

Arqueología y Globalización. El problema de la definición del “otro” en la Postmodernidad

Archaeology and Globalization. The problem on the definition of the “other” in Post-modernity

Almudena HERNANDO GONZALO

Departamento de Prehistoria. Universidad Complutense. 28040 Madrid
hernando@ghis.ucm.es

Recibido: 13-06-2005
Aceptado: 20-09-2005

RESUMEN

Este texto tiene dos objetivos: por un lado, reflexionar sobre el papel que la Arqueología ha tenido y tiene en la construcción de la identidad en la Modernidad. Por otro, desvelar la relación que esa función sostiene con la legitimación del discurso de la globalización. Se defiende que la Arqueología constituye un discurso nada inocente, que aparentemente estudia grupos del pasado, y que sin embargo tiene un efecto (destrutivo) directo sobre los grupos del presente que no pertenecen a la Modernidad. La definición del “otro”, es un mecanismo universal para definir al propio grupo social, y constituye una estrategia etnocéntrica y alienante en todas las culturas. Sin embargo, a diferencia de lo que ha ocurrido en otros momentos históricos u ocurre en sociedades no-modernas del planeta, la capacidad técnica y las demandas expansivas que caracterizan a nuestra sociedad están provocando que esa convicción constituya la amenaza de muerte de las últimas sociedades orales del planeta. Se defiende que la Arqueología forma parte del discurso que sostiene la globalización y se reflexiona sobre la posibilidad de realizar una Arqueología que no colabore en la destrucción de la “diferencia” cultural.

PALABRAS CLAVE: *Identidad. Evolucionismo. Arqueología post-colonial. Postmodernidad.*

ABSTRACT

This text has two aims: first, to analyze how Archaeology helped to construct social identity in Modernity. Second, to make clear how it contributed to the legitimation of the globalization discourse. It is defended that Archaeology is a non-innocent discourse, apparently related to groups of the past, but affecting in a direct (and destructive) way to all those groups in the present that do not belong to Modernity. The definition of the “other” is an universal mechanism to define the “us” in all the cultures. Therefore, it is always ethnocentric mechanism, but in our culture it has a destructive effect, as our technological capacity and an expansive demand transforms that conviction in a death threat for the last oral societies of our planet. It is defended that Archaeology supports globalization and it is asked whether it is possible to practice an Archaeology which doesn't support it.

KEY WORDS: *Identity. Evolutionism. Post-colonial Archaeology. Post-modernity.*

SUMARIO 1. Introducción. 2. “Nosotros” versus “los otros”. 3. Mecanismos de construcción de la identidad del grupo. 4. La definición del “nosotros” en la Modernidad. 5. La definición del “nosotros” en la postmodernidad. 6. ¿Qué Arqueología puede existir en la postmodernidad? 7. Epílogo.

1. Introducción

El mundo está atravesando un umbral histórico, resultado previsible de todo el desarrollo previo del mundo occidental, pero no por ello menos alarmante: en virtud del llamado proceso de globalización, el capitalismo postmoderno está acabando con los últimos reductos de diferencia cultural del planeta. Dentro de unos años, habrán desaparecido los últimos cazadores-recolectores del mundo, las últimas sociedades orales que pueden demostrarnos que la capacidad del ser humano de sobrevivir en este mundo tan complejo como inabarcable es mucho mayor que la que nunca podríamos sospechar si sólo conociéramos nuestra cultura, si sólo imagináramos cómo se entiende el mundo cuando se interpreta y describe a través de la escritura.

Dentro de unos cuantos años, los arqueólogos evolucionistas-positivistas creerán tener razón cuando proyecten su propio modo de entender el mundo a los seres humanos del pasado, porque ya nadie podrá demostrar que existen seres humanos que entienden por realidad una cosa distinta a la que ellos entienden, que construyen de otro modo el mundo en el que viven, que modelan de otro modo su identidad, que colocan sus miedos en lugares diferentes, que no se aferran al cambio para tener la sensación de que viven, que no sienten curiosidad por lo que no conocen, que no sienten poder sobre lo que sí conocen, que no temen a los miembros de su propio grupo, que no están hechos de ansiedad, ni de contradicción..., como estamos hechos los que los estudiamos.

