

ARQUEOLOGÍA COGNITIVA Y MÁSCARAS PREHISTÓRICAS

COGNITIVE ARCHEOLOGY AND PREHISTORIC MASKS

Ladislao Castro*

RESUMEN:

Este artículo pretende exponer un estado de la cuestión y algunas reflexiones sobre la cuestión de la autoconciencia y las máscaras prehistóricas, entre la naturaleza y la cultura. Un enfoque cognitivo desde una perspectiva interdisciplinar, con el apoyo de referencias a los indicios y evidencias arqueológicas, argumentos de la primatología y etnología, se aborda una interpretación de la máscara como representación, atributo inseparable de la capacidad figurativa, del despliegue ceremonial, de la identidad y la conciencia humanas.

Palabras clave: Prehistoria, Arqueología Cognitiva, Antropología Cultural, Máscara.

ABSTRACT:

This article aims to present a State of the art and some reflections on the issue of self-consciousness and prehistoric masks, between nature and culture. A cognitive approach from an interdisciplinary perspective, supported by references to evidence and archaeological evidence, arguments of Primatology and Ethnology, deals with an interpretation of the mask as representation, attribute inseparable representational capacity, ceremonial display of identity and consciousness human.

Keywords: Prehistory, Cognitive Archaeology, Cultural Anthropology, Mask.

INTRODUCCIÓN

Este artículo pretende exponer de forma sintética un estado de la cuestión y sugerir y argumentar algunas reflexiones para profundizar en un ámbito que requiere de una proyección interdisciplinar: el auto-reconocimiento y la máscara desde la arqueología cognitiva. La cultura material, las prácticas culturales y la interacción social

juegan un papel determinante en la conformación de la mente humana a través del largo camino evolutivo. No puede seguir sosteniéndose la común distinción entre cuerpo físico y social (Malafouris 2008: 2002), entendiendo el primero dominio de las ciencias y el segundo de la arqueología y la antropología. La investigación en este campo necesita de la aproximación y colaboración entre arqueología, antropología y neurociencia, confluencia

* Universidad de Vigo castro@uvigo.es

que debe orientarse hacia una mejor comprensión del papel de la interrelación constitutiva de cerebros, cuerpos, cosas y prácticas culturales en la formación y evolución de las capacidades cognitivas humanas (Renfrew, Firth y Malafouris 2008: 1935-8). La neurociencia aporta una nueva aproximación para comprender el impacto recíproco entre la cultura y el cerebro humano (Malafouris 2010: 264), la marca de la evolución cognitiva humana no se basa en una creciente sofisticación o especialización de una mente modular, sino en una creciente flexibilidad representacional que integra los cambios plásticos de la arquitectura funcional del cerebro humano, mediatizados por la cultura y el medioambiente.

La experimentación interdisciplinar podría ayudarnos a entender no sólo el cuándo y dónde sino también el por qué y cómo de la fundación de la cognición humana. La arqueología aporta la evidencia de que *Homo sapiens* apareció en África, entre hace 100.000 y 200.000 años; la neurociencia puede indicarnos en qué lugar del cerebro humano se identifican las capacidades humanas modernas (lenguaje, capacidad simbólica, habilidad representacional, sentido de personalidad o individualidad, etc.) y las posibles redes neurológicas y mecanismos cognitivos que las sostienen. La arqueología cognitiva revela que muchos de los aspectos cruciales de la condición humana (símbolos, valor, religión,...) son de reciente aparición en el registro arqueológico y se pueden entender como productos emergentes de varias trayectorias de desarrollo cultural (Renfrew, Firth y Malafouris 2008); a partir de esta evidencia, Renfrew (2008) plantea *la paradoja de sapiens*: si la base biológica de nuestra especie se había establecido tal vez hace 200.000 años, entonces cómo explicar que los nuevos aspectos del comportamiento humano tardaran tanto en aparecer. Podría entonces pensarse que la fundación de la anatomía cerebral y biológica de *sapiens* sea sólo una parte de la historia.

La neurociencia ha demostrado que las capacidades básicas que apuntalan las habilidades sociales humanas son compartidas por nuestros parientes primates más cercanos. El desafío para la arqueología es explicar cómo las complejas sociedades humanas evolucionaron desde este modelo compartido de interacción social cara a cara. Un proceso clave fue la gradual incorporación de la cultura material dentro de las redes sociales en el curso de la evolución humana. Coward y Gamble (2008: 1969-1979) plantean tres procesos de larga duración en la evolución homínida –encefalización, diáspora humana global y sedentarismo/agricultura– para explicar cómo la transmisión de cultura material permitió la aparición de las

sociedades globales de hoy en día, aunque queda mucho por conocer respecto a los mecanismos cognitivos.

Investigaciones recientes están empezando a demostrar cómo el sistema de las neuronas espejo, que desempeñan una función clave en las capacidades cognitivas ligadas a la vida social (como la empatía y la imitación), participa en los mecanismos de transmisión cultural; la información necesaria para imitar actos e inferir las intenciones de otros está automáticamente ordenada en los sistemas de neuronas espejo en secuencias de acciones lógicamente encarriladas (Coward y Gamble 2008: 1972). Hipotéticamente cabe pensar que esto ocurre por redundancia (Gallese *et al* 2007: 137), por secuencias de acciones repetidamente experimentadas tal como están habitualmente ejecutadas u observadas en el entorno social. Tal vez, de modo semejante, las palabras hicieron acto de presencia en la comunicación tras la repetición recurrente de sonidos (Lull 2007: 79) referenciados a cosas o situaciones compartidas.

NATURALEZA Y AUTOCONCIENCIA

La existencia perenne de redes interdependientes de relaciones sociales supone que un primate sabe cuál es su lugar en el seno del grupo. Este conocimiento social de uno mismo se establece a lo largo de las interacciones y no implica en absoluto una forma elaborada de conciencia propia (Vauclair y Deputte 2004, 315). Una esencial propiedad humana es la de tener que adoptar una postura con respecto a sí mismo, una imagen, una fórmula de interpretación, una toma de posición respecto a sí mismo y a los demás, y una característica de la propia comunicación es la interacción entre la identidad asumida por el grupo y la afirmación de que la persona es, sin embargo, también individual (Gehlen 1980; Strathern 1981); a menudo los adornos personales (Castro 1988) llevan este bagaje de significados complementarios o contradictorios. La tendencia humana a considerar su propio ser, su conducta, su cuerpo, su modo de sentir y de engalanarse como arquetípico de lo humano, y a modelar sobre sí mismo la imagen del mundo que lo rodea, es algo que facilita y obstaculiza al mismo tiempo la percepción e interpretación de la realidad.

El rostro, espejo del alma en los humanos, elemento de reconocimiento en los simios, es una verdadera herramienta social que permite ser reconocido por los demás, quienes asimismo pueden detectar en la mirada y las mímicas faciales indicios que refuercen, refuten o confirmen el lenguaje. La paradoja consiste en que el propio

rostro es invisible para cada uno (Vauclair y Deputte 2004: 313). La representación, o tal vez la conciencia de su cuerpo, parece existir antes que la conciencia de uno mismo. Un ser humano empieza a reconocerse en el espejo y a desarrollar comportamientos imitativos y empáticos entre los 18 meses y los dos años, la misma edad en que comienza a hablar. En el ser humano, el acto de mirarse en un espejo suele propiciar toda una gama de comportamientos de autoarreglo: colocarse la ropa, peinarse, etc. De hecho, delante de un espejo intentamos adaptar nuestra apariencia física a una o varias imágenes mentales que tenemos de nosotros mismos (Anderson 2004: 373); es el ámbito de la autorrepresentación. G. Gallup (1991) describió reacciones parecidas en los chimpancés colocados ante un espejo. Los monos antropoides utilizaban su reflejo para explorar visual y táctilmente regiones del cuerpo invisibles en el tiempo normal, como el interior de la boca o la región anogenital (Gregory 1997). Comportamientos autodirigidos que llevan a suponer que los chimpancés, familiarizados con su reflejo durante varios días, se reconocían.

Se piensa que el reconocimiento de la propia imagen es un reflejo de la conciencia de uno mismo. En este juego de espejos, entre nuestros parientes, los chimpancés y los orangutanes son los únicos capaces de reconocerse (Anderson 1984: 81; 2004: 366). Pero como la conciencia ha surgido mucho antes de la invención del espejo, se especula sobre sus orígenes naturales. Los datos hablan a favor de la existencia de continuidad en los procesos cognitivos entre los primates y el hombre. Esta hipótesis se infiere en esencia de la existencia de sistemas de representación en todas las especies de primates estudiadas. Las investigaciones en etología muestran que las especies no humanas poseen algunos elementos relativos a la conciencia de uno mismo y el otro. Esta manera de abordar el problema de la conciencia en el mundo vivo descalifica la dicotomía entre el hombre y el animal.

