hierro en el valle medio del Duero: una valoración del límite Cogotas I-Soto de Medinilla a partir de las manifestaciones de culto, *Zephyrus*, 53-54, 303.

39 Delibes de Castro, G. 2001. Del Bronce al Hierro en el valle medio del Duero: una valoración del límite Cogotas I-Soto de Medinilla a partir de las manifestaciones de culto, *Zephyrus*, 53-54, 304.

Un trabajo importante para la investigación del mundo funerario en el área de la Meseta en la prehistoria reciente es la obra de Macarro Rodríguez<sup>40</sup>, que arroja nueva luz sobre los hechos funerarios y aporta originales enfoques a los intentos de explicación de los factores que intervienen en los acontecimientos funerarios. En este análisis es visible la ampliación del abanico de perspectivas que nos presenta el autor con relación a los trabajos previos. El primer paso fundamental que Macarro Rodríguez da en su análisis es destacar la “pobreza interpretativa” que hasta entonces había presidido muchas investigaciones, de la que derivaría el “primer gran error”, esto es, que “la concepción de los asentamientos como simples ‘campos de silos’ o ‘basureros’ [...] no deja de presentarse como una visión un tanto *deshumanizada* de los yacimientos” y configuraría una peligrosa premisa interpretativa ya que supone

---

40 Macarro Rodríguez, J. A. 2002. *Alcalá prehistórica. El poblado de la Edad del Bronce de “La Dehesa”*. Fundación Colegio del Rey, Ayuntamiento de Alcalá de Henares, Alcalá de Henares.

“una rotunda negación del desarrollo en ellos de una gran mayoría de las manifestaciones humanas”<sup>41</sup>.

El autor intenta matizar el concepto de *necrópolis* aplicado a este tipo de yacimientos: en nuestro caso el término debería entenderse no tanto como “la ciudad de los muertos”, sino, más bien, como “un lugar en el que se entierran los muertos”, pues esta última definición se adapta mejor a la multiplicidad de espacios y a la diversidad de condiciones que se verifican en la evidencia arqueológica. Esta variedad espacial y formal respondería, según Macarro Rodríguez a la suma de dos factores: la *tradición* de una comunidad y el *contacto* entre sus integrantes. Aunque la investigación de Macarro Rodríguez aporta un amplio abanico de posibilidades interpretativas – siguiendo al antropólogo B. Malinowsly recoge prácticas de descarnación, selección de huesos, cráneos aislados, antropofagía, etc. - aplicables al análisis de los aspectos funerarios de la Edad del Cobre y de la Edad del Bronce en la

Meseta, su enfoque parece quedarse en una visión limitada del hecho ritual, que no se diferencia mucho de la existente bibliografía previa. El ritual es visto todavía como *repetición* y su identificación arqueológica se basa sobre constantes de repetitividad<sup>42</sup>. Se intenta una diferenciación entre *rito* y *ritual* identificando el primero como “costumbre o ceremonia” y definiendo el segundo como “el conjunto de ritos de una religión o iglesia”. Esta dicotomía nos parece demasiado forzosa y dudamos de su aplicabilidad interpretativa a comunidades prehistóricas donde es imposible hablar de una “iglesia” y teniendo en cuenta, además, que la “religión” es un concepto que nosotros aplicamos a las comunidades prehistóricas comenzando justo desde las huellas arqueológicas de hipotéticos rituales. El autor sigue identificando el rito como algo simbólico, imaginario, “no real”, como una forma de comunicación entre los vivos y los muertos.

---

41 Macarro Rodríguez, J. A. 2002. *Alcalá prehistórica. El poblado de la Edad del Bronce de “La Dehesa”*. Fundación Colegio del Rey, Ayuntamiento de Alcalá de Henares, Alcalá de Henares, 90.

---

42 Macarro Rodríguez, J. A. 2002. *Alcalá prehistórica. El poblado de la Edad del Bronce de “La Dehesa”*. Fundación Colegio del Rey, Ayuntamiento de Alcalá de Henares, Alcalá de Henares, 89.

Nosotros entendemos, sin embargo, el ritual como algo *real*, no imaginado sino vivido, como algo que actúa con fuerza en la vida de una comunidad prehistórica: más bien que comunicación el ritual es actuación real, es *performance*.

