

Carlos Sanz Mínguez (editor)

LOS VACCEOS ANTE LA MUERTE.
Creencias, ritos y prácticas de
un pueblo prerromano



LOS VACCEOS ANTE LA MUERTE

Creencias, ritos y prácticas de un pueblo prerromano

Vacceca Monografias, 9

Carlos Sanz Mínguez

editor

LOS VACCEOS ANTE LA MUERTE
Creencias, ritos y prácticas de un pueblo prerromano

Valladolid, 2020

© De la presente edición: Centro de Estudios Vacceos Federico Wattenberg de la Universidad de Valladolid
© De los textos: los autores respectivos

Edita: Centro de Estudios Vacceos Federico Wattenberg de la Universidad de Valladolid

Maquetación y diseño: Eva Laguna Escudero - Centro de Estudios Vacceos Federico Wattenberg de la Universidad de Valladolid

Corrección de estilo y bibliografía: Roberto Sendino Gallego y Elvira Rodríguez Gutiérrez

Impresión: Gráficas Benlis. Valladolid

Impresión en España - Printed in Spain

ISBN: 978-84-09-23748-7

Depósito Legal: VA-734-2020

EL “COLECTIVISMO AGRARIO” Y LAS MANIFESTACIONES FUNERARIAS DE LOS PUEBLOS VACCEOS: UNA NUEVA PERSPECTIVA SOBRE SU RELACIÓN

Roberto Matesanz Gascón

Resumen: El colectivismo agrario atribuido a los pueblos vacceos por Diodoro Sículo (*Biblioteca Histórica*, V, 34, 3) apenas se ha analizado de manera conjunta con los datos obtenidos del registro arqueológico funerario vacceo; y cuando se han cotejado ambos fenómenos, ha sido de manera concisa y para poner de relieve la aparente incompatibilidad existente entre uno y otro aspecto. En el presente trabajo se expone, en primer lugar, que los datos aportados por el registro funerario vacceo son compatibles con un régimen de explotación económica similar al descrito por Diodoro; en segundo lugar, que el grado de verosimilitud de la noticia transmitida por el autor griego solo puede ser delimitado valorando el registro arqueológico vacceo en su conjunto; y, finalmente, que dicha valoración ha de efectuarse con el concurso de métodos de análisis propios de diversas ciencias sociales.

Palabras clave: Diodoro Sículo. Vacceos. Arqueología de la Muerte. Colectivismo agrario. Colectivismo-Individualismo.

Diodoro Sículo y el “colectivismo agrario” vacceo

Cuando pretendemos aquilatar aquellos significados implícitos en los elementos que integran el registro funerario y simbólico de las comunidades vacceas, nuestro desconocimiento de los pormenores que caracterizaron su sistema socio-político constituye un importante obstáculo a salvar. La naturaleza prácticamente ágrafa de la sociedad vaccea hace

Abstract: The agrarian collectivism attributed to Vaccaean peoples by Diodorus Siculus (*Historical Library*, V, 34, 3) rarely has been analyzed along with data obtained from the Vaccaean funerary archaeological record; furthermore, when both phenomena have been compared, it has been done in a concise way and to highlight the apparent incompatibility between one aspect and another. In this paper it is exposed, firstly, that the data provided by the Vaccaean funerary record are consistent with a regime of economic production similar to that described by Diodorus; secondly, that the degree of plausibility of the Greek author’s text can only be delimited by assessing the Vaccaean archaeological record as a whole; and, finally, that the aforementioned assessment must be carried out with the aid of various social sciences.

Keywords: Diodorus Siculus. Vaccaeans. Archaeology of Death and Burial. Agrarian Collectivism. Collectivism-Individualism.

que llegar a comprender múltiples aspectos de su organización social se convierta en un arduo problema. Tan sólo el análisis de algunos hechos recogidos en las fuentes literarias grecolatinas de manera parca y equívoca, la extrapolación de datos exógenos o la información proporcionada por el registro arqueológico (a menudo de manera demasiado ambigua) nos proporcionan algunas nociones generales que integran lo principal de nuestro conocimiento sobre la orga-

nización social de la etnia prerromana que habitó la cuenca media del Duero durante la segunda Edad del Hierro.

En lo referente a las características de su organización socio-económica, prácticamente la única noticia directa que tenemos sobre los vacceos nos es transmitida por Diodoro Sículo, quien tras reputarles como el pueblo más civilizado de todos aquellos limítrofes con los celtíberos, indica que cada año procedían a repartir la tierra arable entre los labradores, dando una parte de los frutos obtenidos en común a cada uno de ellos y siendo aplicada la pena capital a los agricultores que se apropiaban fraudulentamente de una parte de lo producido (Diodoro de Sicilia, *Biblioteca Histórica*, V, 34, 3). La noticia ha generado un largo debate historiográfico, del cual pueden verse reseñas adecuadas en Domínguez Monedero (1988: 35-50), Salinas de Frías (1989: 103-106; 1990: 429-432; 2004: 50-52; 2010: 106-108), Sánchez-Moreno (1999: 82-85) o Sanz Mínguez *et al.* (2003b: 99-100); mientras que la bibliografía básica sobre el particular puede consultarse en Domínguez Monedero (1986: 245, nota 12), en Hernández Guerra (2011: 54, nota 44), o en Hernández Guerra y Jiménez de Furundarena (2013: 189, nota 787). Durante las últimas décadas, quien ha tratado el tema de manera más extensa ha sido Manuel Salinas de Frías (1989; 1990; 1992-1993: 183-184; 2004; 2006: 111-113; 2010), el cual ha hecho notar los excesos heurísticos a los que ha dado lugar el texto de Diodoro. Notoriamente, la atribución indiscriminada de esa práctica a otros pueblos peninsulares, o el uso de datos arqueológicos bastante pobres para intentar demostrar la existencia de ese régimen de explotación entre los vacceos. En especial, la interpretación aislada del hallazgo de un amplio espacio con útiles agrícolas durante las excavaciones de Blas Taracena en Langa de Duero, en una zona que a la sazón no era vaccea, sino arévaca. Aunque, de manera paradójica, Salinas se vale al mismo tiempo de los datos proporcionados por la *Tabula Contrebiensis* (que involucra a poblaciones del valle del Ebro aún más alejadas de los vacceos que los propios arévacos) para desechar la existencia de esas prácticas comunales en el valle medio del Duero durante la II Edad del Hierro.

Dos de las características de la hipótesis de Salinas de Frías harán que nos centremos especialmente en ella: la primera, que no considera que el supuesto colectivismo

practicado por los vacceos fuera un sistema de explotación agraria empleado de manera habitual; la segunda, que su análisis incluye una referencia explícita a la naturaleza del registro funerario vacceo. En cuanto a lo primero, Salinas no despoja de verosimilitud histórica al dato aportado por Diodoro. Pero propone que la fuente de este punto concreto de la *Biblioteca Histórica* describiría un tipo de explotación agraria que fue practicado por los vacceos de manera excepcional, implementado para poder enfrentarse de manera más eficiente a la maquinaria de guerra romana, toda vez que, según *communis opinio*, la información procede en última instancia de Polibio, el cual habría observado directamente el fenómeno cuando tuvo ocasión de alcanzar los territorios de *Cauca*, *Intercatia* y *Pallantia*; bien cuando participó en la campaña de Licinio Lúculo contra los vacceos en el 151 a. C.; bien cuando participó en la de Escipión Emiliano a la cuenca media del Duero en el año 134 a. C., preparatoria del asalto contra Numancia, a la postre final, del año siguiente (Sánchez-Moreno, 1999: 85-86). El sistema, por lo tanto, habría sido parte de una economía de guerra, aun cuando en el texto de Diodoro ese colectivismo aparezca presentado como una inveterada costumbre vaccea. En buena medida, esto último sería consecuencia del enfoque estoicista y utópico que permea la obra del escritor sículo. Abundando más en el tenor de la noticia, Salinas de Frías vincula también con esa economía de guerra adoptada como respuesta a la fuerte presión militar romana lo que a primera vista pudiera parecer un castigo a todas luces excesivo: esto es, la aplicación de la pena de muerte a aquellos labradores que sustrajeran parte del fruto obtenido. En su opinión, el rigor del castigo vacceo encajaría perfectamente en una situación de fuerte tensión bélica, pero no tanto en situaciones propias de momentos históricos más pacíficos y opulentos.

En lo que hace referencia al segundo aspecto diferenciador de su hipótesis, Salinas de Frías es también, hasta donde sé, el primer investigador que ha incluido conjuntamente en su análisis, aunque con gran premura, tanto el registro funerario vacceo como ese supuesto colectivismo agrario, utilizando el primero para refutar al segundo. Así, postula que la diferencia de riqueza constatada entre los vacceos a través de los ajuares funerarios y de los tesorillos (interpretados estos últimos como atesoramientos priva-

dos) constituye un testimonio indirecto que también desmiente a Diodoro, pues denotaría una clara desigualdad social y la existencia de una aristocracia militar que acumularía la mayor parte del excedente en forma de ganado y de metales preciosos (Salinas de Frías, 2004: 55; 2010: 111).

Los diversos aspectos de esta propuesta han sido aceptados con carácter general por Sánchez-Moreno (1999: 84-87) y, de manera tácita, por Sanz Mínguez *et al.* (2003b: 100-101). Pero en mi opinión la misma carece de apoyos sólidos. La hipótesis de que el “colectivismo agrario vacceo” fue un sistema implementado de manera excepcional, como respuesta a una situación de conflicto bélico provocada por el expansionismo militar romano sobre la meseta Septentrional, ha sido defendida también por otros autores (por ejemplo, véase Olmeda, 1975: 121-122). Pero dicha hipótesis no consigue abandonar el estadio de indemostrada suposición, pues aun cuando la noticia proviniera de Polibio nada nos indica que en su obra hubiera existido ese matiz y la mera coincidencia temporal entre campañas militares romanas y observación polibiana no es suficiente para probar la aseveración. Lo cual hace que la suposición devenga gratuita toda vez que regímenes productivos similares al descrito por Diodoro están atestiguados en numerosas sociedades antiguas. En el siglo IV a. C., Aristóteles se hace eco de que es propio de algunos pueblos bárbaros (*Política*, 1262b-1263a); y según Julio César y Estrabón, aproximadamente en la misma época en la que Diodoro confeccionaba su *Biblioteca* el sistema estaba en uso entre germanos y dálmatas, como diversos estudiosos del problema han venido exponiendo con reiteración. En último término, no hay razón alguna para atribuir un régimen como el descrito por Diodoro a una situación de excepcionalidad.