Hay una correlación entre su imagen especular y la competencia para atribuir conocimientos. Si el reconocimiento de uno mismo es un indicio de la propia conciencia, esta capacidad de autorreflexión debería permitir atribuir estados psicológicos o emocionales a los otros (Vauclair y Deputte 2004: 320). El hecho de que el chimpancé se reconozca en el espejo y que sea capaz de realizar predicciones sobre los estados mentales de los otros parece confirmar esta hipótesis. En el hombre, la "atribución" a otro de estados mentales atañe a comportamientos variados como la creencia, la intencionalidad y la duda, pero también a la capacidad de comprender

cómo los objetos y los hechos aparecen ante el prójimo (Vauclair y Deputte 2004: 318); es decir, la comprensión desde el punto de vista que puede tener el otro de una situación. Hasta los 3 o 4 años los niños son incapaces de atribuir a los otros un conocimiento diferente al suyo. El desarrollo de la conciencia de uno mismo guarda relación con las ventajas de una inteligencia social elaborada y, de forma más precisa, (Anderson 2004: 377). con la capacidad de representarse los pensamientos e intenciones de los demás para predecir y controlar mejor sus comportamientos.

Al demostrar la existencia del reconocimiento de uno mismo en el chimpancé y su ausencia en los macacos, Gallup (1991) plantea la hipótesis de que hay una diferencia cualitativa fundamental entre los monos antropoides y los restantes primates no humanos referente a la capacidad de convertirse en objeto de la propia atención, que a su vez refleja la conciencia de uno mismo. Así, los humanos y sus parientes filogenéticos más cercanos poseerían una conciencia de sí mismos lo bastante bien integrada como para permitir el reconocimiento de su propia imagen. Nosotros percibimos el propio cuerpo como tal y simultáneamente como algo diferente a un cuerpo (Hutchins, 2008: 2014); parece haber una relación dinámica entre el cuerpo y los objetos culturalmente significativos.

Aunque la conciencia de uno mismo caracteriza a las especies más cercanas al hombre, esto no significa que dicha noción sea equivalente a la nuestra. Posiblemente nuestra especie es la única que sufre desdoblamiento de personalidad (Lull 2007: 60). La conciencia humana no se limita a las capacidades de elaborar una representación de sí mismo y a conocer sus propios pensamientos, así como los del otro. Nuestra conciencia de uno mismo supone además procesos de valoración: podemos sentirnos satisfechos o no de nuestras creencias, actitudes y comportamientos. "Reflexionamos sobre nuestro pasado y el cúmulo de conocimientos autobiográficos es central para la estabilidad de nuestra conciencia propia" (Anderson 2004: 393). Ahora bien, también es cierto que hay poca investigación sobre estos aspectos en primates no humanos.

La posibilidad de que los primates no humanos puedan ocuparse de prácticas culturales que semejan la apariencia de pensamiento simbólicamente mediatizado abre nuevas vías para el pensamiento sobre la coevolución de la cultura y los cerebros humanos (Hutchins 2008: 2011). Virtualmente todas las representaciones externas son producidas por y en prácticas culturales, que

incluyen las formas particulares de ver, oír, oler, sentir o percibir el mundo (Hutchins, 2008: 2012). Las prácticas culturales no son modelos culturales tradicionalmente construidos como representaciones estructurales incorporadas de conocimiento, sino más bien habilidades completamente incorporadas que organizan las interacciones de las personas con sus ambientes sociales y materiales.

Está ampliamente aceptado que con un aprendizaje extensivo de lenguaje algunos chimpancés enculturados son capaces de comportamiento mediatizado por símbolos. (Hutchins 2008: 2014), pero además algunas investigaciones argumentan (Thompson *et al.* 1997) que los chimpancés pueden hacer razonamientos por medio de símbolos sin previo aprendizaje de lenguaje. Pueden darse cambios cualitativos en los comportamientos de primates no humanos como consecuencia de alteraciones en una práctica cultural sin ningún cambio en la naturaleza del cerebro del animal. Preexiste la sensibilidad a las relaciones abstractas antes de ningún entrenamiento (Hutchins, 2008: 2018), pero los animales no pueden participar del juego de los símbolos y las representaciones; es decir, el paso de las representaciones de lo real a las representaciones de las representaciones.

La conciencia surge progresivamente en el mundo vivo como resultado de una marcha que parte del mundo de la percepción para evolucionar hacia el de la abstracción (Cyrułnik 2004: 462), surge en el curso de la vida de un ser humano, pero también en el transcurrir de la historia de la vida. La especie humana aparentemente representa a la naturaleza tomando conciencia de sí misma. Con nosotros, la materia ha logrado pensarse, “somos el objeto de materia que se piensa como sujeto de sí” (Lull 2007: 379). Pero frente a su conciencia del mundo, el hombre ha podido llegar a creer que es la conciencia del mundo; ahora bien, nuestra conciencia no nos revela más que una parte del mundo, y la búsqueda del atributo del hombre nos ha impedido tomar conciencia de ello. Antes que las palabras, los objetos nos enseñaron a tomar conciencia, a través de ellos se establece nuestra singular interrelación con la naturaleza. No obstante, nuestra percepción de la naturaleza es cambiante y engañosa. En palabras de E. Leach (1964), la naturaleza no es más que una retícula topológica superpuesta a un mundo continuo. La dicotomía naturaleza-cultura no sólo resulta inadecuada cuando tratamos de entender las realidades no occidentales, sino que además hay una creciente conciencia de que este tipo de dualismo no da cuenta acabada de la práctica efectiva de la ciencia moderna.

COMPORTAMIENTO TÉCNICO Y FIGURATIVO

La definición formal del comportamiento figurativo es una pretensión ardua y compleja. Lo que llamamos arte se inscribe en la comunicación humana, atañe a la dimensión perceptiva de la transformación del ambiente. Es una forma de ordenación del mundo, de instaurar unas coordenadas espacio-temporales. Con la figuración se establece una lucha contra el tiempo, intentando retenerlo, recuperarlo. Pero la figuración se fundamenta en un campo biológico común a todos los seres vivos (Leroi-Gourhan 1985), que es el de la percepción de los ritmos y de los valores.

Algunas formas de representaciones se pueden incluir en el concepto de representación derivado del modo de percepción humana. Dicha percepción se basa en programas genéticamente estables adquiridos a lo largo de la filogénesis: el ordenar, categorizar e interpretar, la búsqueda de regularidades y de orden en lo percibido (Gombrich 1980) y la automática compensación de las irregularidades son patrones o esquemas que contribuyen al reconocimiento de los objetos y que, por consiguiente, facilitan una rápida orientación. A través de los sentidos, los seres humanos nos impregnamos de sensaciones (Lull 2007: 26) que genéricamente obedecen a parámetros regulares y ordenados.

Muchos de estos patrones o esquema de referencia se forman sobre la base de experiencias de aprendizaje y como resultado de la percepción humana; otros son obviamente innatos. El reconocimiento de caras en las formas naturales encuentra su base en esta proyección. Como lo han demostrado los ensayos correspondientes, ya los lactantes reaccionan no solo ante una cara humana, sino también ante una representación muy simplificada de la misma hecha con círculos, puntos y rayas (Wunn 2012: 148). La tendencia humana innata a categorizar y esquematizar, combinada con los patrones de referencia fijados, da lugar a determinadas formas de expresión figurada en las personas cuyas actividades artísticas aún carecen de impregnación cultural. Así, los niños pequeños, cuando quieren representar a una persona, pintan el esquema de referencia conocido como “cara de la luna”. Precisamente estas representaciones humanas tan simplificadas son las que encontramos una y otra vez en las pinturas paleolíticas (Lorblanchet 1997: 63) y, por tanto, deben ser interpretadas como patrones de referencia.

Entre otras cosas, la facultad humana de figurar es fruto de la imaginación y depende de una tendencia de nuestra percepción que se denomina eidetismo, es decir,

la facultad de ver más allá, de ver lo que no está. Esta tendencia a proyectar visualmente las imágenes recientes o urgentes no es separable de lo que llamamos la imaginación simbólica. Nuestra percepción es activa, es una proyección eidética. El desarrollo de una aptitud cerebral para las representaciones transforma la percepción del mundo; no se trata de responder a una información, sino de inventar una estrategia susceptible de resolver un problema planteado por una disposición de imágenes, de informaciones sensoriales o de palabras. La aptitud para hacer signos con las cosas, para representar lo invisible, caracteriza el acceso a la abstracción y a la función semiótica. La conciencia de lo que no está ahí pero que está representado por una máscara, por ejemplo, con objeto de provocar una emoción aún más fuerte que la percepción de lo real; para realizar esta actividad intelectual casi mágica es necesario un cerebro capaz de descontextualizar el tiempo (de representarse el pasado y el futuro), un desarrollo psíquico que permita acceder a la conciencia de lo invisible, y una cultura que dé forma a un mundo del más allá.

Utensilios, lenguaje y creación figurada son tres aspectos contiguos del mismo proceso, derivan de la misma aptitud del hombre para reflejar la realidad bajo la forma de símbolos verbales, gestuales y figurativos. Confeccionar un bifaz buscando la simetría, marcar con estrías regulares un hueso, coleccionar conchas o fragmentos de cristal son indicios de una insaciable curiosidad o de una naciente inquietud estética. Dibujar, para hacerse entender mejor, el animal del cual se estudia la huella en el suelo, es uno de los caminos posibles del arte. Eso implica capacidades imaginativas, quizá modestas, pero específicamente humanas, que nos distinguen del animal. El arte, nuestra cualidad distintiva, existe desde que los seres humanos transforman la realidad mediante la imagen mental que de ella se hacen.