### **3. Consideraciones generales. Ritualización y el poder de los muertos**

Según la arqueóloga J. Brück<sup>43</sup> la idea de *ritual* como categoría distinta de la de *práctica* no es un elemento presente en todas las sociedades; antes bien, el aislamiento del *hecho ritual* está basado en patrones de comportamiento humano y formas de conocimiento que son peculiares de la sociedad contemporánea. Tal aislamiento es debido, en parte, a la separación entre Estado e Iglesia producida en los últimos siglos de la historia europea, y también se relaciona con la concepción racionalista e ilustrada que considera la lógica científica como única forma válida de conocer el mundo, concepción que descansa, en buena medida, sobre patrones cartesianos que describen el Universo en

---

<sup>43</sup> Brück, J. 1999. Ritual and rationality: some problems of interpretation in european archaeology, *European Journal of Archaeology*, 2, 3, 313-344.

términos dualistas, como cultura-naturaleza, mente-cuerpo, sujeto-objeto y a los que ahora se añadirían las dicotomías ritual-secular, racional-irracional, “nosotros”-“ellos”... Según este punto de vista, dado que el mundo occidental contemporáneo favorece, por así decirlo, las relaciones mecánicas entre causa y efecto, inhibiendo otros puntos de vista, los arqueólogos habrían fallado al ignorar la naturaleza, en esencia *práctica*, de la acción ritual. Podríamos decir que muchos rituales existen (y han existido en la prehistoria) para lograr un cambio *substancial* de las condiciones materiales, mientras que otros proporcionarían a los individuos unos significados fundamentales para el conocimiento del mundo y de su propio estatus en el mundo. Por ejemplo, los practicantes de los cultos curativos y de los rituales de fertilidad esperan la *eficacia práctica* de estas acciones rituales<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Brück, J. 1999. Ritual and rationality: some problems of interpretation in european archaeology, *European Journal of Archaeology*, 2, 3, 320.



También Richard Bradley<sup>45</sup> coincide en señalar que en las investigaciones sobre la Europa prehistórica los arqueólogos han marcado la división *vida cotidiana – ritos* siguiendo bases esencialmente intuitivas e influenciados por su propia experiencia en un mundo cada vez más secularizado, un mundo en el que el ritual y las creencias religiosas quedan bastante al margen, hecho que ha llevado a la visión de la acción ritual como algo separado de la vida diaria. Bradley introdujo en la investigación arqueológica el concepto, tomado de la antropología, de *ritualización*: “is both a way of acting which reveals of the dominant concerns of society, and a process by which certain parts of life are selected and provided with an added emphasis<sup>46</sup>. Este proceso de *ritualización* es un proceso histórico.

Si la *ritualización* es un proceso por lo cual unas acciones ganan un mayor énfasis a través de formas particulares de *performance*, esto significa que cada empleo del ritual en un

campo concreto es un asunto de gradualidad: algunas transacciones pueden necesitar un grado más alto de formalidad que otras, y por esta razón los rituales pueden variar de una situación local, a veces personal, hasta implicar un número de individuos mayor; el ritual forma un *continuum*<sup>47</sup>. Según el estudio de Bradley, sería imposible e inútil buscar una línea fija de separación entre lugares sagrados y lugares no sagrados, pues esta división no existía en la prehistoria; hay que entender el ritual como un tipo de práctica, una *performance* definida por sus convenciones, más bien que una forma de comunicación; de esta forma resultaría más simple entender como en diferentes lugares y en distintas situaciones se puedan encontrar formas análogas de deposiciones. Una vez rechazada la idea de que el ritual tiene la única función de comunicar creencias religiosas, entonces no sería necesario separar este tipo de actividad de las actividades cotidianas y resultaría más simple entender como el ritual actúa en forma de estrategia social de una forma diferente.

---

45 Bradley, R. 2003. A life less ordinary: the ritualization of domestic sphere in late prehistoric Europe, *Cambridge Archaeological Journal*, 13, 1, 5-23.

46 Bradley, R. 2003. A life less ordinary: the ritualization of domestic sphere in late prehistoric Europe, *Cambridge Archaeological Journal*, 13, 1, 12.

---

47 Bradley, R. 2003. A life less ordinary: the ritualization of domestic sphere in late prehistoric Europe, *Cambridge Archaeological Journal*, 13, 1, 12.

Podríamos entender la *ritualización* como un conjunto de distintos niveles de actuaciones, de *preformances*, que subrayan un momento o un hecho o una persona en base a la importancia que se quiere otorgar al mismo hecho, momento o persona. Estos niveles de *ritualización*, de hecho, son parte de la vida cotidiana y no se ponen al margen de esta sino la fundamentan. La misma muerte es parte de la vida cotidiana de una comunidad y por esto puede presentar diferentes niveles de *ritualización*. Los hechos funerarios no serían eventos al margen de la sociedad, sino eventos que determinan, junto a otros, el carácter y las necesidades de la sociedad misma.