Tampoco es prueba inequívoca de dicha excepcionalidad el duro castigo aplicado a los infractores de la norma, el cual se compadece tanto con la economía de guerra que supone Salinas como con el derecho penal propio de las sociedades con estructuras colectivistas. Un precedente analítico de la dimensión individualismo-colectivismo, sobre la que volveremos en breve, son los dos tipos de solidaridad definidos por Émile Durkheim en *De la division du travail social* (1893): la *solidaridad mecánica* se caracteriza por relaciones sociales simples, una división del trabajo casi inexistente (pues los individuos tienen conocimientos

muy similares) y una gran cohesión social que genera una conciencia colectiva fuerte y homogénea; la *solidaridad orgánica* se sustenta en relaciones sociales más complejas, una mayor división del trabajo con tareas individualizadas, mayor recurrencia de conflictos y actitudes egoístas y una conciencia colectiva fragmentada o más débil que en el caso anterior. Como reivindican los científicos sociales que actualmente trabajan en el campo de la *cross-cultural psychology*, la dicotomía durkheimiana entre *solidaridad orgánica* y *solidaridad mecánica* equivale a la dicotomía existente entre un enfoque individualista y otro colectivista (Oyserman, Coon y Kemmelmeier, 2002: 3). Y, como ya el propio Durkheim hizo notar, si en los contextos de *solidaridad orgánica* el derecho penal es de tipo restitutivo (pretende que, dentro de lo posible, el castigo logre que la situación se asemeje a la existente antes de que se cometiera el delito), en los de *solidaridad mecánica* el derecho penal es de naturaleza fuertemente represiva, dado que al cometer la infracción el culpable ha transgredido un sistema moral colectivo. Otras causas explican también por qué en una sociedad “colectivista” el castigo es habitualmente más riguroso que en una sociedad “individualista” y, en el caso concreto de la sociedad vaccea, su carácter ágrafo debió constituir otra razón de peso para establecer un estricto régimen sancionador, toda vez que estos son propios de colectivos que, para registrar la distribución de los bienes obtenidos en común, no hacen uso ni de sofisticados sistemas contables ni de una burocracia.

La dimensión individualismo – colectivismo

Algunos aspectos del análisis de Salinas de Frías mantienen su plena validez. En concreto, su apelación a la necesidad de valorar la noticia de Diodoro en sus justos términos, es decir, como dato aislado de difícil contextualización; o su crítica al inadecuado uso que se ha hecho ocasionalmente del registro arqueológico para abordar el problema. Pero, en última instancia, el enfoque que adopta es, sustancialmente, el del análisis filológico. Y para el caso sus limitaciones son las propias del escueto y ambiguo pasaje de Diodoro. En el estado actual de nuestros conocimientos, la tarea de *Quellenforschung* o los estudios de tipo proso-

pográfico en torno a Polibio, Posidonio o el propio Diodoro difícilmente pueden permitirnos avanzar mucho más en la resolución del problema.

En realidad, una vez que el valor de Diodoro, V, 34, 3 en cuanto que texto histórico ha sido acotado desde una perspectiva filológica, la vía hermenéutica que mejor nos puede permitir aprehender la auténtica naturaleza de ese supuesto “colectivismo agrario vacceo” habrá de basarse principalmente en el uso combinado de dos herramientas de análisis: los datos aportados por otras ciencias sociales (incluidas la economía, la psicología transcultural, la antropología, la sociología o el derecho comparado), por un lado; y, por otra parte, los datos obtenidos del propio registro arqueológico vacceo.

En este sentido, las comparaciones realizadas entre el “colectivismo agrario” supuestamente practicado por los vacceos y otros regímenes de explotación agrícola similares no han trascendido por lo común el cotejado de este único aspecto. Desde un punto de vista metodológico, esto parece constituir un grave error, toda vez que es posible establecer un marco teórico general en el cual circunscribir nuestro análisis de la sociedad vaccea, a partir del examen de usos y costumbres que parecen ser característicos de comunidades que en un plano socio-económico se han organizado de una manera similar. Incluso, la construcción de dicho marco teórico puede beneficiarse del análisis *in extenso* de fuentes literarias antiguas que aluden a los usos de comunidades con sistemas de explotación agrícola muy parecidos. Con todas sus limitaciones, un marco teórico general de este tipo sería el instrumento que más nos permitiría avanzar en el análisis de la sociedad vaccea, mediante la delimitación de algunos problemas presentes en su registro arqueológico.

En este sentido, y aun cuando la aplicabilidad a dicho registro de categorías propias de las ciencias sociales deba ser evaluada de manera crítica y, por desgracia, en algún caso sea de muy difícil realización (como ocurre por ejemplo con los métodos que vinculan comportamientos sociales y usos lingüísticos, caso de la noción de *pronoun drop dummy* de Kashima y Kashima, 1998), sí se puede recurrir en el análisis a conceptos como el de *generalized trust*, o a la contraposición entre moralidad limitada y moralidad generalizada (*generalized morality vs. limited mora-*

lity) relacionada con el *amoral familism* de Banfield (1958), los cuales han demostrado ser variables analíticas de gran interés para comprender las manifestaciones económicas propias de ciertas sociedades (véase Platteau, 2000; o Tabellini, 2008). En especial, este es el caso también de una noción empleada con gran insistencia durante las últimas décadas en el campo de la *cross-cultural psychology*: la dimensión individualismo - colectivismo. La impactante proliferación desde los años 80 del siglo XX de estudios comparativos entre diferentes sociedades basándose en el grado de individualismo de sus respectivos integrantes se ha relacionado con el impacto inicial que tuvieron los trabajos de Geert Hofstede (1980, 1983), los cuales empezaron a proporcionar una amplia base empírica, al investigar en 53 países cuatro dimensiones traducibles como *distancia al poder*, *individualismo-colectivismo*, *masculinidad-femineidad* y *evasión de la incertidumbre*. Para ello se valió de un extensísimo estudio comparativo basado en los cuestionarios distribuidos a 117.000 trabajadores de la multinacional IBM, mediante cuyo análisis pudo observar cómo la gente en países como los Estados Unidos, Australia o Gran Bretaña adoptaba posturas más individualistas; mientras que en otros, como Venezuela, Colombia o Pakistán, tendía a ser más colectivista. Desde entonces, la dimensión individualismo/colectivismo ha sido una de las más usadas por antropólogos y sociólogos para clasificar las culturas del mundo (Hui, Triandis y Yee, 1991: 147) y, aunque se hayan formulado críticas y matizaciones a la misma, como las de Kağitçibaşı (1997), o las de Voronov y Singer (2002), la noción ha llegado a ser considerada como la más fructífera dimensión de análisis existente dentro del campo de la psicología transcultural (Oyserman, Coon y Kimmelmeier, 2002; Heine, 2008, 2010).

No hay una definición unívoca de la dimensión individualismo – colectivismo; y ninguna de las existentes se ha diseñado de manera específica para definir la naturaleza de sociedades protohistóricas que supuestamente practicaban un colectivismo de tipo agrario. Pero, *mutatis mutandis*, la dimensión sirve de guía para intentar aproximarnos a la naturaleza y a la ideología de una sociedad cuyos miembros estaban organizados de acuerdo con criterios de trabajo y de distribución de recursos claramente colectivistas, los cuales debieron ampararse bajo una cobertura ideológica

afín. Un estudio sistemático acometido por Hui y Triandis para definir la dimensión concluyó que el concepto psicológico de “colectivismo” podía entenderse como un agregado de un amplio conjunto de creencias y comportamientos que podía sintetizarse en siete categorías: 1) preocupación del individuo por cómo sus decisiones pueden afectar a otros miembros de su colectividad; 2) uso compartido de recursos materiales; 3) uso compartido de recursos inmateriales (tiempo, afecto, etc.) o sacrificio de actividades interesantes en beneficio de otro/s miembro/s del colectivo; 4) disponibilidad para aceptar las opiniones y puntos de vista de otros (disponibilidad para conformarse); 5) preocupación por ganar la aprobación del colectivo; 6) creencia en la correspondencia existente entre los resultados obtenidos por uno mismo (positivos o negativos) y los de otros miembros del colectivo; 7) sentimiento de implicación en las vidas de otros miembros del colectivo. En última instancia, el colectivismo desde un punto de vista psicológico requiere la subordinación de los objetivos del individuo a los objetivos de un colectivo. Pero es diferente al altruismo, porque el colectivismo reconoce al grupo, no al individuo, como la unidad básica de supervivencia (Hui y Triandis, 1986).

En un estudio diferente, se definieron los siguientes como los aspectos propios del individualismo psicológico: 1) confianza en uno mismo, independencia y separación de familia, religión y comunidad; 2) hedonismo, utilitarismo y énfasis en el intercambio (ayudar a la comunidad sólo si el individuo consigue algo a cambio); 3) competitividad; 4) equidad y justicia en la distribución de recompensas; 5) confianza en otros; 6) énfasis en las aptitudes; 7) implicación en la vida de la comunidad (en las actividades que le gusta y mientras le gusta al individuo); 8) igualdad de la gente y rechazo de la autoridad arbitraria; 9) el yo como única fuente de realidad (Bhawuk y Brislin, 1992: 417). La prevalencia en mayor o menor grado de una de estas perspectivas en una comunidad tiene importantes implicaciones políticas, sociales y económicas.

Germanos y vacceos

Retornando ya plenamente al problema histórico que nos ocupa, la manera en la que un marco teórico general cons-

truido con estas herramientas puede ayudarnos a redefinir algunos problemas asociados al registro arqueológico vacceo puede ser expuesta empleando extractos de dos párrafos (22-23) del libro VI de los *Comentarios a la guerra de las Galias*, una pequeña parte de los cuales ha sido mencionado de manera reiterada por los eruditos que han abordado los problemas implícitos en la noticia de Diodoro sobre el colectivismo agrario vacceo. Mientras hace un esbozo etnográfico de las costumbres de los germanos, Julio César constata cómo los mismos:

«No se dedican a la agricultura, y la mayor parte del alimento de ellos consiste en leche, queso y carne. Ni alguien tiene una medida determinada de campo o límites propios; sino que los magistrados y principales atribuyen para cada año a las familias y parentelas de hombres que viven juntamente cuanto campo y en el lugar que les pareció, y los obligan a pasar a otra parte un año después. Aducen muchas causas de esta cosa: para que no, cautivos de la asidua costumbre, cambien la afición de hacer la guerra por la agricultura; para que no deseen adquirir territorios extensos, y los más poderosos expulsen a los más débiles de sus posesiones [potentioresque humiliores]; para que no edifiquen más cuidadosamente para evitar los calores y los fríos; para que no surja codicia alguna de dinero [pecuniae], de la cual cosa nacen los bandos y las disensiones; para que contengan a la plebe [plebem] en la equidad de ánimo, como vea cada uno que sus riquezas se igualan con las de los más poderosos [potentissimis]».