Los animales en los que la enseñanza de un lenguaje simbólico resulta más eficaz son también los que manipulan las herramientas con la mayor destreza (Lestel 2004: 355). La importancia creciente del aprendizaje técnico en la evolución neuropsicológica de las especies antropoides, en particular en el contexto de la utilización de herramientas, podría ser un elemento básico en los orígenes de la capacidad de auto-reconocimiento en los monos antropoides. Las señales de los póngidos, a diferencia del ámbito humano, cumplen un único objetivo: obtener el resultado tangible sobre un objeto o una acción (Vauclair y Deputte 2004: 323). El lenguaje humano, además de esta función instrumental, contribuye so-

bre todo a atraer el interés del otro sobre los objetos o los hechos porque estos objetos o hechos existen y es posible designarlos con palabras. Existen otros elementos de discontinuidad, además de los ligados al lenguaje; así hay que subrayar que las características de la estructura lingüística también se encuentran en el lenguaje de signos gestuales. De hecho, en esta forma de organización se basa el conjunto de las conductas relacionales humanas.

Cerebros humanos y tecnología, en la forma de instrumentos de piedra intencionadamente modificados, han evolucionado a la par en los últimos 2'6 millones de años (Renfrew, Firth y Malafouris 2008: 1935-8). Algunos estudios sugieren nuevas e importantes interacciones entre cerebro y cultura, que pueden ayudarnos a comprender por qué solo los humanos hemos desarrollado una cultura material extensiva y universal. La hipótesis de la coevolución que enlaza el origen del lenguaje y la fabricación de instrumentos (Stout *et al.* 2008) presenta resultados novedosos importantes que muestran como los circuitos que sostienen la fabricación de instrumentos se solapan con los circuitos del lenguaje, lo que sugiere que estos comportamientos comparten una base en el marco de las capacidades humanas y se refuerzan mutuamente. Además existen indicios (Frey 2008) de una posible red cerebral que participa en las representaciones tanto de la habilidad para usar herramientas como de los gestos comunicativos.

Para entender la espiral coevolutiva entre cerebro, cuerpo y cultura no es suficiente discernir la posible correlación causal que los cambios observados en un ámbito podrían suponer en los otros (Renfrew, Firth y Malafouris 2008: 1936). La naturaleza real de la relación entre ellos podría haber cambiado en el curso de la evolución humana. Read y van der Leeuw (2008) identifican dos fases principales en la espiral coevolutiva entre cerebro y cultura concernientes a la capacidad humana para la innovación tecnológica. En la primera fase es la biología, y en particular el funcionamiento limitado de la capacidad de memoria, la que fuerza el cambio tecnológico. Sin embargo, en la segunda fase, caracterizada por la explosión innovadora en la evolución de la tecnología de artefactos que observamos en los últimos 25.000 años, se establece una dinámica muy diferente entre humanos y mundo material.

Los artefactos no tienen mente por sí mismos, pero tampoco las personas (Coward y Gamble 2008: 1974), nuestros cerebros son un producto social. Personas y objetos están insertos en redes de acciones que son la base de nuestra capacidad para actuar en el mundo. Las

presiones selectivas y los mecanismos que nos inducen a la acción vienen determinados por las relaciones sociales que apuntalan nuestras geografías imaginarias y hacen nuestras mentes tan diferentes. Sin embargo, estas relaciones dependen no solo de las relaciones cara a cara, entre individuos, una estrategia básica de los primates, sino también de la activa incorporación de la cultura material en dichas relaciones.

Con la palabra se desborda la acción humana y se despliega el pensamiento y auto-reconocimiento, se fortalece la conciencia compartida. Somos seres empa-labrados, pero la palabra es también imagen y por tanto una forma de figuración, emocional y referencial (Cassirer 1963: 48), se inscribe en la imaginación sonora. Sin embargo, la realidad no es verbal. Heidegger (1958: 138) pensaba que la existencia humana es poética en su fundamento, entendida la esencia de la poesía como instauración del ser con la palabra; de modo que cuando la palabra llega a la esencia de las cosas, la existencia humana adquiere una relación firme y se establece en una razón de ser. Pero lo cierto es que la lengua es fruto de la relación material y, al nombrarla, ensancha el mundo y lo trasciende. Fueron los objetos los que hicieron necesaria la palabra (Lull 2007: 50). La fundación poética de la comunicación humana se establece con los objetos antes que con las palabras.

La evolución del lenguaje ha cambiado nuestra conciencia de uno mismo. Gracias a él podemos explicitar, calificar y elaborar muchos aspectos de esta conciencia para nosotros mismos y para otros individuos. Al abrirse un mundo todas las cosas adquieren su ritmo, su lejanía y su cercanía, su amplitud y estrechez. No obstante, el hombre posee la capacidad de “construir lenguajes en los cuales todo sentido puede ser expresado sin tener una idea de cómo y qué significa cada palabra. Lo mismo que uno habla sin saber cómo se han producido los sonidos singulares” (Wittgenstein, 1980: 69). Así como el lenguaje en todas sus formas, es el instrumento capaz de retener el sentido de la existencia transcurrida (Lull 2007: 38), los objetos son los instrumentos capaces de manifestarlo.

Diversos autores han planteado la idea de que el primer arte es la expresión de la aparición de la conciencia humana; no sólo una conciencia primaria, sino una conciencia superior. En esta línea, Lewis-Williams (2005: 296-7) aborda la explicación de la idea de lo sobrenatural a partir del estudio de los procesos neurobiológicos del cerebro humano y llega a postular que los elementos esenciales de la religión están instalados en el cerebro. En su interpretación considera que el componente prag-

mático de la religión está estrechamente vinculado con los estados emocionales y los estados alterados de conciencia que, para quienes participan de ellos, verifican la existencia de entidades espirituales que hacen que sucedan las cosas. Todas las religiones tienen un componente extático, y todas incluyen la alteración de la conciencia humana en cierto grado mediante la oración, la meditación, la máscara, la danza, el canto y muchas otras técnicas que incluyen ritualizaciones y objetos rituales.

La arqueología del pensamiento debe integrar el estudio de la arqueología de la religión, que no debe entenderse como una dimensión o entidad separada o un subsistema de la sociedad (Renfrew 1994: 47). En la noción de religión hay un hecho central y es la existencia de un sistema de creencias compartido, que no se limita a las creencias filosóficas generales acerca del mundo o de cómo funciona, sino también a un ámbito de transcendencia. Desde la perspectiva antropológica (Bloch 2008), a diferencia de otros animales sociales, la sociabilidad humana tiene tanto elementos transaccionales como transcendentales. Lo que hace posible este elemento transcendental y por extensión el fenómeno de la religión es la capacidad para imaginar. Las identidades colectivas proceden de la búsqueda de un “en sí” exterior que transporta a los individuos a una supuesta entidad de mayor rango sensible (Lull 2007: 353), a la vez que esos códigos simbólicos compartidos aseguran la presencia misma de la trascendencia (Durand 1968: 39) en el seno del misterio personal. Aparentemente la trascendencia, el éxtasis son resultado del desbordamiento entre circuitos neuronales del cerebro a través de la conducción rítmica visual, auditiva o táctil, meditación, estimulación olfativa, ayuno, etc. La creencia en seres no físicos, a menudo representados por máscaras, es otra característica común de las ideologías religiosas, Boyer (1994) además enuncia otros tres caracteres recurrentes en el conjunto de las religiones: el primero es que muchas sociedades asumen que un componente no físico de una persona puede sobrevivir después de la muerte y permanecer como un ser con creencias y deseos; el segundo es que está muy asumido que algunas personas en una sociedad son apropiadas para recibir inspiración directa o mensajes de agentes sobrenaturales, como dioses o espíritus; el tercero es que está ampliamente asumido que celebrando ciertos rituales en un modo determinado pueden conseguirse cambios en el mundo natural. Otro aspecto social muy importante en la mayoría de las religiones es que el sistema de creencias, además de relacionarse con lo sobrenatural,

está inevitablemente vinculado de alguna forma con la realidad social de la cultura. El pensamiento es producido socialmente. Las construcciones sociales y simbólicas con una clara base material, como las nociones de valor y propiedad (Renfrew 2008), son cimientos esenciales de la interacción social. La relación social propone objetos, que son hechos sociales cuya presencia transforma y organiza el mundo, establece los significados, reconduce nuestras percepciones y guía nuestros gestos (Lull 2007: 45). Las cosas propician sensaciones, percepciones y sentimientos compartidos que se materializan en objetos tangibles que no se agotan en la inmediatez de su uso. Los objetos concretan la realidad humana, aplican lo pensado, materializan las ideas y conforman el trabajo acumulado de toda la sociedad, se manifiestan ante nosotros como fósiles de conocimiento, impiden que perdamos la memoria, pautan el avance de la razón; hacer cosas hace el pensamiento (Lull 2007: 368). Los objetos son fuerza motriz, síntesis y materialización de las relaciones sociales. Desde la perspectiva arqueológica, las interacciones sociales dependen no sólo de las relaciones cara a cara entre individuos sino también de la activa incorporación de cultura material.