Los huesos humanos de los difuntos pueden ser utilizados, por la comunidades de la Edad del Bronce, como *metáfora* (Brück 1995, 246), es decir, como una forma para subrayar ciertas ideas, valores, acontecimientos, momentos sociales y para distinguir diferentes categorías de personas; de este modo, el papel de los restos humanos en la reproducción o renegociación de las relaciones sociales puede ser aprovechado. La “fuerza” de los muertos está en su representación de los antepasados y, por ello, en su poder de cohesión social, de perpetuación de la sociedad y

de sus valores. La invocación de los antepasados gracias a la utilización de los “recursos óseos” de los fallecidos durante las prácticas funerarias asegura la presencia de poderes positivos y el efectivo resultado de la operaciones de *ritualización*. Además, los contextos funerarios podrían estar en relación con contextos de fertilidad y regeneración, probablemente en un intento de negar la finalidad de la muerte y de reparación del daño inferido al sistema social a causa de la muerte de un individuo. La muerte es conceptualizada como un renacimiento en otro mundo.

Si la muerte es imaginada como fuente de vida, entonces los huesos humanos tienen una fuerte relación con el poder de renovación de la vida misma, así que quien controla el acceso a los huesos humanos y quien está en relación con ellos se encuentra en una posición social de poder<sup>48</sup>. La relación con los difuntos sería entonces una relación activa donde el poder de los muertos afectaría tanto quien actúa en las prácticas de *ritualización*, como el destinatario de dichas prácticas, ya sea una persona, viva o muerta, ya sea la comunidad o la renovación de

---

48 Brück, J. 1995. A place for the dead: the role of human remains in late Bronze Age Britain, *Proceeding of the Prehistoric Society*, 61, 262.

un acontecimiento social. La naturaleza polisémica de los restos óseos humanos, y también de los restos animales, permite la realización de diferentes prácticas en momentos y lugares determinados, permitiendo, de esta manera, a los “oficiantes” de gozar de una cierta libertad participativa; en las actuaciones de *ritualización* lo importante es la participación y el creer. Los muertos “actúan” con sus poderes en las relaciones de *liminalidad*, continuidad, identidad y renovación y estas relaciones pueden ser utilizadas por una comunidad para marcar una variedad de situaciones.

Tal vez, estos diferentes niveles de *ritualización* se puedan rastrear en la evidencia funeraria de la facies Cogotas I: las diferentes formas de inhumación y tratamiento de los restos humanos podrían estar en relación con distintos niveles de *ritualización*; actuaciones (representaciones, *performances*) más o menos intensas para subrayar diferentes momentos sociales, personas, acontecimientos, etc. La mayor o menor “consistencia” de un enterramiento (completo o parcial) podría estar en relación con el nivel de *ritualización* aplicado al ritual funerario en cada caso; este nivel de *ritualización* tal vez no responda directamente

al estatus de la persona inhumada, más bien se irían aplicando al difunto diferentes niveles de actuaciones funerarias. De esta forma, la relación no sería simplemente entre los participantes y el fallecido, sino sería una relación mucho más compleja entre diferentes esferas que se unen en el hecho funerario: relación entre familiares y fallecido, entre fallecido y sociedad, entre oficiante/s de la práctica funeraria, sociedad y fallecido, relación de los antepasados con el difunto y con la sociedad de los vivos, relación entre los actuantes, la práctica funeraria y el significado social del momento de la *performance*.

## BIBLIOGRAFÍA

BELLIDO BLANCO, A. (1996) *Los campos de hoyos: inicios de la economía agrícola en la Submeseta Norte*. Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Valladolid, Valladolid.

BLASCO BOSQUED, M. C. (1987) "El Bronce medio y final", *130 años de arqueología madrileña*. Dirección General de Patrimonio Cultural, Consejería de Cultura y Deportes, Madrid, págs. 82- 107.

BLASCO BOSQUED, M. C. (1997) "Manifestaciones funerarias de la Edad del Bronce en la Meseta", *Saguntum*, 30, págs. 173-190.

BLASCO BOSQUED, M. C. *et alii* (1993) "El Hierro antiguo en el alto Tajo", *Madrider Mitteilungen*, 39, págs. 48-70.

BRADLEY, R. (2003) "A life less ordinary: the ritualization of domestic sphere in late prehistoric Europe", *Cambridge Archaeological Journal*, 13, 1, págs. 5-23.

BRÜCK, J. (1995) "A place for the dead: the role of human remains in late Bronze Age Britain", *Proceeding of the Prehistoric Society*, 61, págs. 245-277.

BRÜCK, J. (1999) "Ritual and rationality: some problems of interpretation in european archaeology", *European Journal of Archaeology*, 2, 3, págs. 313-344.