«La mayor alabanza para los pueblos es tener, devastados los territorios, soledades lo más ampliamente posible alrededor de sí [Maxima laus civitibus est habere, vastatis finibus, solitudines quam latissime circum se]. Estiman esto propio del valor, que los vecinos, expulsados de sus campos, se retiren y que no nadie ose establecerse cerca; al mismo tiempo piensan que ellos estarán más seguros por esto, quitado el temor de una incursión repentina. [...] Ninguna infamia acarrear los robos que se hacen fuera de los territorios de cada pueblo [Nullam infamiam habent latrocinia quae fiunt extra fines

cuiusque civitatis], y *manifiestan que esto se hace a causa de ejercitar a la juventud y de disminuir la desidia*». (de la traducción: V. García Yebra, Madrid, 1986, pp. 255-257).

Quienes han traído a colación la similitud existente entre el régimen de explotación agrícola vacceo y el germano apenas han hecho más que indicar dicha concomitancia. Este es el caso de Eduardo de Hinojosa (1887: 78-79), Joaquín Costa (1898: 420-421), Blas Taracena (1932: 60, nota 1), José María Blázquez (1968: 231), Alonso-Núñez (1987: 11-12) o García Quintela (1999: 142-144). Aunque los dos últimos investigadores vinculan ese colectivismo agrario con el funcionamiento propio de una sociedad guerrera, sirviéndose para ello de otras noticias literarias antiguas sobre los pueblos germánicos y britanos, no proceden a cotejar el conjunto del texto cesariano con el conjunto de la evidencia arqueológica vaccea.

Sin embargo, el texto de César nos proporciona varias claves interpretativas, si integramos previamente diversos aspectos de su descripción. En primer lugar, aunque el término latino *pecunia* tanto puede significar “dinero” como “riqueza”, su uso sirve en todo caso para describir una sociedad con una mentalidad claramente refractaria a la acumulación de riqueza; o, más bien, como se deduce de la última frase («*ut animi aequitate plebem contineant, cum suas quisque opes cum potentissimis aequari videat*»), contraria a que unos individuos dispongan de más bienes que otros, aun cuando César distinga entre *potentiores* y *humiliores*, entre *plebs* y *potentissimi*, lo cual demuestra que el colectivismo material no excluye la desigualdad social. De hecho, la contestación obtenida por César de los germanos desvela su instrumentalización como medio empleado para difuminar diferencias sociales subyacentes. Y, además, trasluce la vigencia de una concepción de la justicia distributiva que es propia, según han puesto de manifiesto los estudios de psicología transcultural, de comunidades con una estructura mental colectivista: pues si en el reparto de bienes obtenidos en común, en las sociedades con un sesgo individualista se privilegia la equidad (distribución entre los miembros del colectivo en función de su aportación al logro obtenido), en las sociedades colectivistas lo que se privilegia es la igualdad (distribución en igual cuantía entre los

partícipes, con independencia de su contribución al logro conseguido) (Triandis, Brislin y Hui, 1988: 277).

Por otro lado, el aislamiento geográfico fervientemente buscado por los asentamientos germanos es habitual en las sociedades colectivistas. De hecho, la distancia social respecto a grupos externos tiende a ser más fuerte en las culturas colectivistas, donde aquellos son percibidos como extremadamente diferentes, que en las culturas individualistas, donde dichos grupos tienden a ser percibidos como «*just a little different*» (Triandis, Brislin y Hui, 1988: 278). Gorodnichenko y Roland (2011, 2012) han propuesto que en la conformación de ese patrón poblacional han influido notoriamente variables de tipo patogénico y genético, aduciendo que el colectivismo es más fuerte en países donde un mayor porcentaje de gente es proclive, por razones genéticas, a sufrir depresión cuando son expuestos a estresores vitales; en países en los que, igualmente por razones genéticas, sus habitantes sufren mayores niveles de estrés en caso de rechazo social; y en países históricamente más proclives a padecer enfermedades contagiosas. Deducen que el colectivismo proporciona en esos casos fuertes redes de apoyo psicológico, protección contra el rechazo social y una defensa contra la propagación de enfermedades, aunque ello conlleva a su vez el establecimiento de límites más estrechos al comportamiento individual y una menor apertura social hacia los extranjeros⁵.

En todo caso, este modelo de poblamiento ha de ponerse en relación, también, con los mecanismos de reparto del terrazgo que César describe poco antes. En promedio, la movilidad geográfica es mayor en una sociedad individualista que en una sociedad colectivista, pues los sujetos se comprometen más en relaciones sociales y profesionales que les proporcionan un máximo de oportunidades sin verse obstaculizados por onerosas obligaciones. Por el contrario, en una sociedad colectivista la red de obligaciones recíprocas que rigen dentro del grupo obstaculiza la movilidad geográfica (Gorodnichenko y Roland, 2012). Los economistas liberales que en el siglo XIX llamaron la atención sobre las desigualdades sociales existentes en las comunidades que practicaban sistemas de explotación agraria de tipo colectivista, como eran el *allmend* suizo o la *dessa* javanesa, subrayaron también la fuerte restricción de movimientos que sistemas de este tipo imponían al in-

dividuo (Leroy-Beaulieu, 1885). En una sociedad como la germana, un forastero podía ser acogido como un huésped, pero su asimilación sería *a priori* más problemática, dado que implicaría su integración en un complejo sistema de reparto y explotación de bienes comunes. Esto, por supuesto, dificulta también las relaciones mercantiles y el desarrollo de una circulación monetaria; fenómenos, de por sí, casi innecesarios, toda vez que los recursos disponibles son puestos en común y no se mantienen relaciones económicas fluidas con otras comunidades salvo, probablemente, para obtener recursos no extraíbles del propio territorio. En sentido inverso, en la cultura colectiva de los pueblos africanos actuales las comunidades recurren con frecuencia a las acusaciones de brujería para castigar las aspiraciones de los individuos a mudarse a otras localidades, conducta represiva en la que subyace el temor a que esas migraciones socaven la cohesión de la comunidad (Platteau, 2000).

Coherente con estas implicaciones es que en la sociedad descrita por César prime una *moralidad limitada* (tomando el concepto empleado por Platteau, 2000; y Tabellini, 2008), la cual sólo es extensible a los miembros de la propia comunidad, que en este caso se entiende compuesta por cada *civitas*. La vigencia de una *moralidad limitada* de esta naturaleza es otro factor que explica el aislamiento entre poblaciones, dado que los miembros de cada comunidad se sienten obligados hacia sus conciudadanos, pero no así hacia los miembros de otras comunidades: una distancia prudencial intercomunitaria es una forma de prevenir la posibilidad de acabar siendo víctima de comunidades vecinas, dado que los miembros de estas no se sienten constreñidos por ningún lazo moral, como demuestra el hecho de que el robo llevado a cabo en *civitates* próximas no comporte infamia alguna.

La existencia de similitudes entre el ambiente social vacceo (tal y como parece traslucirse a través de su cultura material y en las escasas fuentes literarias antiguas disponibles), por una parte; y la comunidad germana descrita por César, por la otra, es atribuible a que los elementos que integran el conjunto de similitudes mantienen una interrelación intrínseca entre ellos. Que diversos aspectos de la sociedad vaccea sean equiparables con los que César describe en el caso germano y que estos sean incluibles en

una matriz propia de una sociedad organizada de manera “colectivista”, nos permite profundizar en esta perspectiva.

Así, en principio, el deseo de las *civitates* germanas de mantener una gran distancia entre ellas viene a constituir un desiderátum que tiene su claro correlato en el modelo de poblamiento característico de la cuenca media del Duero durante la segunda Edad del Hierro, con sus famosos “vacíos vacceos” (Sacristán de Lama, 1989); es decir, un modelo caracterizado por la existencia de grandes núcleos de habitación, que alcanzan muchas hectáreas de extensión, entre los cuales hay vastas extensiones despobladas, yermos en los cuales apenas se puede indicar la presencia de núcleos subordinados de menor entidad. En definitiva, un modelo de poblamiento no jerárquico (Sacristán de Lama, 2010, 2011). Ya Federico Wattenberg (1958) sugirió su posible vinculación con un régimen de tenencia del suelo de tipo comunal, partiendo del criterio de que si la propiedad de la tierra era colectiva y se repartía anualmente en lotes, esto podía explicar la práctica inexistencia de asentamientos de tipo intermedio o pequeño. Y, con posterioridad, Domínguez Monedero ha sido uno de los pocos investigadores que, aún de manera escueta, ha vinculado la posible existencia de ese sistema de producción con la naturaleza del fenómeno urbano vacceo². Pero es muy posible que en la conformación del modelo de poblamiento influyeran también otros factores, como la vigencia de una *moralidad limitada*. La escasez de fuentes literarias no permite presentar conclusiones incuestionables. Pero un ejemplo parece vislumbrarse en el comportamiento de los habitantes de una *Helmantica* supuestamente vaccea, cuando la ciudad es sitiada por Aníbal y para evitar su ataque los helmantenses suscriben un tratado prometiendo el pago de 300 rehenes y 300 talentos de plata, así como someterse a las órdenes del cartaginés. No obstante, una vez levantado el sitio ignoran sus compromisos, por lo cual el ejército púnico tiene que volver a sitiar la ciudad (Plutarco, *De virt. mul.*, 248e; Polieno, VII, 48). La vulneración del contrato se debería en primera instancia a la desgana de los helmantenses por cumplir las condiciones de un tratado impuesto de manera coactiva. Pero la aparente facilidad con la cual lo suscriben, similar a la aparente rapidez con la cual hacen caso omiso del mismo, pone de manifiesto el escaso valor que les merecía el tratado por más que este

fuera de tipo formal (Polieno emplea el término griego *synthekas* para definirlo). Dada la relevancia religiosa de los contratos y juramentos en el contexto que nos ocupa, la actitud de los habitantes de *Helmantica* sugiere que para ellos las obligaciones contraídas con alguien externo a la comunidad no implicaba ninguna sujeción desde un punto de vista moral. Esto denotaría la vigencia de una *moralidad limitada*, similar a la de las *civitates* germánicas descritas por César. Por otro lado, hay que tener en cuenta que si en contextos individualistas los contratos son más importantes que las buenas relaciones sociales, las transacciones en las comunidades colectivistas se basan en una confianza establecida a través de relaciones de larga duración (Triandis, Brislin y Hui, 1988: 277), lo cual, evidentemente, no era el caso. Aunque esté lejos de mi intención justificar en manera alguna la actuación del poco escrupuloso Lucio Licinio Lúculo durante su *razzia* por tierras vacceas en el 151 a. C., cabe preguntarse si la razón por la que violó su tratado con los habitantes de *Cauca* (Apiano, *Iberiké*, 51-52) no sería su conocimiento de que los propios caucenses no habrían de concederle ningún valor.