CULTURA, SÍMBOLOS Y MÁSCARAS

La conducta humana es simbólica y, a la vez, el símbolo es origen y base de la conducta humana, somos animales simbólicos, naturalmente culturales, criaturas insertas en tramas de significación (Geertz 1988), en elaborados sistemas de clasificación cuyas unidades son símbolos (LeCron Foster 1994: 366). El símbolo es el universo de la humanidad, todas las culturas nacen del uso de símbolos y son perpetuadas por tal uso. El simbolismo implica el uso de formas o de imágenes constituidas como signos de ideas o de cosas suprasensibles, y del que el lenguaje es simplemente un caso particular (Douglas 1978). La palabra no puede tener otra función ni otra razón de ser que la de simbolizar la idea, es decir, dar de ella, en la medida de lo posible, una representación sensible, por lo demás puramente analógica. Kant, en sus *Prolegómena* (1954), decía que todo nuestro pensamiento sobre las cosas últimas sólo se puede hacer por medio de “analogías”. La conciencia surge progresivamente en el mundo vivo como resultado de una marcha que parte del mundo de la percepción para evolucionar hacia el de la abstracción. Para expresar esa marcha o ascenso hacia la abstracción, Pierce (1932) distinguía entre el indicio, el icono y el símbolo, como etapas para ilustrar la fun-

dación del comportamiento simbólico, la capacidad para representar objetos, personas y conceptos abstractos con símbolos arbitrarios, vocales, visuales o sonoros, y de materializar esos símbolos en la práctica cultural.

Para fundar y desarrollar el pensamiento humano es necesario saber cómo sentir las cosas y para ello se requieren las imágenes públicas y sociales del sentimiento; tales imágenes están contenidas de modo privilegiado en el arte, el mito y el rito (Geertz 1988). La conciencia compartida es la premisa para la creación de los mundos inmateriales inventados por nuestros objetos, signos, imágenes, palabras o narraciones. Esta tendencia a habitar los mundos virtuales que fabricamos explica que la trascendencia, el arte y la espiritualidad metamorfoseen nuestras percepciones, sin las cuales nos veríamos otra vez sometidos a la inmanencia y a la inmediatez del presente (Cyrułnik 2004: 477). Al no poder representar la irrepresentable trascendencia, la imagen simbólica es transfiguración de una representación concreta con un sentido totalmente abstracto.

La máscara es un atributo humano para contemplar y representar el mundo, pero el mundo no es un mero conjunto de cosas existentes contables o incontables, conocidas o desconocidas. Tampoco es el mundo un marco imaginado para encuadrar el conjunto de lo existente. Los animales no tiene máscara ni tampoco tienen mundo, pero sí pertenecen al impulso oculto de un ambiente en que están sumergidos (Heidegger, 1958: 74-75). El hecho de que veamos cosas distingue al *Homo sapiens* de otros animales (Ellen, 2001: 127), el ambiente humano consiste en objetos naturales a la espera de ser ordenados.

La máscara participa del juego y la representación, de la palabra y la narración, de la memoria y del misterio, del drama y la comedia. Pero es un juego con raíces en un pasado natural. Hemos hecho del lenguaje verbal una herramienta para expresar el mundo que nos rodea y manifestar los comentarios que nos inspira. La comunicación entre animales se limita esencialmente a sus relaciones y sus actitudes relacionales, mientras que los humanos utilizan el lenguaje y los objetos para examinar juntos el mundo y compartir sus impresiones y su conocimiento sobre el mismo. Este aspecto referencial y emotivo es también característico de nuestro humor, de nuestro juego con el mundo que la máscara expresa.

En cualquier sociedad, a partir de un cierto nivel de complejidad funcional, existe un sistema de referencias que asegura la cohesión de sus miembros (Leroi-Gourhan 1985: 28 y 161), sistemas que no sólo conocen las sociedades humanas sino también otros animales, entre

los mamíferos y los pájaros se aprecian en los signos corporales, visuales y olfativos, aptitudes de sumisión o poder, signos vocales, etc., que regulan las relaciones entre los sexos y las distintas edades. Podría afirmarse que hay una autoexhibición bastante notable en las formas superiores de la vida animal. Las comunidades humanas, además, se apoyan sobre modelos de comprensión compartida, que toman casi la forma de hechos reales, de “hechos institucionales” con los que se construye la realidad. En esta función, los adornos personales y las máscaras serían mensajes-objetos, no solo instrumentos de la comunicación sino también portadores de una especial significación en la que la idea de una actividad poderosa de las formas se impone a nuestra mente.

En el contexto del desarrollo de la organización social y del despliegue ceremonial, las máscaras son un elemento activo en la organización del comportamiento de relación, ayudan a su reconocimiento y a su orientación. Necesitamos enfrentarnos al otro para llegar a ser nosotros mismos. Para llegar a ser humanos, debemos inscribir en nuestro cuerpo y nuestra memoria la impresión de los otros y sus palabras (Cyrulnik 2004: 477). Sin ellos, ninguna de nuestras promesas genéticas puede sostenerse. Las máscaras también se inscriben en sistemas ordenados de significaciones y símbolos en virtud de los cuales los individuos definen su mundo, expresan sus sentimientos y formulan sus juicios.

El ser humano se identifica espontáneamente con el papel que representa y que le ha sido impuesto por su procedencia, su destino y su ambiente social. Una máscara puede funcionar simultáneamente para esconder la cara de una persona y para crear una nueva identidad (Morphy 1994: 663). La máscara representa una fascinación poderosa que incluso puede llegar a transformar al que la lleva y al espectador que participa del evento. Desde el punto de vista psicológico hay razones para ello. La parte del cuerpo más expresiva es la cara y tiene un papel prioritario en la comunicación no verbal. La cara es tenida por un resumen de la persona, reflejo del alma, y su transformación se produce de manera natural a lo largo de la vida, pero artificialmente puede ser modificada por razones estéticas o simbólicas.

En cualquier lugar la máscara y el enmascarado contribuyen a determinar los valores, creencias y mitos del pueblo al que pertenecen. Las máscaras han sido tradicionalmente utilizadas de forma ritual para modificar con algún propósito el estado ordinario de conciencia. Lo mismo se encuentran en las civilizaciones más complejas que en las sociedades más primitivas. Los universa-

les de la conciencia cambiante (Lewis-Williams y Pearce 2014: 11) se encuentran presentes en cualquier tiempo y lugar. La única excepción, discutible por otra parte, son las civilizaciones vinculadas al monoteísmo semítico, aunque la máscara se haya conservado en el folklore de los pueblos cristianos y de algunos pueblos musulmanes (musulmanes de Java, del África negra o bereberes norteafricanos) (Burckhardt 1982: 5). El monoteísmo, al negar la multiplicidad de “personas”, hubo de rechazar también el uso ritual de la máscara. Las reacciones iconoclastas refuerzan el valor del icono, la pretensión de negarlo refuerza el valor de la imagen que omnipresente e imborrable. Para el cristianismo, el judaísmo o el Islam la máscara representaría una forma de idolatría inaceptable, a pesar de todo.

En el comportamiento relacional el papel de la máscara cubre un espectro amplio y profundo, resultado de un desdoblamiento formal y figurativo, como elemento que define la identidad, que expresa el auto-reconocimiento, que facilita la memoria, que alberga la experiencia acumulada, que da forma a los seres míticos o cósmicos, que materializa nociones abstractas; su presencia enuncia la conciencia, contribuye a sustantivar las relaciones sociales. Con frecuencia las máscaras son emblemáticas, símbolos de memoria colectiva, objetos rituales vinculados a la trascendencia. En su desdoblamiento, la máscara puede ver y ser vista, hablar y ser escuchada; esa es la función de la máscara en las ceremonias o en el teatro, e igualmente reveladora la etimología relacionada con el concepto de persona. El sentido de la máscara no termina en su forma o apariencia, parece a menudo dotada de vida propia y orgánica.

MÁSCARAS PREHISTÓRICAS

En el registro arqueológico del Paleolítico hay una serie de evidencias que inducen a pensar en prácticas relacionadas con la representación y el uso de máscaras. Un canto rodado de jasperita hallado en una cueva del valle de Makapan (Mokopane, Limpopo, Sudáfrica) en 1925 suscita una incógnita crucial (Kleiner 2009). El canto fue localizado a varios kilómetros del lecho del río donde se formó y posiblemente transportado, en una fecha entre 2⁵ y 2⁹ millones de años, hasta la cueva de Makapan. R. Dart fue el primero en describir este hallazgo en 1974, como perteneciente a un contexto con restos de *Australopithecus africanus* (Dart 1974; Oakley 1981); si realmente fue recogido y transportado hasta aquel lugar por algún australopitecino (Oakley 1981) podría ser

indicio de la presencia de un pensamiento simbólico más elevado.