Dentro de unos años, la Arqueología habrá completado un ciclo exitoso que se abrió con un discurso evolucionista y etnocéntrico que parecía afectar sólo a inexistentes seres del pasado, para demostrar toda la eficacia que ese discurso tenía en la aniquilación de los seres humanos del presente que no pertenecen a la modernidad. La Arqueología habrá demostrado entonces que el discurso de la ciencia no es un discurso inocente, ni inocuo, ni limitado al abstracto mundo de las ideas, sino que tiene un efecto concreto y directo sobre la sociedad que lo genera, un efecto sostenedor del orden que le da sentido y que lo contiene, un efecto legitimador de la estructura de la que es expresión. Y al igual que sostiene el orden androcéntrico y patriarcal de la sociedad del presente a través de mecanismos que pueden ser tan sutiles como difíciles de detectar porque residen en la pura estructura de la lógica que

se emplea y la forma que adopta esa lógica, la ciencia en general y la Arqueología en particular sostienen un orden cultural que se siente más maduro que ningún otro, más completo, más “evolucionado” y mejor. Y esto tiene un efecto destructivo y directo sobre los seres humanos que comparten con nosotros el presente, pero que no participan de nuestro orden cultural.

La Arqueología constituye uno de los discursos más directamente relacionados con la identidad del grupo social que la ha creado y sostiene, y por tanto, es uno de los discursos más directamente implicados en el avance globalizador de la sociedad capitalista actual. Los arqueólogos no pensamos en esto cuando hacemos prehistoria, limitando la reflexión a aspectos aparentemente técnicos o teóricos o incluso antropológicos, pero en todo caso no vinculados al presente, de las sociedades que estudiamos. Porque se supone que los prehistoriadores, los arqueólogos, estudian sociedades pasadas, y por tanto, desaparecidas. Sin embargo, esta misma negación de las implicaciones que nuestro trabajo tiene en la legitimación del orden mundial actual es en sí misma culpable, porque sólo queriendo no saber se puede seguir en la ignorancia de lo que el discurso evolucionista ha significado para las culturas orales del presente.

Este texto va a discurrir sobre éste y otros aspectos de la misma índole relacionados con nuestra actividad profesional. Su origen no se gestó en un cómodo despacho de un departamento universitario, sino en la contemplación, directa y sin cristales tornasolados, del estado de esclavitud en el que se encuentra un grupo de cazadores-recolectores de Tailandia, los Mlabri¹, a quienes el gobierno de su país —en virtud de un discurso sostenido desde el privilegiado mundo europeo y occidental y representado en sus propias universidades, que identifica grupos cazadores-recolectores con grupos del pasado— intenta absorber en la modernidad a costa de aniquilar su “primitivismo” y hacer desaparecer un modo de vida tan “inapropiado” en un país “moderno”. Este texto es resultado del impacto que provocó observar, en vivo y en directo, el efecto exterminador que tiene en poblaciones actuales que intentan sostener un modo de vida de caza-recolección o de agricultura de roza, la identificación entre esas estrategias y “modos de vida del pasado”. Este texto, se plantea, en fin, la pregunta de por qué atribuir a un grupo la condición de “habitante del pasado” (ya localicemos ese pasado en el tiempo de la Prehisto-