Los atesoramientos vacceos

Al igual que de los germanos, de los vacceos también se predica su nominal aversión a la riqueza. Apiano (*Iberiké*, 54) menciona de manera explícita su desdén por el oro y la plata. Esta animadversión pudiera explicar, al menos en parte, por qué los vacceos, que no acuñaron moneda, tampoco parecen haber empleado amonedaciones exógenas en su funcionamiento económico cotidiano, pues no hay indicios en los yacimientos vacceos de una circulación monetaria que fuera parte de un fluido intercambio de bienes y servicios (Blanco García, 2019). Aparte de otros factores, posiblemente también influyera en esta circunstancia que el sistema de explotación económica empleado lo hiciera en gran medida superfluo. Pero, al menos en apariencia, la afirmación de Apiano nos aboca a otra contradicción, puesta de manifiesto por los tesorillos hallados en territorio vacceo, los cuales están compuestos en su mayor parte por monedas y alhajas de plata (Delibes de Castro *et al.*, 1993) y a los cuales, entre otras funciones, se les ha busca-

do una de tipo premonetal (un análisis de la hipótesis, en Esparza Arroyo, 1999: 110-112). Sin embargo, lo cierto es que desconocemos la historia social de estos depósitos y ni siquiera nos consta de manera fehaciente su naturaleza de bien privado, pudiendo ser una propiedad conjunta de la comunidad. Se supone habitualmente que se generaron en tiempos de inestabilidad bélica. Pero no es menos cierto que la continuada sucesión de conflictos: incursiones de Lúculo (151 a. C.) y de Escipión (134 a. C.), guerra sertoriana (82-72 a. C.), sublevación vaccea (56 a. C.), guerras cántabras (29-19 a. C.) hace casi inevitable que los depósitos de este tipo deban ser datados en fechas próximas a alguno de ellos.

En todo caso, contamos con un remoto precedente en la narración que hace Polibio de la invasión celta de la península Itálica a inicios del siglo IV a. C., que nos previene de evaluar estos conjuntos cerrados como prueba de la inexistencia de un régimen de tenencia comunal de la tierra entre los vacceos. Según el historiador griego, los integrantes de esos pueblos celtas sólo poseían ganados y oro, por ser estos los bienes que podían trasladar consigo en caso de necesidad (Polibio, II, 17, 11). El testimonio permite establecer una clara distinción entre bienes muebles y semovientes, susceptibles de ser propiedad privada; y bienes raíces cuyo régimen de tenencia era sin duda de naturaleza más ambigua. Al mismo tiempo, pone de manifiesto cómo a inicios de la II Edad del Hierro la difusa posesión comunal del territorio entre los pueblos celtas no era incompatible con la posesión privada de cierto tipo de riqueza. Basándose en el pasaje de Polibio, Henri D'Arbois hacía extensiva la propiedad privada entre los celtas del siglo IV a. C. a otros bienes muebles, como las armas o los objetos cerámicos; pero en ningún caso al territorio, el cual consideraba propiedad conjunta de la comunidad que lo había conquistado y que lo defendía por las armas, viendo en esta dicotomía el origen del colectivismo agrario vacceo (D'Arbois de Jubainville, 1893: 375-376).

Quizás más ilustrativo aún sea para nuestro caso que los paralelos etnográficos muestran cómo la ocultación de bienes valiosos obtenidos de manera lícita es una conducta habitual, precisamente, en aquellas comunidades en las que rigen prácticas de aprovechamiento comunal. En la actualidad, en los poblados africanos con una mentalidad

colectivista los individuos productivos suelen estar sometidos a presiones para que compartan su excedente con la comunidad. Por ello la posesión de riqueza es penalizada con castigos que incluyen el ostracismo social, la pérdida de estatus o incluso los métodos violentos. Las comunidades recurren también con frecuencia a las acusaciones de brujería para castigar lo que consideran codicia y apego desmesurado por las adquisiciones. Estas penalizaciones, en parte, pretenden evitar que los individuos que han probado ser especialmente productivos eludan repartir sus excedentes de comida o de otros productos (Platteau, 2000). Lo relevante es que en dichos poblados esta presión social hace que los individuos que han conseguido acumular algunos ahorros lo mantengan en secreto e incluso lleguen a pagar para poder ocultar ese hecho a los otros miembros de la comunidad. Así, eluden las presiones y castigos a los que probablemente se les sometería para lograr que pusieran en común sus bienes con los otros miembros del colectivo (Gorodnichenko y Roland, 2012).

Estos paralelos etnográficos proporcionan una significación alternativa a los varios tesorillos vacceos conocidos hasta la fecha, cuyo numerario no parece que llegara a circular dentro de una economía monetizada, mientras que ni ese mismo numerario ni las alhajas que lo acompañan parecen haber encontrado acomodo en un ámbito aparentemente tan significativo y relevante para los vacceos como es el del simbolismo funerario, salvo como discreto coadyuvante en la ornamentación de otros elementos de prestigio, caso del damasquinado en plata del pomo de puñal de tipo Monte Bernorio de la tumba número 32 de la necrópolis de Las Ruedas (Padilla de Duero, Peñafiel, Valladolid). Desde esta perspectiva y suponiendo de antemano que los tesorillos vacceos que conocemos están integrados por posesiones privadas que fueron escondidas para evitar su exacción, nos encontramos con la evidencia de que su ocultación pudo ser provocada tanto por el temor a un expolio protagonizado por agentes foráneos, como por el miedo a requerimientos provenientes de la propia comunidad exigiendo su puesta en común.

Por otro lado, que la acumulación particular de metales preciosos no era bien vista socialmente dentro de las comunidades vacceas pudiera deducirse del hecho de que las piezas argénteas (y, en menor medida, áureas)

de las que tenemos noticia, no provienen de contextos funerarios. El monetario y las joyas de plata recuperados en la Zona Arqueológica Pintia proceden del poblado de Las Quintanas, siendo notable su ausencia en la necrópolis de Las Ruedas, que es el cementerio mejor conocido, con diferencia, de todo el territorio vacceo. Es un hecho digno de notar que la desigualdad social perceptible en los ajuares vacceos no se basa en la desigual acumulación de metales preciosos, ya sea en forma de numerario o de alhajas. La posibilidad de que las piezas de barro de la necrópolis de Las Ruedas que replican zarcillos, arracadas y otras alhajas de clara tipología meseteña pudieran haber sido forradas con una lámina de metal precioso, parece que debe ser descartada (Romero Carnicero y Sanz Mínguez, 2010: 453-454); y no consta en ningún caso que sus modelos acabaran reposando en sepulturas (Sanz Mínguez *et al.*, 2009: 79-80).

La presumible ausencia de los metales preciosos en unos complejos rituales funerarios que parecen haber incluido tanto normalizadas ceremonias de comensalidad (Romero Carnicero, Sanz Mínguez y Górriz Gañán, 2009: 244-247; Sanz Mínguez *et al.*, 2009: 56-58) como la amortización de bienes de prestigio en las tumbas de aquellos difuntos pertenecientes a una oligarquía guerrera, parece indicar que la acumulación de oro o plata en su sepultura no exaltaba en modo alguno la figura del finado, algo que sí hacía, sin embargo, la inclusión en su ajuar de bienes de prestigio mucho más discretos y, desde nuestra perspectiva, materialmente mucho menos valiosos. Por otro lado, si consideramos al ajuar vacceo en su condición de viático, podemos deducir que el difunto, por alto que fuera su rango social, era preparado para un viaje en el cual se consideraba que los metales preciosos no le serían de utilidad, a diferencia de lo que ocurría con muchos otros objetos de valor crematístico mucho menor (alimentos, cerámicas y otros objetos metálicos) pero que aparecen con profusión en los *loculi*. Es fácil encontrar una explicación funcionalista (de difícil comprobación) para este hecho, basada fundamentalmente en el deseo de los deudos por conservar en su poder unos objetos de especial valor; pero la misma no es incompatible con la evidencia de que la sociedad vaccea en ningún caso parece haber fomentado ideológicamente la amortización funeraria de los metales preciosos.

Colectivismo agrario y registro funerario

Con la constatación de la ausencia prácticamente total de metales preciosos en sus necrópolis, pasamos sin solución de continuidad a valorar hasta qué punto la inexistencia de un colectivismo agrario entre los vacceos es defendible subrayando las diferencias de riqueza perceptibles en sus ajuares funerarios. Como hemos visto, los interlocutores germanos de Julio César parecían ser consciente de su función como “lubricante” social. Y como se ha hecho notar a menudo en el transcurso de la discusión en torno a la naturaleza exacta del “colectivismo agrario vacceo”, la equiparación automática de propiedad comunal de la tierra y colectivismo agrario, por una parte, con igualdad social y de recursos, por otra, es de todo punto inadecuada. Las investigaciones empíricas de los economistas liberales decimonónicos llevaron a estos a indicar que instituciones colectivistas como la *dessa* javanesa o el *allmend* suizo tendían a perpetuar y aumentar la situación de privilegio de algunos miembros de la comunidad en detrimento de otros (Leroy-Beaulieu, 1885). Que en sociedades caracterizadas por una mentalidad colectivista se tienda a una desigualdad de ingresos y por lo tanto de riqueza, constituye en apariencia una flagrante contradicción. Pero los análisis hechos desde la perspectiva de la psicología transcultural han proporcionado una adecuada explicación, que sitúa a la paradoja como mera consecuencia de que en ese tipo de sociedades se prefiere tolerar dicha desigualdad antes que poner en riesgo el orden social vigente, siendo la confrontación tabú (Triandis, Brislin y Hui, 1988: 276), un condicionante que se atenúa notablemente en las comunidades cuyos miembros poseen una mentalidad más individualista. De hecho, una de las categorías analíticas introducidas por Hofstede (1980), la *dimensión de distancia al poder* «*Power Distance Dimension*», mide hasta qué punto los miembros menos poderosos de organizaciones e instituciones esperan y aceptan que el poder sea distribuido de manera desigual entre sus integrantes. El estudio de Hofstede muestra que muchas sociedades colectivistas ocupan un lugar muy alto en el *ranking*. Según Triandis, Brislin y Hui (1988: 275), en las culturas colectivistas las personas aceptan diferencias de poder muy notables, hasta el punto que un jefe puede abusar de sus subordinados en un grado que sería

raro en culturas individualistas. Así, el acceso desigual e inequitativo a los recursos en las sociedades colectivistas es atribuible al acusado gradiente de poder entre poderosos y menos poderosos que existe en ellas; aunque cuando dos o más personalidades “colectivistas” tienen un rango similar en estatus y poder, el principio de igualdad es el que se enfatiza en el momento de proceder al reparto de recompensas entre ellos (Hui, Triandis y Yee, 1991: 148).