Este canto rodado evoca la imagen de una cara, resultado de procesos naturales, quizás por esa razón pudo haber sido recolectado y transportado por algún australopitecino guiado por una arcaica curiosidad (Lorblanchet 1999). Una piedra recogida y trasladada al contexto cultural adquiere un significado nuevo, la manipulación convierte a la cosa en objeto y en arte. Hipotéticamente cabría hacer alusión a factores accidentales o impredecibles como motores de cambio. El *objeto primigenio* deriva del impacto intuitivo, accidental, estableciendo sin premeditación “una asociación oportuna que anhela permanecer en el gozo de una experiencia satisfecha” (Lull 2007: 43). Detrás del reconocimiento de rostros o máscaras donde no existen, se halla la propensión eidética de la percepción humana de ver más allá. Ante el resplandor de este descubrimiento, desde la idealización propia de la arqueología, la piedra de Makapan representa ante nosotros una imagen capturada en un espejo (el espejo roto de la arqueología) durante millones de años. Percibimos un reflejo que nos induce a la reflexión sobre un objeto arcaico y primigenio, nosotros también reconocemos una cara. Su contextualización arqueológica lo convierte en un objeto con ojos y vida.

Esas tempranas impresiones pudieron servir para estimular el pensamiento; los acontecimientos de la experiencia viva son origen del pensamiento (Arendt 1996: 20), que es fruto de la interacción con el mundo entre el cerebro y el cuerpo (Hutchins, 2008: 2011), relaciones que no son sólo evidencias o reflejos de procesos de pensamiento subyacentes, son los procesos del pensamiento mismos. Esa capacidad para reconocer caras en las formas naturales, rostros en las piedras o en las nubes, o el propio rostro en el agua mansa, bien pudiera estar activada en la mente de nuestros antecesores prehumanos, capaces de percepciones eidéticas resultantes de prácticas culturales recurrentes.

En un contexto del Paleolítico Medio se inscribe la llamada “máscara de La Roche-Cotard”, en realidad un hueso colocado en la perforación natural de una piedra que sugiere la representación de unos ojos en una cara. En el valle del Loira, en la entrada de la cueva de La Roche-Cotard, en la comuna de Langeais, fue hallado un hábitat Musteriense de tradición Achelense, fechado hace 33.000 años o quizás antes; allí apareció en 1975 este bloque de sílex cuyos bordes habían sido retocados, en una de las caras del bloque hay una perforación oval y en ella se introdujo deliberadamente una esquirla plana de hue-

so (Marquet 1997). Este presunto artefacto, denominado “protofigura musteriense” (Marquet y Lorblanchet 2003), parece resultado de la acción de algún neanderthal que pretendía crear una máscara animal o humana, tal vez se percibían a sí mismos como animales diferentes. Es incierto decir que se trata de una expresión simbólica o artística de neandertales, o afirmar que sea una figuración ritual premeditada o accidental, no hay evidencias claras. No obstante, cada vez contamos con más indicios (Anderson 2004: 393) que permiten pensar que en alguna medida los neandertales hacían gala de adornos, utilizaban colorantes, producían arte representativo y tenían, sin duda, conciencia de sí mismos y de los otros. El progreso hacia el uso de símbolos externos se considera una etapa crítica en la evolución cognitiva del hombre. Las investigaciones sobre arte paleolítico revelan que los humanos ancestrales disponían de la capacidad de producir y reproducir representaciones externas de los objetos y hechos (Anati 1989; Lorblanchet 1999). Dotados de lenguaje para describir objetos, acontecimientos y emociones, nuestros antepasados humanos pudieron a continuación realizar sus representaciones del mundo con ayuda de un intrincado dispositivo simbólico. Modificando rostros, creando imágenes, máscaras, desdoblado las presencias, desnaturalizando la vida humana o asimilando la naturaleza al cuerpo individual y social.

Es difícil responder a la pregunta de por qué las sofisticadas representaciones pintadas en las cuevas del sur de Francia y norte de España aparecieron en el Paleolítico Superior en una fecha tan temprana y en una zona tan localizada. También es difícil conocer su función, hipotéticamente interpretada como la de cumplir un ritual mágico, propiciatorio de la caza, o como el producto de chamanes en trance, o bien como parte del aprendizaje de los nuevos miembros de la comunidad, a los que se le inculcaba la sabiduría ancestral a través de ritos de paso subterráneos. Es muy difícil determinar las ideas que rigen los comportamientos, la arqueología no siempre nos ayuda a entenderlas (Hill 1994: 90); así, en relación con las pautas religiosas o ideológicas, sabemos que ocasionalmente se incumplen en todas las culturas, y la arqueología solo puede dar cuenta del incumplimiento pero no de la prohibición. En todo caso, la Arqueología Cognitiva, metodológicamente todavía muy titubeante, se encuentra ante una característica sorprendente de nuestra especie como es el desarrollo de la representación figurada, bajo la forma de grabados, pinturas o esculturas. Esas representaciones iconográficas son uno de los caminos más interesantes para acercarnos al sistema de creencias

de los cazadores-recolectores, sobre todo los temas recurrentes (Renfrew 1994: 49), aunque no necesariamente universales. La estatuilla de un antropomorfo con cabeza de león hallada en Ulm (Alemania) es una escultura en marfil de mamut que data del período Auriñaciense, siendo una de las esculturas más antiguas conocidas hoy en día, tal vez la primera escultura conocida. Y quizá no sea casual que lo que represente sea precisamente una imagen híbrida y misteriosa. Donde unos ven un chamán en pleno trance y transformación, otros ven una imagen de divinidad o un espíritu totémico, pero lo más evidente es la representación de algo trascendente, sobrenatural, que implica enmascaramiento o metamorfosis.

Las figuraciones humanas parietales del arte del Paleolítico Superior son minoritarias frente a las de temática animal (un centenar de antropomorfos en las cuevas, y sólo unas 20 figuras completas). Además, salvo excepciones, estas figuras humanas carecen por completo del realismo de los animales, apenas se distingue a veces si es hombre, mujer, animal o híbrido. En la galería final de Altamira, un estrecho túnel conocido como “cola de caballo”, hay hasta nueve representaciones rupestres denominadas máscaras (Clottes y Lewis-Williams 1996; Lewis-Williams 2005). No está claro si son representaciones zoomorfas o antropomorfas (aunque las representaciones frontales parecen ser exclusivas de la figuración humana en el Paleolítico). Hay una interacción entre los accidentes de las paredes y las imágenes, no hay frontera entre el relieve de la roca y la pintura. Estas máscaras sugieren presencias misteriosas, parecen asomarse desde la pared cuando el visitante gira al final del pasaje y comienza a abandonar la cueva. Parecen observar a aquellos que se aventuran en el inframundo. Una máscara semejante pintada en la pared de una cueva es la de Marsoulas; este rostro humano frontal, también perteneciente al Magdaleniense, es una imagen elusiva y antinaturalista. Los rostros frontales del arte paleolítico nos miran desde las paredes de un espacio insólito, en las profundidades cavernarias. Son rostros elementales, poco naturalistas si los comparamos con las imágenes zoomórficas, parecen caras arquetípicas y no retratos o representaciones individualizadas.

Algún investigador (González Echegaray (1986) ha llegado a considerar aquellas cuevas con presencia de “máscaras” como una categoría aparte entre el conjunto de cavernas con arte paleolítico, cuestión polémica. Desde este enfoque, la cueva de El Juyo se encontraría dentro de esta categoría, pues en ella fue hallada una piedra tallada que bien podría ser una máscara (González Eche-

garay y Freeman 1981 y 1983). Otro hallazgo interesante es el cráneo de Tautavel; se trata de la porción anterior de un cráneo humano hallado en 1971 (De Lumley 1984: 175), descubierto boca arriba y con la parte anterior arrancada, el resto del cráneo se localizó 8 años después a unos metros de distancia junto a 3 dientes. Lo más importante de este hallazgo es que se documentaron marcas de corte en el cráneo, lo cual indica que fue descarnado. De Lumley (1984) interpreta este cráneo como una máscara pues considera que presenta numerosos paralelismos con diversas pinturas paleolíticas. Muy antigua parece ser también la máscara de Balzi Rossi (cueva de Grimaldi), con perforaciones de ojos y boca, en una piedra (clorita) translúcida verde-amarillenta; hay indicios (Bisson y Bolduc 1994: 458-468) de que pudiera pertenecer a un contexto Gravetiense.

Durante el Paleolítico, el primer contexto en el que hipotéticamente podría reconocerse el uso de máscaras es el de los rituales chamánicos (Eliade 1976 y 1981; Doore 1989; Poveda 1997). En estas ceremonias es frecuente el uso de disfraces o máscaras que expresan la transformación como vía de acceso a otro estado de conciencia a través del trance. La máscara, como símbolo central, atributo cósmico, onírico y poético, es frecuente en los rituales chamánicos que nos revela el registro etnográfico.