DELIBES DE CASTRO, G. (1978) "Una inhumación triple de facies Cogotas I en San Román de la Hornija (Valladolid)", *Trabajos de Prehistoria*, 35, págs. 225-250.

DELIBES DE CASTRO, G. (2001) "Del Bronce al Hierro en el valle medio del Duero: una valoración del límite Cogotas I-Soto de Medinilla a partir de las manifestaciones de culto", *Zephyrus*, 53-54, págs. 193-309.

DELIBES DE CASTRO, G. y FERNÁNDEZ MIRANDA, M. (1987) "Aproximación a la cronología del grupo Cogotas I", *Zephyrus*, 39-40, págs. 17-30.

DELIBES DE CASTRO, G. *et alii* (1995) "Panorama arqueológico de la Edad del Hierro en el Duero Medio", en G. Delibes de Castro, F. Romero Carnicero y A. Morales Muñoz (eds.) *Arqueología y Medio Ambiente. El primer milenio a. C. en el Duero Medio*. Junta de Castilla y León, Valladolid, págs. 47-146.

DÍAS, M. A.; GALÁN, C. y MESEGUER, J. S. (1988) "El Bronce de La Mancha y su facies de "fondos de cabaña": la cueva de Estremera", *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha (Ciudad Real 1986)*, II. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, Toledo, págs. 329-333.

DÍAZ DEL RÍO-ESPAÑOL, P. *et alii* (1997) "Paisajes agrarios prehistóricos en la meseta peninsular: el caso de "Las Matillas" (Alcalá de Henares, Madrid), *Trabajos de Prehistoria*, 54, 2, págs. 93-211.

ESPARZA ARROYO, A. (1990) "Sobre el ritual funerario de Cogotas I", *Boletín del Seminario de estudios de Arte y Arqueología*, LVI, págs. 106-143.

FERNÁNDEZ-POSSE, M. D. (1987) "La cerámica decorada de Cogotas I", *Zephyrus*, 39-40, 231-237.

GARCÍA, J. L. (1976) "Contribución de la arqueología cultural de las sociedades "arcaicas" al estudio de la personalidad", en L. Cencillo (ed.) *Antropología Cultural. Factores psíquicos de la cultura*. Guadiana Publicaciones, Madrid, págs. 395-420.

GARCÍA GUAL, C. (2007) *Introducción a la mitología griega*. Alianza Editorial, Madrid.

GONZÁLEZ-TABLAS SASTRE, F. J. y FANO MARTÍNEZ, M. A. (1994) "El fenómeno de la muerte en Cogotas I: una propuesta metodológica", *Zephyrus*, XLVII, págs. 93-103.

HURTADO, V. (1990) "Manifestaciones rituales y religiosas en la Edad del Bronce", *Zephyrus*, XLIII, págs. 165-174.

MACARRO RODRÍGUEZ, J. A. (2002) *Alcalá prehistórica. El poblado de la Edad del Bronce de "La Dehesa"*. Fundación Colegio del Rey, Ayuntamiento de Alcalá de Henares, Alcalá de Henares.

MARTÍNEZ NAVARRETE, M. I. (1987) "Los primeros periodos metalúrgicos", en *130 años de arqueología madrileña*. Dirección General de Patrimonio Cultural, Consejería de Cultura y Deportes, Madrid, págs. 58-81.

MARTÍNEZ NAVARRETE, M. I. (1988) *La Edad del Bronce en la submeseta suroriental: una visión crítica*. Colección de Tesis Doctorales, 191/88, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

PEREIRA SIESO, J. (1991) "El mundo funerario durante la protohistoria en la Península Ibérica", en D. Vaquerizo Gil (coord.) *Arqueología de la muerte: metodología y perspectivas actuales*. Diputación provincial de Córdoba, Córdoba, págs. 115-204.

RUIZ ZAPATERO, G. y LORRIO, A. J. (1995) "La muerte en el norte peninsular durante el primer milenio a. C.", en R. Fábregas, F. Pérez y C Fernández (coords.) *Arqueología da morte na Península Iberica desde as orixes ata o Medievo*. Concello de Xinzo de Limia, Xinzo de Limia, págs. 95-126.

VALIENTE MALLA, J. (1992) *La Loma del Lomo II. Cogolludo (Guadalajara)*. Patrimonio Histórico-Arqueología, Castilla-La Mancha, Toledo.

VALIENTE MALLA, J. (1993) “Un rito de fertilidad agraria de la Edad del Bronce en la Loma del Lomo (Cogolludo, Guadalajara)”, en J. Mangas y J. Alvar (eds.) *Homenaje a J. M. Blázquez*, I. Ediciones clásicas, Madrid, págs. 253-265.