En otro orden de cosas, el propio texto de Diodoro ni siquiera da pie a la equiparación, pues el historiador siciliano transmite de manera explícita que tanto la participación en el reparto del terrazgo como el castigo infligido a quien sustrae parte del producto afectaba a los *γεωργοί* (“labradores”), lo cual implica que no necesariamente todos los miembros de la sociedad vaccea participaban en el sistema como productores. Quiénes eran exactamente los *γεωργοί* vacceos ha sido un problema que ha aparecido a menudo en el debate historiográfico generado por la noticia de Diodoro y en el cual no podemos detenernos aquí. Pero en todo caso, el reparto del terrazgo entre ellos para que lo trabajaran no excluye que una élite dirigente estuviera exenta de participar en dichas tareas agrícolas, aun cuando sí llegara a lucrarse de sus frutos de una u otra manera. Hipotéticamente, pudiera incluso pensarse en una organización social que reflejara el esquema trifuncional de Dumézil. Por todos estos motivos, la verosimilitud o inverosimilitud del sistema productivo vacceo que nos narra Diodoro no puede derivarse fácilmente de la desigualdad en riqueza presente en los ajuares vacceos. En especial, si tenemos en cuenta que en la necrópolis de Las Ruedas (Padilla de Duero, Peñafiel), en la cual basa acertadamente su argumento Salinas, se ha detectado un porcentaje tan elevado de tumbas con ajuar (80%, destacando las que tienen uno de tipo guerrero), que se ha especulado con la posibilidad de que hubiera existido áreas específicas de enterramiento para determinados estatus sociales y grupos de parentesco (Sanz Mínguez, 1993: 374), que serían, se entiende, los que nos han proporcionado la documentación arqueológica de que disponemos, la cual, de ser esto así, no sería representativa de la totalidad de la población vaccea.

Ante esta situación, creo que puede ser más fructífero adoptar un enfoque diferente, basado en valorar qué implicaciones podría tener para ese registro funerario que

sus creadores tuvieran una visión marcadamente “colectivista” de sí mismos. Antes que nada, esto se enfrenta con la problemática asociada a nuestro conocimiento del ámbito funerario vacceo, el cual proviene, de manera prácticamente exclusiva, de la documentación arqueológica y, muy especialmente, de la información obtenida en la necrópolis de Las Ruedas (Padilla de Duero, Peñafiel, Valladolid), cementerio que ha sido objeto de una detallada excavación científica y de una meticulosa publicación parcial (Sanz Mínguez, 1997), a la cual han sucedido durante las dos décadas siguientes numerosas publicaciones complementarias. Pero la información proveniente de otros yacimientos adolece de graves carencias, las cuales ya han sido expuestas y compendiadas (Sanz Mínguez *et al.*, 2003c: 148; Sanz Mínguez, 2010: 198-200). Destaca el pobre conocimiento de que se dispone sobre las que hubieron de ser necrópolis de gran envergadura, como por ejemplo la/s del importante hábitat caucense. Asimismo, aunque otra destacada población vaccea, *Intercatia*, hubiera estado situada, como desde hace tiempo se cree, en el yacimiento de La Ciudad (Paredes de Nava, Palencia), sólo podríamos contar con algunas vagas informaciones sobre su/s posible/s necrópolis (Abarquero Moras y Pérez Rodríguez, 2010: 172). Este aserto es extensible a la antigua *Rauda* (Roa de Duero, Burgos) (Sacristán de Lama, 1986: 155; Abarquero Moras y Palomino Lázaro, 2012: 26) o al extenso yacimiento ubicado en la actual localidad palentina de Vertavillo (Abarquero Moras y Palomino Lázaro, 2006: 37), por citar sólo dos de los numerosos asentamientos vacceos en los que las actividades arqueológicas, realizadas durante los últimos años con diferente grado de intensidad, han afectado principalmente a contextos habitacionales.

En esta situación, nuestro dossier sobre las manifestaciones funerarias vacceas se nutre sobre todo de la información obtenida en la necrópolis pintiana de Las Ruedas y se completa con datos procedentes de la necrópolis de Cuéllar (Segovia), en la que se localizaron diecisiete tumbas que proporcionaron sobre todo un material cerámico publicado por Barrio Martín (1988); del cementerio del castro de Tariego de Cerrato, ubicado en el yacimiento de La Vega (Venta de Baños, Palencia), tardío (segunda mitad del siglo I a. C. e inicios del I d. C.) y muy alterado por procesos post-deposicionales (De Castro y Blanco Ordás, 1975: 128-

138); de la necrópolis de Eras del Bosque en Palencia, la *Pallantia* del río Carrión, por desgracia prontamente identificada y expoliada, cuyos materiales descontextualizados han sido objeto de publicaciones parciales (últimamente, Coria-Noguera, 2015); y del cementerio de la *Pallantia* del río Arlanza, situado en Palenzuela (Palencia), con un nutrido número de sepulturas (en torno a los dos centenares), pero que por desgracia aún están inéditas en su mayoría. En la propia Zona Arqueológica Pintia, en el término de Pesquera de Duero (Valladolid), de otro cementerio, vinculado con el barrio artesanal alfarero de Carralaceña, apenas se tiene información.

La escasez de materiales procedentes de otras necrópolis vacceas y la manera irregular en la que a menudo se ha tenido acceso a ellos no contradice sustancialmente la información obtenida en la necrópolis de Las Ruedas. Pero la escasa información funeraria procedente de los espacios habitacionales de la antigua *Cauca* (Coca, Segovia) sí difiere ligeramente de ella. No tanto porque no se hayan detectado enterramientos infantiles debajo de las viviendas, algo que pudiera ser debido al azar, como por el hallazgo en una de ellas de un *dolium* cuyo interior guardaba los restos cremados de un individuo con su correspondiente ajuar (Blanco García, 2018: 231-234; 2018b: 175). En una alacena de la vivienda 3 del yacimiento vacceo de Montealegre de Campos (Valladolid), un descubrimiento similar (urna cineraria con fragmentos óseos lavados en su interior junto a dos canicas, un regatón, un trozo de empuñadura y otros fragmentos de hierro) ha sido interpretado como indicio de la posible existencia de un culto doméstico a los antepasados (Blanco García *et al.*, 2011: 81). De Castro y Blanco Ordás recogieron información oral sobre el presunto hallazgo en una tumba de la necrópolis del castro de Tariego de Cerrato de una gran vasija con el esqueleto completo de un niño en su interior, de lo cual no pudieron ver nada (1975: 128-129). Este tipo de evidencias, en especial las dos primeras, sugieren la pertinencia de no generalizar aún al conjunto del territorio vacceo la totalidad de fenómenos registrados en la necrópolis vallisoletana. Por otro lado, la misma necrópolis de Las Ruedas ha sido excavada en un porcentaje demasiado exiguo como para poder disponer de muestras significativas que permitan una cuantificación precisa de los fenómenos observados en ella

(realidad hecha notar en Sanz Mínguez *et al.*, 2003c: 154; o en Sanz Mínguez, 2010: 204, que todavía sigue vigente).

Partiendo de la base documental expuesta, se tiende a convenir en que los vacceos practicaron tres rituales funerarios diferentes: la inhumación de neonatos bajo el suelo de las viviendas; la exposición a las aves carroñeras del cadáver de los guerreros muertos en combate de manera heroica; y la cremación. Los dos primeros rituales son de naturaleza controvertida. El primero, porque el número de testimonios conocido no parece adecuarse a la mortalidad infantil prevista para una sociedad de la II Edad del Hierro, por lo que la naturaleza exacta de esos enterramientos infantiles es objeto de discusión. El segundo, porque se basa en un pasaje de Claudio Eliano muy confuso y en indicios materiales no menos difusos, aunque cuenta a su favor con numerosos e importantes paralelos etnográficos. En todo caso, estos dos tipos funerarios constituirían rituales en cierto sentido de carácter excepcional dentro de la sociedad vaccea, aplicados a individuos muy concretos (Sanz Mínguez *et al.*, 2003c: 146-148; Sanz Mínguez, 2010: 210-211).

El tercer tipo, la cremación, sería el ritual funerario normativo en la cuenca media del Duero durante la II Edad del Hierro. A las afueras de la ciudad, no lejos de su entrada, pero al otro lado de un curso de agua, el cadáver sería quemado en un *ustrinum*, tras lo cual sus restos serían recogidos e introducidos en una urna cineraria, la cual sería depositada en un hoyo junto al resto del ajuar en un espacio cementerial anejo al *ustrinum*. Ocasionalmente, la sepultura era señalizada mediante una estela de piedra, por lo general escasamente trabajada. Se supone que también se emplearon como marcadores postes de madera. Este ritual-tipo era susceptible de experimentar ligeras variaciones en su ejecución; por ejemplo, la cremación podía tener lugar en un *bustum*, es decir, en el mismo lugar donde iban a ser enterradas las cenizas; o estas últimas podían ser depositadas directamente en el suelo.

Así, asumiendo las limitaciones que nos impone la documentación disponible que acabamos de enumerar, sólo podemos hacer notar una modesta pero imperiosa necesidad programática: la conveniencia de sopesar con detenimiento el tenor de Diodoro, V, 34, 3 y de recurrir a todos aquellos instrumentos de análisis que nos permitan contextualizarlo, como paso previo a cualesquier escrutini-

no de las manifestaciones funerarias vacceas que pretendamos efectuar.

La aplicabilidad de esta perspectiva alcanza tanto al núcleo mismo del fenómeno funerario como a otros elementos accesorios al mismo. Por ejemplo, sabemos que una diferencia motivacional clave entre una cultura colectivista y una cultura individualista es la necesidad de encajar (*embedding*) frente a la necesidad de resaltar. Ambas motivaciones existen en toda cultura, pero en un grado muy diferente (Gorodnichenko y Roland, 2012). Esto es algo que han puesto de manifiesto diversos estudios. Teniendo que escoger entre varios bolígrafos, la mayoría de los cuales son de un mismo color, quienes pertenecen a una sociedad que puntúa alto en el índice de individualismo tienden a elegir los bolígrafos del grupo minoritario, mientras que los miembros de sociedades que puntúan alto en el *ranking* de mentalidad colectivista suelen escoger los del color mayoritario; de la misma manera, teniendo que clasificar diferentes tipos de formas los primeros suelen valorar las formas raras e inusuales como más deseables, mientras que los segundos valoran como preferibles a las formas más comunes (Kim y Markus, 1999). Se trata de diferencias conductuales de las que las agencias de publicidad son plenamente conscientes y que intentan explotar, dirigiéndose de manera diferente en cada país a sus potenciales clientes: en los que hay una conciencia más individualista, mostrándoles cómo el hecho de adquirir un objeto les hará únicos, mientras enfatizan en aquellos con un mayor gradiente colectivista cómo comprar un cierto objeto les hará adecuarse a los gustos de los otros miembros de su comunidad (Gorodnichenko y Roland, 2012). Otros test han mostrado como los naturales de países con una tradición marcadamente colectivista prefieren y conciben las representaciones estéticas de manera diferente a como lo hacen los naturales de países con una tradición individualista: los primeros se decantan por representar al objeto/sujeto dentro de su contexto social, mientras que los segundos focalizan su atención en lo representado (Masuda *et al.*, 2008).