Existen numerosas representaciones paleolíticas de personajes antropozoomorfos, con rasgos humanos y atributos que enmascaran su imagen, frecuentemente dotados de cornamenta, presuntamente chamanes, en las cuevas europeas, siendo especialmente conocidos los de Trois Frères, La Pileta, Teujat, La Colombière, Font de Gaume o el de la cueva de Gabillou (Dordoña) con un chamán en el fondo del estrecho corredor que es la gruta. También cabe destacar un personaje con cuernos representado en la plaqueta de Lourdes y lo que se ha llamado el hombre bisonte de Trois Frères o el de Pech Merle (De Lumley 1984: 176). En el caso del llamado danzante o brujo de Trois-Frères, situado a varios metros de altura dominando el santuario, Leroi-Gourhan (1985) llega a reconocer en esta imagen híbrida rasgos muy diversos: cara de pájaro, orejas u astas de reno, cuerpo y cola de caballo, sexo de felino, patas delanteras de oso o de felino, pies humanos. Otra representación interesante es la de la escena de los pozos de Lascaux, donde se aprecia la imagen de un chamán con cabeza de pájaro, postrado en trance y con la figura de un pájaro tras él posada sobre sus utensilios de chamán. Los chamanes de Siberia solían utilizar disfraces de pájaro y se consideraba que muchos habían sido concebidos por sus madres de un pájaro.

Algunos autores plantearon la hipótesis de que este tipo de figuras representen seres mitológicos con un cuerpo mitad humano-mitad animal, mientras que otros con argumentos etnoarqueológicos apuntan como más probable que se trate de seres humanos enmascarados o en trance de transformación, chamanes (Clottes y Lewis-Williams 2001: 44). Lewis-Williams, a través de sus estudios sobre el arte de los san (surafricanos), halló indicios de que se trata de un arte esencialmente chamánico, incluso se representan trances chamánicos evocados por imágenes de seres híbridos, con frecuencia dotados de cornamenta. Este arte bosquimano forma parte de rituales que conforman, reproducen y a veces subvierten las relaciones sociales. Las semejanzas entre las escenas chamánicas sirven de argumento base para plantear la relación entre este arte y el del Paleolítico Superior europeo, que posiblemente respondía a prácticas de la misma naturaleza (Clottes y Lewis-Williams 1996). El uso de la analogía etnográfica múltiple es muy útil para documentar las transformaciones en la asociación entre arte y ritual durante el Paleolítico Superior. Previsiblemente, hace 40.000 años, los humanos poseían el mismo sistema nervioso que nosotros, las mismas facultades de síntesis y de abstracción.

Aunque se puedan enumerar algunos indicios, discutibles, sobre la noción de culto al cráneo durante el Paleolítico, es más evidente a partir del Neolítico; la convivencia con los muertos en una proximidad inminente, a menudo enterrados bajo las viviendas implica una relación diferente. Los cráneos, estructuras óseas resistentes, fáciles de conservar eran símbolos de la energía vital y la personalidad de los difuntos; además de soportes para la reflexión y la memoria. Algunas de esas caras del pasado recibieron tratamiento y hasta se vivificaron con ojos de caurí. Los enterramientos neolíticos son muestra de una nueva estructura de conciencia, entre otras cosas posiblemente marcada por la práctica sedentaria de convivir con muertos. Los cráneos, como objetos culturales, pudieron servir tomar conciencia y tal vez en esa nueva relación se deba entender un uso más frecuente de máscaras tribales. Muchos de los grandes cambios comportamentales que asociamos con la mayoría de las sociedades humanas son recientes, algunos aparecieron con la revolución sedentaria hace unos 10.000 años (Renfrew 2008: 2041-7). Entre estos están las actividades que implican la aparición de poderosos conceptos de valor y de lo sagrado.

En Jericó se hallaron cráneos humanos recubierto con yeso y cauríes en los ojos, datables en el VIII milenio a.n.e. También la etnografía revela el uso de cauríes en

las cabezas realizadas en el Sepik (Nueva Guinea); conchas que revisten un valor simbólico y paleomonetario en muchas sociedades primitivas. Un milenio después, VII milenio a.n.e, también en Jericó, ya no se recubrían los cráneos de los difuntos sino que se realizaban cabezas de yeso en bajorrelieve y pintadas. En Hebrón, Israel, se han encontrado diversas cabezas y máscaras en piedra caliza de similar cronología, algunas con perforaciones para su uso inequívoco como máscaras. A mediados del V milenio a.n.e., la tumba nº 2 de Varna, Bulgaria, nos proporciona un ejemplo temprano, de máscara funeraria in situ de arcilla con diadema, ojos y boca de oro. La primera de las máscaras de oro conocidas. Renfrew (1986: 148) argumenta que el oro tuvo una alta estimación y valor en el contexto de Varna porque aparece sólo en las tumbas más ricas y porque, entre otras cosas, servía para cubrir partes del cuerpo consideradas como importantes en una perspectiva intercultural: la cara (adornos de oro sobre máscaras de arcilla) y los genitales. A lo largo de la Edad del Bronce las máscaras de oro sellarán una noción de valor que cuenta con el oro en su cima, metal incorruptible y eterno asociado a máscaras que aluden a la eternidad y al paraíso como trasfondo, que a través de la muerte han vencido al tiempo y ahora reposan en vitrinas y soportan nuestra mirada arqueológica, lejos de su sentido original. Más recientes son las institucionalizaciones de la máscara para representar nociones sociales abstractas. Así en la Edad del Bronce en China se generaliza la expresión del Cosmos con la máscara del dragón, el t'ao-t'ieh, representación del desdoblamiento ordenado y regular, de una armonía cósmica, de la muerte y la inmortalidad. En el Mediterráneo, en Lidia en primera instancia, desde el s. VII a.n.e. se inicia la costumbre de representar al Estado con un emblema sobre un trozo de metal, serán las monedas que todavía hoy se acuñan para representar a los Estados con la máscara o el perfil de sus gobernantes.

MÁSCARAS ETNOGRÁFICAS

En diversas sociedades tradicionales que la etnografía revela, la máscara constituye un elemento esencial en el desarrollo de las ceremonias chamánicas, el caso inuit es especialmente elocuente. La persona que la lleva o posee representa la fuerza natural que le permite identificarse con la naturaleza, dándole en la mayoría de los casos un significado mágico. El chamán es ante todo el guardián del equilibrio físico y síquico del grupo, el que intercede con las fuerzas sobrenaturales del supramundo

y del submundo y se expresa a sí mismo utilizando una parafernalia simbólica que le ayudará en este trance. En las máscaras se reflejan representaciones y combinaciones yuxtapuestas de animales sagrados o sobrenaturales y de facciones humanas; con ellas el chamán adquiere un poder sobrenatural. Es muy frecuente el uso ritual de máscaras de forma animal, a menudo con un significado totémico, en el sentido de antepasados epónimos. Lo que nos mira por su rostro no es tanto el individuo como el genio de la especie, el tipo cósmico, que corresponde a una función trascendente. También las fuerzas o elementos de la naturaleza asumen la forma de máscaras: el agua se personifica en el pez, el aire en el pájaro.

Diversos estudios encuadrables en la llamada antropología del cuerpo (Blacking 1977) se centran en los acontecimientos no verbales de la comunicación, ya sea definiendo los aspectos visuales de la comunicación relacionados con el uso y movimiento del cuerpo (*kinesia*), ya investigando las formas en las que el espacio físico modela los patrones de interacción humanos (*proxemia*). Pintarse la cara, deformarla, disfrazarla, etc., son comportamientos que parecen formar parte de la actitud humana al menos desde el Paleolítico superior. En algunas sociedades primitivas que hoy perviven (Strathern 1971; O'Hanlon 1989), la pintura corporal y el adorno personal son la principal o incluso la única manifestación estética. El cuerpo, mapa social, entendido como soporte básico de la comunicación, tal vez es el primer soporte para la expresión artística. Desde esta perspectiva de estudio, máscaras y adornos contribuyen a establecer y legitimar las categorías sociales (edad, sexo, status, poder...) y a promover la disolución del tiempo y la despersonalización de los individuos en los ritos de iniciación (Mack 2013), por ejemplo, en los que se revalida la norma: marcar y ser marcado.

El registro etnográfico del uso de máscaras es especialmente rico en el continente africano. Las máscaras tradicionales africanas a menudo representan un espíritu y se cree firmemente que el espíritu de los antepasados posee al portador de la máscara. Pero, además, participan de una amplia variedad de usos contextuales, que incluyen representaciones míticas, sobre la creación o el culto al héroe, rituales de propiciación de fertilidad, festividades agrícolas, funerales o entierros, culto de los antepasados, iniciaciones, chamanismo, etc. En las tribus africanas, las máscaras no se consideran como objetos artísticos (Segy 1976); para los africanos son objetos rituales sagrados, religiosos, aunque en algunas comunidades no tienen una palabra para aludir a la religión como una entidad separada, pues está tan impregnada en sus vidas

que no existe una noción para designarla. Nosotros hablamos de arte, de lo bello, separamos arte, mito y rito. En las comunidades tradicionales africanas, una máscara es un instrumento del ritual, un objeto que no tiene sentido sin música, danzantes, vestimentas y atuendos, la reunión de la tribu y el lugar sagrado. Durante la ceremonia de la máscara el danzante cae en estado de trance profundo para establecer comunicación con sus antepasados. A veces el portador de la máscara durante el ritual se acompaña de un hombre sabio quien con precisión descifrará el significado del mensaje.