ria o en espacios de la actualidad) puede ser interpretado como sinónimo de ser inferior, menos coherente o menos “maduro” culturalmente que nuestra propia sociedad moderna o postmoderna occidental. Por qué se sigue sosteniendo esa equivalencia ilustrada, de orden moral, entre sociedad menos compleja en términos socio-económicos y sociedad “inferior”, peor, atrasada... La respuesta a esta pregunta reside en el discurso que hemos hecho los prehistoriadores, porque somos nosotros quienes hemos establecido la equivalencia entre “gente del pasado” y “gente inferior” que en el presente sirve para justificar el exterminio de cualquier grupo al que se atribuye la condición de “habitante del pasado”. Y es que nosotros, en virtud de nuestros planteamientos positivistas, siempre valoramos a los grupos del pasado como una función de nosotros mismos, un embrión de lo que luego hemos llegado a ser, una etapa inicial de nuestro desarrollo adulto posterior. Nunca hemos hecho discursos en los que la diferencia que existía entre los grupos del pasado y nuestra propia sociedad pudiera leerse en términos de igualdad, en que se reconociera que ellos también fueron grupos humanos “maduros”, “adultos”, completos y coherentes, aunque distintos. Que, aunque tenían un desarrollo tecnológico y una complejidad socio-económica menores, el desarrollo de su capacidad simbólica y la atribución de significados al mundo era tan compleja, que conseguían exactamente el mismo objetivo, y con igual o superior éxito, que nosotros con nuestra cultura: vivir en un mundo que de ninguna manera se puede controlar, con la absoluta seguridad, sin embargo, de que podían hacerlo en la medida suficiente. Este texto se pregunta por qué la Arqueología nunca se interesó por conocer en toda su dimensión cultural a los seres humanos del pasado, por qué nunca los ha tratado con el respeto que merece un igual. Y veremos que al intentar responder esta pregunta se irán desbrozando también algunas de las cuestiones que, a mi juicio, debe plantearse hoy día la Arqueología si no quiere seguir colaborando en este exterminio culpable de las últimas sociedades orales del presente, porque exigirá plantearse cuál es la relación entre la Arqueología y la construcción de la identidad moderna, cuál es el papel de la Arqueología en la globalización, o qué posibilidades hay de desarrollar una Arqueología que no sirva de legitimación a la expansión capitalista de la sociedad occidental.

2. “Nosotros” versus “los otros”

El universo del que formamos parte es demasiado complejo y definitivamente inabarcable para la mente humana. Si los seres humanos tuviéramos presente la complejidad de la realidad en la que hemos de sobrevivir, la angustia nos colapsaría, y nos impediría hacerlo. Así que los seres humanos hemos desarrollado distintas estrategias para creer que tenemos la capacidad de controlar las circunstancias en las que vivimos, y de esa forma desarrollar eficaces sistemas de control y supervivencia. Existen varios mecanismos muy inconscientes y comunes a todas las sociedades humanas a partir de la aparición del *Homo sapiens* y de su capacidad de uso de símbolos, pero la base de todos ellos consiste, como he tenido ocasión de explicar en otras ocasiones (Hernando 2002), en construir cognitivamente la realidad en la que vivimos, de forma que todos los seres humanos nos sentimos perfectamente capaces de controlar las condiciones en las que desarrolla nuestra existencia, independientemente del grado de desajuste de esta percepción con la realidad de las cosas. Y esto es porque construimos cognitivamente la realidad en la que vivimos a la medida de nuestra capacidad de controlarla, de forma que todos tenemos la misma seguridad en nuestras posibilidades de supervivencia, seamos cazadores-recolectores o habitantes del mundo post-industrial.

No vamos a analizar en esta ocasión los aspectos más estructurales de este mecanismo (ya tratados, como digo, en otros lugares, cfr. Hernando 1997, 2002), sino un aspecto muy concreto de él: parte de esa seguridad que todos tenemos acerca de las posibilidades de supervivencia de nuestro grupo, se basa en la confianza de que el nuestro (sea cual sea éste) es el “grupo elegido”, el único, entre todos los demás, que conoce el verdadero secreto de la supervivencia. Toda sociedad humana cree que ella es privilegiada frente a las demás, porque conoce lo que las demás no conocen, lo que le va a permitir a ella sobrevivir cuando las demás desaparezcan, el secreto que la hace “mejor” que las demás porque ha sido elegida por la instancia de la que deriva la seguridad para transmitírselo—sea esa instancia dios o el destino—. Todos los grupos humanos hemos elaborado un discurso sobre la realidad que nos demuestra que nosotros somos el grupo “elegido” frente a los demás. Por eso, el “nosotros” se define