Este tipo de estudios abre una vía de análisis para aproximarnos a las expresiones artísticas y artesanales de una sociedad como la vaccea, permitiéndonos reflexionar sobre el vínculo que existe entre su sistema de producción

económica y unas producciones materiales si no indistintas, sí muy sutilmente diferenciadas, que incluyen expresiones artísticas y artesanales a primera vista monocordes. Este es el caso de las formas decorativas características de sus producciones cerámicas, cuya homogeneidad puede derivarse no sólo de requerimientos motivacionales (necesidad del individuo de “encajar” en el colectivo) sino también de las formas productivas vigentes, las cuales pudieron implicar una elevada intercambiabilidad de aquellos contenedores empleados para recoger un fruto obtenido (e incluso elaborado) en común. En sentido contrario, un tipo cerámico como la jarra de pico (*oinchoe*), recuperado tanto en el poblado de Las Quintanas como en la necrópolis de Las Ruedas, con una concentración entre la segunda mitad del siglo II a. C. e inicios del siglo II d. C. (aunque algún ejemplar haya sido datado en el siglo III a. C.) y cuya superficie muestra una iconografía mucho más variada y compleja de lo habitual (Sanz Mínguez y Rodríguez Gutiérrez, 2017), interpretado mediante las implicaciones que tendría la veracidad del texto de Diodoro, proporcionaría lecturas diferentes sobre la naturaleza de su singularidad: basándonos en su dispersión cronológica, ¿denota esta una paulatina disolución, que no desaparición, de pautas sociales fuertemente colectivistas? ¿Su personalidad iconográfica surge del hecho de que se trata de una vajilla de servicio, que en ningún caso estaba destinada a entrar en un proceso de circulación de contenedores con frutos obtenidos y elaborados en común? ¿O su heterogénea iconografía remarcaba precisamente que sus poseedores no formaban parte de esos *γεωργοί* que debían laborar el terrazgo de manera colectiva?

Otra cuestión es la de la “desigual riqueza” detectada entre las sepulturas vacceas. Probablemente existan ostensibles diferencias de “riqueza” (estimando este concepto de acuerdo con el coste invertido en su producción) en las manifestaciones funerarias de toda cultura de la cual tengamos un registro material razonablemente amplio. El problema consiste en cómo cualificar dicha desigualdad. Las investigaciones arqueológicas tienden a resaltar las diferencias de riqueza perceptibles en los restos materiales objeto de estudio, como son los ajuares funerarios o las propias tumbas, tal vez porque a menudo ese criterio ha constituido la principal, si no la única, herramienta de aná-

lisis disponible. Pero más allá de la dificultad de cuantificar en términos de horas de trabajo, de valor o de coste, todos los factores materiales e intangibles que se solidifican en un ítem funerario, existe la dificultad de analizar cualitativamente el significado preciso de esa desigualdad material, debido a la posible influencia sobre aquella de motivaciones individuales, condicionantes familiares u otras causas que no está a nuestro alcance poder discernir y, por lo tanto, valorar. Por ejemplo, en el contenido de la necrópolis de Las Ruedas se distingue entre ajuar (integrado por las pertenencias del finado) y ofrendas (de carácter sobre todo viático) que en ocasiones parecen expresar el afecto sentido hacia el difunto por alguno de sus conocidos (Sanz Mínguez, 2010: 213); cabe preguntarse hasta qué punto la cantidad de ofrendas acumuladas en una tumba es dependiente, no tanto de la riqueza y del nivel social del individuo, como de la amplitud de su red familiar.

Presumiblemente, factores de este tipo pueden introducir en el contenido de las sepulturas un elevado grado de heterogeneidad no siempre proporcional al nivel de riqueza o al prestigio social de que disfrutó en vida el difunto. Frente a esta percepción, la otra realidad discernible desde un punto de vista arqueológico es la del propio espacio funerario en su conjunto, el cual posiblemente refleje de manera más fiel los principios ideológicos rectores de la sociedad que lo crea y utiliza. Desde esta perspectiva y si tomamos como referencia el caso de la necrópolis de Las Ruedas, por encima de las individuaciones subterráneas se despliega un espacio homogéneo, compacto y altamente organizado desde un inicio (Sanz Mínguez, 2010: 208) que estuvo en uso durante los siglos IV a. C.-I d. C. sin que se introdujeran en él elementos (como pudieran ser tumbas monumentales o espacios de tipo tumular) que denotaran externamente una clara desigualdad social entre los miembros de la comunidad. Tan sólo las grandes estelas discoides del final de esa etapa, muy vinculadas con el proceso de romanización (Sanz Mínguez *et al.*, 2003), parecen incorporar un elemento netamente diferenciador. Si tomamos cualquier rango de desigualdad externa imaginable, el hoyo cavado en el suelo y señalado ocasionalmente mediante una sencilla estela, dentro de un espacio homogéneo y sin zonas diferenciadas de manera notoria, que para la comunidad se mantiene visualmente inalterado durante

varias centurias, no parece alcanzar una cota muy alta en esa escala. Aún menos la alcanzaría un ritual excarnatorio, una vez finalizado el mismo, o las inhumaciones infantiles realizadas bajo las viviendas.

Probablemente deba ser objeto de atención la relación dialéctica que existe entre un espacio funerario uniforme, representativo de una ideología social que nominalmente amparaba un reparto igualitario de los recursos agrarios disponibles; y el contenido de sus *loculi*, cuyas desigualdades reflejan las diferencias reales que ese sistema socio-económico encubre.

Por otro lado, la posible existencia de un “colectivismo agrario” entre los vacceos debería ponerse en relación de manera ineludible con otra cuestión que atañe al ámbito funerario: la de su funcionalidad. La Nueva Arqueología desde los años 70 del siglo XX hizo notar cómo los monumentos megalíticos podían funcionar como marcadores de propiedad de una pequeña comunidad sobre un territorio de explotación. El propio Salinas de Frías ha planteado la posibilidad de que en las necrópolis vetonas, en las cuales parecen percibirse indicios de una agrupación de tumbas por linajes, la parcela ocupada por cada *gentilitas* sea propiedad común de la misma (Salinas de Frías, 1990: 434, nota 18). En el caso vacceo, la morfología del espacio funerario parece haber sido ligeramente distinta (Sanz Mínguez, 2010: 208). La necrópolis de Las Ruedas se desarrolla, en una ordenada progresión zonal, en un espacio que parece haber sido perfectamente delimitado *ab initio*. Su ubicación y morfología parecen estar desligadas de cualquier intencionalidad designadora de una propiedad sobre el terrazgo, más allá del dominio que los habitantes que moran en el poblado ubicado en el pago de Las Quintanas ejercen, como colectivo, sobre el entorno de su *civitas*. En realidad, la necrópolis se extiende por un área muy poco productiva desde un punto de vista agrícola (Sanz Mínguez *et al.*, 2003c: 148). Lo que sugiere su compacidad es un fuerte sentimiento de colectividad, con independencia de que algunas tumbas acumulen numerosos bienes en el mismo espacio en el que se pueden hallar otras “tumbas pobres”.

Aunque no pueda establecerse una relación de causalidad entre ambos hechos, la conformación del ámbito funerario vacceo se adecua claramente al régimen de

tenencia de la tierra de una comunidad colectivista en la que no existe una propiedad privada del terrazgo y en la que, por lo tanto, no hay lugar en ningún momento para la aparición de necrópolis familiares o tumbas individuales situadas en parcelas cuya posesión ostenta una oligarquía guerrera. De la misma manera, el culto familiar a los antepasados en el lugar en el cual están enterrados no sirve para legitimar la posesión familiar de un trozo de terreno cultivable a través de las generaciones, al menos de manera directa; tan sólo su reposo en el cementerio común de la comunidad, auténtica propietaria del territorio de la *civitas*, legitimaría a sus descendientes, indirectamente, a participar en la explotación del terrazgo. De nuevo, ni la exposición de cadáveres ni la inhumación de neonatos bajo el suelo de las viviendas implicarían la demarcación de un terreno cultivable como propio. Lo cual sugiere la inutilidad de emplear el lugar de reposo de los antepasados como señal y/o causa de propiedad. Por desgracia, nuestro limitado conocimiento sobre el espacio funerario ubicado en el barrio alfarero de Carralaceña (situado extramuros, al otro lado del río Duero, frente al poblado de Las Quintanas), así como sobre de qué manera y por quién era ejercida esa actividad especializada en el mundo vacceo, no permite definir hasta qué punto la externalidad de ese barrio artesanal respecto a la comunidad residente en el poblado de Las Quintanas era extensible a los propios alfareros que laboraban en él, ni hasta qué punto esto conllevaba con carácter general un enterramiento diferencial fuera del área de Las Ruedas.

Algunas conclusiones

Aunque un mero análisis superficial de la obra de Diodoro Sículo permitiría detectar fácilmente la presencia de noticias que son transmitidas con evidente imprecisión, la posible exactitud de la noticia sobre el “colectivismo agrícola” de los vacceos no debería ser desechada con ligereza. Tan sólo un conjunto de sólidas pruebas en su contra debería permitir sostener su invalidez en los términos precisos en los que aparece formulada en la *Biblioteca Histórica*. En lo que esto último no ocurra, el testimonio recogido por el historiador siciliano debe ser considerado como una variable

analítica que puede ser de gran utilidad para poder acceder a una mejor comprensión de la cultura material vaccea.

En este sentido, generalmente se ha empleado la noticia de Diodoro de manera poco productiva, tal vez por haberse hecho hincapié en la búsqueda de justificaciones o explicaciones para su tenor, en lugar de emplearla como variable pertinente para analizar nuestras fuentes de información (literarias y arqueológicas) sobre el mundo vacceo. Es decir, de manera inversa a como presumiblemente debería haber sido empleada. Algunas apreciaciones de Wattenberg (1958) y Domínguez Monedero (1988) han constituido la excepción a esta norma general, pero dichas apreciaciones han sido vertidas sobre aspectos muy puntuales del registro arqueológico vacceo, no sobre el conjunto del mismo. A buen seguro, la mejor manera en la que podríamos valernos de la información contenida en la *Biblioteca Histórica* se basaría en determinar, con carácter previo, qué puede implicar para los diversos aspectos de la existencia de una sociedad que en ella estén vigentes mecanismos productivos como los descritos por Diodoro; para, a continuación, cotejar e integrar los resultados obtenidos con el conjunto de datos (arqueológicos y escritos) disponibles y, finalmente, comprobar la validez global del modelo así conformado. Si el modelo fuera válido, el mismo debería permitirnos alcanzar un conocimiento más preciso de nuestro objeto de estudio.