A través del uso de máscaras en escenificaciones míticas o rituales, las comunidades tradicionales africanas interactúan con la naturaleza, buscan la cohesión social con su participación ritual, subrayan la identidad grupal, crean una atmósfera propicia para el contacto sobrenatural y para interceder por la salud del grupo. Esta interrelación es parte de la manera africana de ver su mundo, un mundo ordenado y en comunión con una idea de naturaleza. La fuerte conexión con la naturaleza, el grupo y el alma, ayuda a definir su cosmovisión, caracterizada por un deseo de fundirse, de establecer una conexión armoniosa con la naturaleza, a diferencia de la visión occidental que intenta dominar o controlar la naturaleza. En la tradición africana todo en la naturaleza tiene un poder interior, un alma; incluso los objetos inanimados poseen un espíritu, una fuerza mística. Así, se cree que el árbol posee un espíritu vivo y se necesitaba un adivino para llevar a cabo las ceremonias de purificación y sacrificios para apaciguar al espíritu del árbol, cada madera tiene un significado específico, y pedirle que se transfiera a la máscara, rituales que también aumentan el poder de la máscara (Mack 2013: 17). Antes de comenzar a tallar una escultura o una máscara se reza una oración, se consultan las fuerzas divinas, para que se transfieran a la máscara, y los espíritus de los antepasados que han de guiar la acción. A menudo, los preparativos de los artesanos incluyen ayuno, purificación y abstinencia sexual, artesanos que son tenidos en alta estima en sus comunidades. En definitiva, el proceso ritual de confección de una máscara ha de integrarse en una ética social que pretende establecer un orden. No obstante, en las últimas décadas ha habido una fuerte caída en los rituales de enmascaramiento.

También es habitual el uso de máscaras para la representación de los espíritus de los antepasados, quienes, por el hecho de que la organización tribal primitiva se fundamenta en el parentesco, asumen una importancia de primer orden como protagonistas del mito de la creación y la organización del mundo y la sociedad. Una función

básica de las máscaras es, pues, la de invocar y provocar, conjuntamente con todo tipo de danzas y cánticos, la asistencia del antepasado (Mack 2013). Estas máscaras se miran como la morada del espíritu que representan y se cumplimentan con ceremonias y regalos. Incluso en la muerte, las comunidades tribales africanas creen que alma del antepasado participa en la vida de la familia. La práctica ritual es imposible sin objetos rituales, objetos que sirven como intermediarios, como soportes de la espiritualidad, centros que materializan la idea. El rito se rememora con los objetos rituales que establecen el puente con la trascendencia.

Las máscaras de los antepasados son eficaces para comprender un fenómeno inmaterial, para representarse un estado imposible de percibir, para pasar de la cosa percibida a la representación no percibida; en suma, para pensar en la metamorfosis de las conciencias, la muerte proporciona una excelente ilustración. Las máscaras son también soporte de la memoria (Trías 1978). Las máscaras de antepasados o las máscaras comunes o arquetípicas constituyen un sustrato, un acervo comunal, un legado y una herencia. Cada palabra del lenguaje es el resultado acumulativo de las experiencias anteriores de los hablantes y sus interacciones dentro del lenguaje de la comunidad. Es la memoria la que restaura el tiempo, la perennidad del sentido. El simple hecho de que la organización de los sistemas nerviosos haga a algunos seres vivos capaces de redundancia en la información permite la memoria y el aprendizaje. La memoria posibilita tomar conciencia de un fenómeno ausente pero representado.

A veces las máscaras refuerzan y materializan las narraciones míticas, hacen visibles a los seres míticos o a las fuerzas cósmicas. La relación entre máscaras y mitos fue objeto de análisis, desde la perspectiva antropológica estructuralista, en uno de los ensayos de C. Lévi-Strauss (1981), titulado *La vía de las máscaras*. Este estudio se desarrolla alrededor de las máscaras usadas por los pueblos de la costa noroccidental de América, donde entiende estas imágenes como equivalentes materiales de los mitos. En sus oposiciones e inversiones interpreta las diferentes fronteras entre grupos tribales. Para Lévi-Strauss (1968), un mito es una repetición de ciertas relaciones, lógicas y lingüísticas, entre ideas o imágenes expresadas verbalmente. Las máscaras son como arquetipos materializados, de modo que podría hablarse de una redundancia iconográfica, al lado de una redundancia mítica. La aptitud del hombre para pensar las relaciones biológicas en forma de sistemas de oposiciones (Lévi-Strauss 1968) nos ayuda a definir el paso del estado de naturaleza al estado de cultu-

ra, tránsito fundado en la aparición de una lógica operante por medio de operaciones binarias y que coincide con las primeras manifestaciones del simbolismo.

EPÍLOGO

Con frecuencia, al acercarse a la problemática que la máscara encierra, se alude a una referencia etimológica, y es que en el teatro antiguo, que procede del teatro de los Misterios, la expresión persona designaba a la vez la máscara y el papel que representa. Ahora bien, la máscara expresa un arquetipo, una realidad intemporal, cósmica o divina (el dios Dionisos, por ejemplo, requería el concurso de una máscara para manifestarse), y no una individualidad –cuya figuración apenas exigiría máscara–. La “persona” se identifica así con una de las múltiples máscaras de la divinidad, cuya naturaleza infinita permanece impersonal; como Proteo, aquel personaje mítico griego capaz de modificar continuamente su propia identidad a través de una sucesión nunca interrumpida de máscaras. La palabra persona proviene del latín y designa a la máscara teatral, al personaje teatral; en realidad, el término deriva de *personare* (“sonar a través”), que a su vez procede de la voz de origen etrusco *phersu* y posiblemente esté relacionado con el término griego *prosopoeion*. Así, literalmente la máscara es portavoz de la esencia cósmica que se manifiesta por ella; sin embargo, hay ciertas dudas sobre si ésta procede del árabe *máshara* (“bufón”, “payaso”), pues también se ha invocado a un vocablo de origen germánico o céltico: *masca*. En cuanto al término careta, posiblemente derive del griego *kára* (“cabeza”).

Pero podríamos acudir a un contexto todavía más arcaico. Hay un vocablo sánscrito, *upadhi*, que significa: mentira, engaño, disfraz, atributo, limitación o idiosincrasia. La verdad última, al no tener atributos, no puede ser contemplada por la mente. Así, por ejemplo, en los ritos y meditaciones diseñados para preparar la mente para una experiencia de la belleza que es belleza absoluta, se le asignan “upadhis”: atributos, disfraces, máscaras. Estos “upadhis”, o atributos engañosos del ser, son de dos clases: aquellos que inevitablemente derivan de las condiciones primarias de toda experiencia y condición humana, y aquellos específicos de las diferentes áreas y épocas de la civilización humana.

La facultad de representar, teatralizar, escenificar, parodiar, ironizar, etc., es inseparable de nuestra percepción de la verdad y la mentira. Quien es capaz de mentir también es capaz de tener moral, pues en los dos casos tomar conciencia de lo que está en la conciencia de otro permite

influirlo mejor. La máscara es apariencia y símbolo, puede engañarnos, como las máscaras elusivas y engañosas del arte celta que burlan nuestra mirada, como las pinceladas de un retrato de Rembrandt engañan convincentemente a cualquier mirada o nuestra percepción eidética nos hace reconocer imágenes en las nubes o en las formas de la naturaleza; son procesos de atribución. Los sentidos pueden ser burlados y engañados no hacen falta palabras. La mentira no sólo pertenece a la palabra, a través de objetos y atributos también se produce el engaño. La mentira no está en las palabras sino en el uso que de ellas podemos hacer. En una de sus sentencias oraculares, Gracián apuntaba que nada nos engaña tanto como nuestro propio juicio.