Asimismo, cuando nuestros conocimientos sobre el mundo funerario vacceo en su conjunto sean estadísticamente mucho más significativos, deberíamos plantearnos hasta qué punto su conformación debe ser vinculada con un tipo de explotación económica como la descrita por Diodoro. En todo caso, las desigualdades de riqueza e, incluso, si se quiere, las desigualdades sociales perceptibles en las manifestaciones funerarias vacceas, no demuestran la inexactitud del pasaje de Diodoro, al igual que no lo hacen los hallazgos de tesorillos. Más bien, invitan a reflexionar sobre la relación precisa que pudo existir entre esas manifestaciones de desigualdad y esa supuesta forma de producción económica. Nuestro focalizado conocimiento del conjunto de las expresiones funerarias vacceas, cuyo omnipresente epicentro es la necrópolis de Las Ruedas en Padilla de Duero (al lado de la cual resalta aún más la escualidez de los datos que poseemos del territorio vacceo en su

conjunto) no permite por el momento hacer contundentes aseveraciones. Pero sumando a nuestras herramientas de análisis algunas otras aportadas por las ciencias sociales, encontramos nuevas vías de interpretación, las cuales no nos permiten encontrar soluciones unívocas, pero sí definir con mayor precisión los problemas inherentes a nuestra documentación arqueológica.

Notas

1 «[...] we use recent advances in cross-cultural psychology, which provides some direct evidence of an effect of genes on culture, to verify the causal effect of individualism on long run growth. Three separate research strands can be brought together here. First of all, it has been found that collectivism is stronger in countries where a higher percentage of people have a short (S) allele in the polymorphism 5-HTTLPR of the serotonin transporter gene SLC6A4, putting them at greater risk for depression when exposed to life stressors. Second, collectivism is also stronger in countries with a higher frequency of the G allele in polymorphism A118G in the μ -opoid receptor gene, leading to higher stress in case of social rejection. Third, collectivism is also stronger in countries with a historically higher pathogen prevalence, i.e. in countries that were historically more prone to a number of contagious diseases. Studies establishing these links emphasize that collectivism provides strong psychological support networks to deal with depression and stronger protection from social rejection. Similarly, more collectivist values emphasizing tradition and putting stronger limits on individual behavior, and showing less openness towards foreigners provide protection against disease spread» (Gorodnichenko y Roland, 2012, que reproduce con pequeñas variaciones el texto en Gorodnichenko y Roland, 2011: 21319).

2 «Cabe suponer, igualmente, que el lugar de residencia de toda la población era la ciudad, trasladándose únicamente a las tierras que se hallaban en torno a la ciudad, para trabajarlas, no habiendo en ellas, seguramente, viviendas o construcciones que permitieran la permanencia en las mismas, por el propio carácter de las subdivisiones del terreno» (Domínguez Monedero, 1988: 67).

Bibliografía

- ABARQUERO MORAS, F. J. y PALOMINO LÁZARO, A. L. (2006): "Vertavillo, primeras excavaciones arqueológicas en un oppidum vacceo del Cerrato palentino". *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, 77, pp. 31-116.
- (2012): *Arquitectura doméstica y mundo simbólico en la ciudad vaccea de Rauda: La "Casa del Sótano" en las Eras de San Blas (Roa, Burgos)*. Burgos: Academia Burguense de Historia

- y Bellas Artes. Institución Fernán González. Colección Fernán González, 2.
- ABARQUERO MORAS, F. J. y PÉREZ RODRÍGUEZ, F. J. (2010): “‘La Ciudad’ de Paredes de Nava y el problema de la identificación de la *Intercatia vaccea*”. En F. ROMERO CARNICERO Y C. SANZ MÍNGUEZ (eds.), *De la Región Vaccea a la Arqueología Vaccea*. Valladolid: Centro de Estudios Vacceos Federico Wattenberg de la Universidad de Valladolid. Vaccea Monografías, 4, pp. 163-192.
- ALONSO-NÚÑEZ, J. M. (1987): “Los vacceos en Estrabón”. *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, 56, pp. 5-12.
- BANFIELD, E. C. (1958): *The Moral Basis of a Backward Society*. Glencoe (Illinois): The Free Press.
- BARRIO MARTÍN, J. (1988): *Las cerámicas de la necrópolis de Las Erijuelas, Cuéllar (Segovia). Estudio de sus producciones cerámicas en el marco de la II Edad del Hierro en la Meseta Norte*. Segovia: Diputación Provincial.
- BHAWUK, D. P. S. y BRISLIN, R. (1992): “The measurement of intercultural sensitivity using the concepts of Individualism and Collectivism”. *International Journal of Intercultural Relations*, 16, pp. 413-436.
- BLANCO GARCÍA, J. F. (2018): *Cauca vaccea: formación, desarrollo y romanización de una ciudad*. Valladolid: Centro de Estudios Vacceos Federico Wattenberg de la Universidad de Valladolid. Vaccea Monografías, 5.
- (2018b): “La ciudad vaccea de Cauca”. En C. SANZ MÍNGUEZ Y J. F. BLANCO GARCÍA (eds.), *Novedades arqueológicas en cuatro ciudades vacceas: Dessobriga, Intercatia, Pintia y Cauca*. Valladolid: Centro de Estudios Vacceos Federico Wattenberg de la Universidad de Valladolid. Vaccea Monografías, 6, pp. 157-178.
- (2019): “Las monedas que usaron y atesoraron los vacceos”. *Vaccea Anuario 2018*, 12, pp. 68-76.
- BLANCO GARCÍA, J. F., LUCENDO DÍAZ, D., RETUERCE VELASCO, M. y TORRES GONZÁLEZ, T. (2011): “El *oppidum* vacceo de Montealegre de Campos (Valladolid) a la luz de las recientes excavaciones arqueológicas”. *Vaccea Anuario 2010*, 4, pp. 78-82.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. (1968): “Economía de los pueblos prerromanos del área no ibérica hasta la época de Augusto”. En M. TARRADELL (dir.), *Estudios de economía antigua de la Península Ibérica. Ponencias presentadas a la I.ª Reunión de Historia de la economía antigua de la Península Ibérica*. Barcelona: Vicens-Vives, pp. 191-269.
- CORIA-NOGUERA, J. C. (2015): “Cerámicas vacceo-romanas de la necrópolis de Eras del Bosque (Palencia) en el Museo Arqueológico de Granada”. *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, 81, pp. 149-170.
- COSTA, J. (1898): *Colectivismo agrario en España. Partes I y II. Doctrinas y Hechos*. Madrid: Imprenta de San Francisco de Sales.
- D’ARBOIS DE JUBAINVILLE, H. (1893): “Les celtes en Espagne”. *Revue Celtique*, 14, pp. 357-395.
- DE CASTRO, L. y BLANCO ORDÁS, R. (1975): “El castro de Tariego de Cerrato (Palencia)”. *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, 33, pp. 59-138.
- DE HINOJOSA, E. (1887): *Historia general del Derecho español. Tomo I*. Madrid: Tipografía de los Huérfanos.
- DELIBES DE CASTRO, G., ESPARZA ARROYO, Á., MARTÍN VALLS, R. y SANZ MÍNGUEZ, C. (1993): “Tesoros celtibéricos de Padilla de Duero”. En F. ROMERO CARNICERO, C. SANZ MÍNGUEZ Y Z. ESCUDERO NAVARRO (eds.), *Arqueología vaccea: Estudios sobre el mundo prerromano en la Cuenca media del Duero*. Valladolid: Junta de Castilla y León, pp. 397-470.
- ESPARZA ARROYO, Á. (1999): “Economía de la Meseta prerromana”. *Studia Historica. Historia Antigua*, 17, pp. 87-124.
- DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. J. (1988): “En torno a algunos aspectos socio-económicos de la cultura vaccea: estado de la cuestión y nuevas aportaciones”. *Caesaraugusta*, 65, pp. 23-76.
- DURKHEIM, É. (1893): *De la división du travail social: étude sur l’organisation des sociétés supérieures*. Paris: Félix Alcan Éditeur.
- GARCÍA QUINTELA, M. V. (1999): *Mitología y mitos de la Hispania Prerromana (III)*. Madrid: Akal.
- GORODNICHENKO, Y. y ROLAND, G. (2011): “Individualism, innovation, and long-run growth”. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 108, Supplement 4 (December 27), pp. 21316-21319. Disponible en: <https://doi.org/10.1073/pnas.1101933108>
- (2012): “Understanding the Individualism-Collectivism Cleavage and Its Effects: Lessons from Cultural Psychology”. En M. AOKI, T. KURAN Y G. ROLAND (eds.), *Institutions and Comparative Economic Development*. London: Palgrave Macmillan, pp. 213-236.
- HEINE, S. J. (2008): *Cultural Psychology*. New York: W. W. Norton & Company.
- (2010): “Cultural Psychology”. En S. T. FISKE, D. T. GILBERT Y G. LINDZEY (eds.), *Handbook of Social Psychology II*, (5th. ed.). New York: John Wiley & Sons, pp. 1423-1465.
- HERNÁNDEZ GUERRA, L. (2011): “La transformación del paisaje en la cuenca media del Duero (siglos IV a. C. – I d. C.)”. *Dialogues d’histoire ancienne*, 37, 1, pp. 41-60.
- HERNÁNDEZ GUERRA, L. y JIMÉNEZ DE FURUNDARENA, A. (2013): *Vacceos: Historia y romanización de un pueblo prerromano del valle del Duero*. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid. Historia y Sociedad, 172.

- HOFSTEDE, G. (1980): *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations Across Nations*. Beverly Hills (California): Sage Publications.
- HOFSTEDE, G. (1983): "Dimensions of national cultures in fifty countries and three regions". En J. B. DEREGOWSKI, S. DZIURAWIEC Y R. C. ANNIS (eds.), *Expiscations in Cross-Cultural Psychology: Selected Papers from the Sixth International Congress of the International Association for Cross-Cultural Psychology held at Aberdeen, July 20-23, 1982*. Lisse (Holanda): Swets & Zeitlinger, pp. 335-355.
- HUI, C. H. y TRIANDIS, H. C. (1986): "Individualism-collectivism: A study of cross-cultural researchers". *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 17, pp. 222-248.
- HUI, C. H., TRIANDIS, H. C. y YEE, C. (1991): "Cultural differences in reward allocation: ¿Is collectivism the explanation?". *British Journal of Social Psychology*, 30, pp. 145-157.
- KAĞITÇIBAŞI, Ç. (1997): "Individualism and collectivism". En J. W. BERRY, M. H. SEGALL Y Ç. KAĞITÇIBAŞI (eds.), *Handbook of cross-cultural psychology, 3. Social behavior and applications*. Boston: Allyn and Bacon, pp. 1-49.
- KASHIMA, E. S. y KASHIMA, Y. (1998): "Culture and Language: The Case of Cultural Dimensions and Personal Pronoun Use". *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 29, pp. 461-486.
- KIM, H. y MARKUS, H. R. (1999): "Deviance or Uniqueness, Harmony or Conformity? A Cultural Analysis". *Journal of Personality and Social Psychology*, 77, 4, pp. 785-800.
- LEROY-BEAULIEU, P. (1885): *Le collectivisme: examen critique du nouveau socialisme. Deuxième édition. Revue et augmentée d'une Préface*. Paris: Librairie Guillaumin et Cie.
- MASUDA, T., GONZALEZ, R., KWAN, L. y NISBETT, R. E. (2008): "Culture and Aesthetic Preference: Comparing the Attention to Context of East Asians and Americans". *Personality and Social Psychology Bulletin*, 34, 9, pp. 120-1275.
- OLMEDA, M. (1975): *El desarrollo de la sociedad española: los pueblos primitivos y la colonización*. Madrid: Editorial Ayuso.
- OYSERMAN, D., COON, H. M. y KEMMELMEIER, M. (2002): "Rethinking Individualism and Collectivism: Evaluation of Theoretical Assumptions and Meta-Analyses". *Psychological Bulletin*, 128, pp. 3-72.
- PLATTEAU, J.-P. (2000): *Institutions, Social Norms and Economic Development*. Newark (New Jersey): Harwood Academic Publishers. Fundamentals of Development Economics, 1.
- ROMERO CARNICERO, F. y SANZ MÍNGUEZ, C. (2010): "Réplicas en barro de la orfebrería vaccea". En F. ROMERO CARNICERO Y C. SANZ MÍNGUEZ (eds.), *De la Región Vaccea a la Arqueología Vaccea*. Valladolid: Centro de Estudios Vacceos Federico Wattenberg de la Universidad de Valladolid. Vaccea Monografías, 4, pp. 437-465.
- ROMERO CARNICERO, F., SANZ MÍNGUEZ, C. y GÓRRIZ GAÑÁN, C. (2009): "El vino entre las élites vacceas. De los más antiguos testimonios a la consolidación de su consumo". En C. SANZ MÍNGUEZ Y F. ROMERO CARNICERO (eds.), *El vino y el banquete en la Europa prerromana*. Valladolid: Centro de Estudios Vacceos Federico Wattenberg de la Universidad de Valladolid. Vaccea Monografías, 2, pp. 225-251.
- SACRISTÁN DE LAMA, J. D. (1986): *La Edad de Hierro en el valle medio del Duero. Rauda (Roa, Burgos)*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- (1989): "Vacíos vacceos". *Arqueología espacial*, 13, pp. 77-88.
- (2010): "El poblamiento y el urbanismo vacceos". En F. ROMERO CARNICERO Y C. SANZ MÍNGUEZ (eds.), *De la Región Vaccea a la Arqueología Vaccea*. Valladolid: Centro de Estudios Vacceos Federico Wattenberg de la Universidad de Valladolid. Vaccea Monografías, 4, pp. 123-161.
- (2011): "El urbanismo vacceo". *Complutum*, 22, 2, pp. 185-222.
- SALINAS DE FRÍAS, M. (1989): "Sobre las formas de propiedad comunal de la Cuenca del Duero en época prerromana". *Veleia*, 6, pp. 103-110.
- (1990): "El colectivismo agrario de los vacceos: Una revisión crítica". En *Primer Congreso de Historia de Zamora. Tomo II. Prehistoria e Historia Antigua*. Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo, pp. 429-435.
- (1992-1993): "El poblamiento rural antiguo de la provincia de Salamanca: modelos e implicaciones históricas". *Studia Historica. Historia Antigua*, 10-11, pp. 177-188 (=Les Campagnes de Lusitanie romaine: occupation du sol et habitats. Actes réunis et présentés par Jean-Gérard Gorges et Manuel Salinas de Frías (eds.). Madrid – Salamanca: Casa de Velázquez; Universidad de Salamanca, 1994, pp. 177-188).
- (2004): "Los Vacceos en la Biblioteca Histórica de Diodoro de Sicilia". *Conimbriga*, 43, pp. 47-62.
- (2006): *Los pueblos prerromanos de la península Ibérica*. Madrid: Akal.
- (2010): "El colectivismo de los vacceos, entre el mito y la realidad histórica". En F. ROMERO CARNICERO Y C. SANZ MÍNGUEZ (eds.), *De la Región Vaccea a la Arqueología Vaccea*. Valladolid: Centro de Estudios Vacceos Federico Wattenberg de la Universidad de Valladolid. Vaccea Monografías, 4, pp. 105-121.
- SÁNCHEZ-MORENO, E. (1999): "La agricultura vaccea: ¿Un topos literario? Ensayo de valoración". *Memorias de Historia Antigua*, 19-20, pp. 81-110.
- SANZ MÍNGUEZ, C. (1993): "Uso del espacio en la necrópolis celtibérica de Las Ruedas, Padilla de Duero (Valladolid): cuatro tumbas para la definición de una estratigrafía horizontal". En

- F. ROMERO CARNICERO, C. SANZ MÍNGUEZ Y Z. ESCUDERO NAVARRO (eds.), *Arqueología vaccea: Estudios sobre el mundo prerromano en la Cuenca media del Duero*. Valladolid: Junta de Castilla y León, pp. 371-396.
- (1997): *Los Vacceos: cultura y ritos funerarios de un pueblo prerromano de la valle medio del Duero. La necrópolis de Las Ruedas, Padilla de Duero (Valladolid)*. Valladolid: Junta de Castilla y León. Consejería de Educación y Cultura. Arqueología en Castilla y León, Monografías, 6.
- (2010): “Un vacío vacceo historiográfico: sus necrópolis”. En F. ROMERO CARNICERO Y C. SANZ MÍNGUEZ (eds.), *De la Región Vaccea a la Arqueología Vaccea*. Valladolid: Centro de Estudios Vacceos Federico Wattenberg de la Universidad de Valladolid. Vaccea Monografías, 4, pp. 193-230.
- SANZ MÍNGUEZ, C. y RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ, E. (2017): “Jarros de pico en los ritos vacceos y en la tradición alfarera peñafileense”. En C. SANZ MÍNGUEZ (ed.), *Jarros rituales/Canecas rituais*. Catálogo de Vaccearte, 9.^a exposición de arte contemporáneo de inspiración vaccea. Valladolid: Centro de Estudios Vacceos Federico Wattenberg de la Universidad de Valladolid. Vaccea La otra mirada, 11, pp. 15-36.
- SANZ MÍNGUEZ, C., ROMERO CARNICERO, F., GÓRRIZ GAÑÁN, C. y DE PABLO MARTÍNEZ, R. (2009): *El vino y el banquete en la Ribera del Duero durante la Protohistoria*. Valladolid: Centro de Estudios Vacceos Federico Wattenberg de la Universidad de Valladolid. Vaccea Monografías, 3.
- SANZ MÍNGUEZ, C., MARCO SIMÓN, F., BELTRÁN LLORIS, F., CATALÁN GARRIDO, L., VELASCO VÁZQUEZ, J. y CENTENO CEA, I. (2003a): “Las Ruedas de *Pintia*: nuevos datos para la contextualización de las estelas funerarias discoides”. En C. SANZ MÍNGUEZ Y J. VELASCO VÁZQUEZ (eds.), *Pintia. Un oppidum en los confines orientales de la región vaccea. Investigaciones Arqueológicas Vacceas, Romanas y Visigodas (1999-2003)*. Valladolid: Universidad de Valladolid, pp. 197-220.
- SANZ MÍNGUEZ, C., ROMERO CARNICERO, F., VELASCO VÁZQUEZ, J. y CENTENO CEA, I. (2003b): “Nuevos testimonios sobre la agricultura vaccea”. En C. SANZ MÍNGUEZ Y J. VELASCO VÁZQUEZ (eds.), *Pintia. Un oppidum en los confines orientales de la región vaccea. Investigaciones Arqueológicas Vacceas, Romanas y Visigodas (1999-2003)*. Valladolid: Universidad de Valladolid, pp. 99-123.
- SANZ MÍNGUEZ, C., VELASCO VÁZQUEZ, J., CENTENO CEA, I., JUAN I TRESSERRAS, J. y MATAMALA, J. C. (2003c): “Escatología vaccea: nuevos datos para su comprensión a través de la analítica de residuos”. En C. SANZ MÍNGUEZ Y J. VELASCO VÁZQUEZ (eds.), *Pintia. Un oppidum en los confines orientales de la región vaccea. Investigaciones Arqueológicas Vacceas, Romanas y Visigodas (1999-2003)*. Valladolid: Universidad de Valladolid, pp. 145-171.
- TABELLINI, G. (2008): “Institutions and Culture”. *Journal of the European Economic Association*, 6, Issue 2-3 (1 May), pp. 255-294. Disponible en: <https://doi.org/10.1162/JEEA.2008.6.2-3.255>
- TARACENA AGUIRRE, B. (1932): *Excavaciones en la provincia de Soria*. Madrid: Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades. Memorias, 119/3.
- TRIANDIS, H. C., BRISLIN, R. y HUI, C. H. (1988): “Cross-cultural training across the Individualism-Collectivism divide”. *International Journal of Intercultural Relations*, 12, pp. 269-289.
- VORONOV, M. y SINGER, J. A. (2002): “The Myth of Individualism-Collectivism: A Critical Review”. *The Journal of Social Psychology*, 142, 4, pp. 461-480.
- WATTENBERG SANPERE, F. (1958): “Sobre metodología geográfico-histórica aplicada a la arqueología. Estudio del área arqueológica de Portillo”. *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, 24, pp. 11-38.

Índice

5

Presentación

7

Ritos funerarios y etnicidad en la Hispania prerromana
Martín Almagro-Gorbea

31

*Elementos viáticos y simbólicos para el más allá vacceo,
a la luz del registro funerario de Las Ruedas de Pintia*
Carlos Sanz Mínguez

69

*Extra cæmeterii. Enterramientos y otras evidencias
funerarias en contextos domésticos vacceos*
Juan Francisco Blanco García

99

*Trascender antes de morir:
juramentos, memoria heroica y hospitium entre los vacceos*
Eduardo Sánchez Moreno

123

*La contribución de la moneda en el desarrollo
de las estelas discoideas romanas en la meseta Norte*
Thomas G. Schattner

157

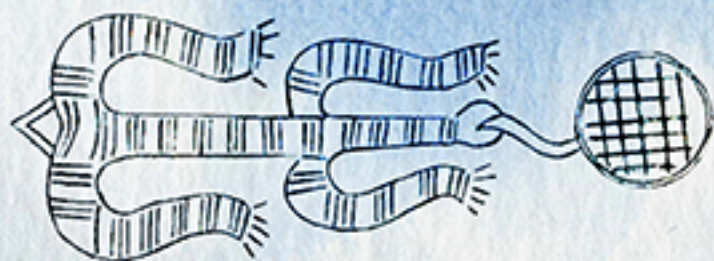
*El “colectivismo agrario” y las manifestaciones funerarias
de los pueblos vacceos: una nueva perspectiva sobre su relación*
Roberto Matesanz Gascón

175

La muerte en Dessobriga
Esperanza Martín Hernández, Jesús Francisco Torres-Martínez,
David Expósito Mangas, Antxoka Martínez Velasco y Helena Muñoz Mojado

VACCEA

Monografías



Universidad de Valladolid



TEMPOS *Vega Sicilia*