Recepción artículo: 16/06/2014

Aceptación: 27/10/2014

BIBLIOGRAFÍA

- ANATI, E. (1989), *Les origines de l'art et la formation de l'esprit humain*, París.
- ANDERSON, J.R. (1984), "Monkeys and mirrors: some questions for primate psychology", *Internacional Journal Primatology*, 5, pp. 81-98.
- ANDERSON, J.R. (2004), "El otro lado del espejo. La búsqueda del reconocimiento de uno mismo en los monos", en Y. Coppens y P. Picq (dir.), *Los orígenes de la humanidad, 2. Lo propio del Hombre*, pp. 366-93, Madrid.
- ARENDET, H. (1996), *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona.
- BISSON, M. y BOLDUC, P. (1994), "Previously Undescribed Figurines from the Grimaldi Caves", *Current Anthropology*, 35 (4), pp. 458-468.
- BLACKING, J. (ed.) (1977), *The Anthropology of the Body*, Londres, Nueva York, San Francisco.
- BLOCH, M. (2008), "Why religion is nothing special but is central", *Philosophical Transactions of The Royal Society B*, 363, pp. 2055-2061.
- BOYER, P. (1994), *The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley.
- BURCKHARDT, T. (1982), *Símbolos*, Barcelona.
- CASSIRER, E. (1963), *Antropología filosófica*, Buenos Aires.
- CASTRO, L. (1988), "La función del adorno personal en la comunicación y el parentesco", en Bermejo Barrera J.C. (co.), *Parentesco, familia y matrimonio en la Historia de Galicia*. Santiago, pp. 221-136.
- CLOTTE, J. y LEWIS-WILLIAMS, D. (1996), *Les Chamanes de la Préhistoire. Transe et magie dans les grottes ornées*, París.
- COPPENS, Y. y PICQ, P. (dir.) (2004), *Los orígenes de la Humanidad*, Madrid.
- COWARD, F. y GAMBLE, C. (2008), "Big brains, small worlds. Material culture and the evolution of the mind", *Philosophical Transactions of The Royal Society B*, vol. 363, pp. 1969-1979.
- CYRULNIK, B. (2004), "De la conciencia de uno mismo a la espiritualidad", en Y. Coppens y P. Picq (dir.), *Los orígenes de la humanidad, 2. Lo propio del Hombre*, pp. 442-477, Madrid.
- DART, R. (1974), "The waterworn australopithecine pebble of many faces from Makapansgat", *South African Journal of Science* 70, pp. 167-169.
- DE LUMLEY, H. (1985), "Le masque chez L'Homme Préhistorique", en *Le Carnaval, La Fête et La Communication*, Actes des Premières Rencontres Internationales, Niza 1984, Niza, Ed. Serre, pp. 175-80.
- DOORE, G. (ed.) (1989), *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*, Barcelona.
- DOUGLAS, M. (1978), *Símbolos naturales y exploraciones en cosmología*, Madrid.
- DURAND, G. (1968), *La imaginación simbólica*, Buenos Aires.
- ELIADE, M. (1976), *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México.
- ELIADE, M. (1981), *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y Dinámica de lo Sagrado*, Madrid.
- ELLEN, R. F., "La geometría cognitiva de la Naturaleza. Un enfoque contextual", en Ph. Descola y G. Pálsson (co.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, Siglo XXI, México, 2001, pp. 124-146
- FREY, S.H. (2008), "Tool use, communicative gesture, and cerebral asymmetries in the modern human brain", *Philosophical Transactions of The Royal Society B*, 363, pp. 1969-1979.
- GALLESE, V., EAGLE, M.N., Migone, P. (2007), "Intentional attunement: mirror neurons and the neural underpinnings of interpersonal relations", *J. Am. Psychoanal. Assoc.* 55, pp. 131-176.
- GALLUP, G.G. (1991), "Towards a comparative psychology of self-awareness: species limitations and cognitive consequences", en G.R. Goethals y J. Strauss (eds.), *The Shelf: an Interdisciplinary Approach*, Nueva York.

- GEERTZ, C. (1988), *La interpretación de las culturas*, Barcelona.
- GOMBRICH, E.H. (1980), *El sentido de orden*, Barcelona.
- GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. (1986), «Essai de classification des sanctuaires paléolithiques dans la région cantabrique». *L'Anthropologie* 90, pp. 679-684.
- GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. y FREMAN, L. (1981), "La Máscara del Santuario de la Cueva del Juyo", en M. Almagro (ed.), *Altamira Symposium*, pp. 251-265
- GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. y FREEMAN, L. (1983), "La Máscara y el Santuario del Juyo". *Revista de Arqueología* 23, pp. 16-25.
- GREGORY, R. (1997), *Mirrors in Mind*, Oxford.
- HEIDEGGER, M. (1958), *Arte y poesía*, México, Madrid.
- HILL, J.N. (1994): "Prehistoric cognition and the science of archaeology", en C. Renfrew y E.B. W. Zubrow, (eds), *The ancient mind. Elements of cognitive archaeology*, pp. 83-92, Cambridge.
- HUIZINGA, J. (1982), *Homo ludens*, Madrid.
- HUTCHINS, E. (2008), "The role of cultural practice in the emergence of modern human intelligence", *Philosophical Transactions of The Royal Society B*, 363, pp. 2011-2019.
- INGOLD, T. (ed.) (1994), *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Londres y Nueva York.
- JUNG, C.G. (1962), *Símbolos de transformación*, Buenos Aires.
- KANT, E. (1954), *Prolegómenos*, Madrid, México. Buenos Aires.
- KLEINER, F. (2009), *Gardner's art through the ages: The western perspective*, Wadsworth Publishing.
- LEACH, E.R. (1964), "Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse", en E. Lenneberg (ed.), *New Directions in the Study of Language*, Cambridge.
- LECRON FOSTER, M. (1994), "Symbolism: The Foundation of Culture", en T Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*, pp. 366-97, Londres y Nueva York.
- LEROI-GOURHAN, A. (1985), *O gesto e a palavra. 1- Técnica e linguagem; 2- Memoria e ritmos*, Lisboa.
- LESTEL, D. (2004), "Somos bastante inteligentes para comprender la inteligencia de los monos", en Y. Coppens y P. Picq (dir.), *Los orígenes de la humanidad, 2. Lo propio del Hombre*, pp. 328 -65, Madrid.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1968), *Antropología estructural*, Buenos Aires.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1981), *La vía de las máscaras*, México.
- LEWIS WILLIAMS, D. (2005): *La mente en la caverna*, Madrid.
- LEWIS-WILLIAMS, D. y PEARCE, D. (2014): *Dentro de la mente neolítica. Consciencia, cosmos y el mundo de los dioses*, Madrid.
- LORBLANCHET, M. (1995), *Les grottes ornées de la préhistoire*, París.
- LORBLANCHET, M. (1997), *Höhlenmalerei. Ein Handbuch*, Sigmarigen.
- LORBLANCHET, M. (1999), *La naissance de l'art. Genèse de l'art préhistorique*, París.
- LULL, V. (2007), *Los objetos distinguidos. La arqueología como excusa*, Barcelona.
- MACK J. (2013), *Masks: The Art of Expression*, Londres.
- MALAFOURIS, L. (2008), «Between brains, bodies and things: tectonic awareness and the extended self», *Philosophical Transactions of The Royal Society B*, 1499, pp. 1993-2002.
- MALAFOURIS, L. (2010), «The brain-artefact interface (BAI) : a challenge for archaeology and culture neuroscience», *Oxford Journal, Medicine and Health, Social Cognitive and Affective Neurosci.*, 5 (2-3), pp. 264-173.
- MARQUET, J.C. (1997), *Le site préhistorique de la Roche-Cotard (Indre-et-Loire)*, Chambray-lès-Tours.
- MARQUET, J.C y LORBLANCHET, M. (2003). «A Neanderthal face? The proto-figurine from La Roche-Cotard, Langeais (Indre-et-Loire, France)», *Antiquity* 77 (298), pp. 661-670.
- MORPHY, H. (1994), "The Anthropology of Art", en T. Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*, pp. 648-87, Londres y Nueva York.
- OAKLEY, K.P. (1981), "Emergence of higher thought, 3.0 - =.2 Ma. B.P.", *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 292, pp. 205-211.
- O'HANLON, M. (1989), *Reading the Skin. Adornment, Display and Society among the Wahgi*, Londres.
- PIERCE, C.S. (1932), *Collected Papers, vol 2: Element of Logics*, Cambridge.
- POVEDA, J.M. (dir.) (1997), *Chamanismo. El arte natural de curar*, Madrid.
- READ, D., y VAN DER LEEUW, S. (2008), "Biology is only part of the story", *Philosophical Transactions of The Royal Society B*, vol. 363, pp. 1959-1968.

- RENFREW, C. (1986): "Varna and the emergence of wealth in prehistoric Europe", en A. Appadurai (ed.), *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, pp. 141-168, Cambridge.
- RENFREW, C. (1994), "The archaeology of religion", en C. Renfrew y E.B. W. Zubrow, (eds), *The ancient mind. Elements of cognitive archaeology*, pp. 47-54, Cambridge.
- RENFREW, C. (2008): "Neuroscience, evolution and the sapient paradix: the factuality of value and of sacred", *Philosophical Transactions of The Royal Society B*, 363, pp. 2041-2047.
- RENFREW, C., FRITH, CH. y MALAFOURIS, L. (2008), Introduction. The sapient mind: archaeology meets neuroscience, *Philosophical Transactions of The Royal Society B*, 363, pp. 1935-1938.
- SEGY, L. (1976), *Masks of Black Africa*, Nueva York.
- STOUT, D., TOTH, N. SCHICK, K. y CHAMINADE, T. (2998), "Neural correlates of Early Stone Age tool-making: technology. Language and cognition in human evolution, *Philosophical Transactions of The Royal Society B*, 363, pp. 1939-1949.
- STRATHERN, A. y M. (1971), *Self-Decoration in Mount Hagen*, Londres.
- STRATHERN, A. (1981), *Man as Art. New Guinea Body Decoration*, Londres.
- THOMPSON, R., ODEN, D. y BOYSEN, S. (1997) "Language-naïve chimpanzees (Pan troglodytes) judge relations between relations in conceptual matchin-to-sample task", *J. Exp. Psychol. Anim. Behav. Process.*, 23, pp. 31-34.
- TRIAS, E. (1978), *La memoria perdida de las cosas*, Madrid.
- VAUCLAIR, J. y DEPUTTE, B.L. (2004), "Representarse y relatar el mundo. Desarrollo de la inteligencia y el lenguaje en los primates", en Y. Copen y P. Picq (dir.), *Los orígenes de la humanidad*, 2. *Lo propio del hombre*, pp. 289-327, Madrid
- WITTGENSTEIN, L. (1980), *Tractatus Lógico-Philosophicus*, Madrid.
- WUNN, I. (2012): *Las religiones en la prehistoria*, Madrid.