siempre a través de mecanismos etnocéntricos en el que el “otro” nunca es un igual, porque no está en posesión del secreto que nos distingue a “nosotros”, que tiene que ver con una consideración siempre mítica o sagrada (y por tanto no consciente ni crítica). El problema es que esa valoración fue teniendo efectos destructivos sobre los “otros” a medida que se establecían diferencias en el grado de complejidad socio-económica entre los grupos humanos, cuando la capacidad expansiva, tecnológica, invasiva y destructiva de unos comenzaba, poco a poco, a ser significativamente mayor que la de esos “otros” considerados no-elegidos, marginados, inferiores. Este efecto ha alcanzado su grado máximo, al punto de poner en riesgo de extinción a los “otros”, con el capitalismo postmoderno y post-industrial. Y es en todo este juego de definiciones de “nosotros” y los “otros”, de “elegidos” y “marginados”, donde la Arqueología ha jugado un papel que escapa, en general, a la reflexión que los arqueólogos hacemos sobre nuestra propia función social.

3. Mecanismos de construcción de la identidad del grupo: el “nosotros” en grupos de escasa complejidad socio-económica

Como decía, el universo es demasiado complejo para el ser humano, tanto que si fuera consciente de hasta qué punto le supera en fuerza y complejidad, simplemente se paralizaría de angustia y se sentiría incapaz de sobrevivir en él, lo cual le impediría hacerlo. Así que lo que hacemos todos los grupos humanos es crear la “realidad” a la medida de nuestra capacidad de controlarla. Es decir, ningún grupo humano contempla la posibilidad infinita de fenómenos y elementos que componen el universo, sino sólo aquellos que, de una manera u otra, se considera en condiciones de controlar. Esto se puede hacer porque la mente humana necesita imponer un orden al mundo para poder comprenderlo, así que dependiendo de cuáles son los elementos y fenómenos que ordena, la realidad que contempla tendrá dimensiones distintas: la dimensión adecuada a su capacidad de controlarla.

El ser humano sólo entiende por realidad el conjunto de fenómenos o elementos que están ordenados a través del espacio y del tiempo (Gell 1996; Elías 1992). Sólo aquello que hemos referido a estas dos dimensiones (una integrada por elementos fijos a los que referir los hechos desordenados de la ex-

periencia –“esto está más allá de aquello”, o “detrás” o “delante”,...– y otra integrada por referencias móviles pero de movimiento recurrente para que sirvan como referencias de orden –“esto sucedió antes o después de la salida del sol, o en esta fase de la luna, o después de este movimiento de la manecilla del reloj, o sea, a tal hora...”– es contemplado como parte de la realidad. El resto no existe, sencillamente. No se puede pensar. Con la escritura se empiezan a utilizar referencias abstractas para el tiempo y el espacio, y así, comienzan a utilizarse los relojes o los calendarios para el primero, o los mapas y las fronteras para el segundo. De esa forma, la gente que entiende esos signos puede contemplar como parte de la realidad todos aquellos fenómenos que alguien haya puesto en relación con ellos, de forma que el mundo empieza a estar integrado por territorios y lugares que el que lee el mapa puede no haber visitado jamás, o por sucesos y acontecimientos que alguien registró alguna vez y que han desaparecido completamente de la memoria directa de la gente que habita el presente (Hernando 2002). Sin embargo, cuando no se dispone de escritura, como sucede en las sociedades orales, los únicos elementos que se pueden ordenar son los que se han visitado personalmente, porque el mundo quedará ordenado espacialmente a través de referencias que existen en la propia naturaleza, que no son abstractas: ese árbol, aquella montaña. Es decir, las dimensiones del mundo cambian para los distintos seres humanos, aunque esto no significa de ninguna manera que el mundo sea más simple para los de menor complejidad socio-económica, los que no tienen escritura. Por el contrario, dado que ellos no han desarrollado fórmulas científicas que les permitan describir el mundo a través de mecánicas abstractas, y dado además, que no tienen tecnología que les permita controlar materialmente esos fenómenos que sólo serán controlables cuando se entiendan a través del desciframiento de sus mecánicas –y viceversa–, explican el dinamismo del mundo a través del único comportamiento que conocen: el comportamiento humano. Así que el mundo en el que viven se llena de emociones y de relaciones personales con seres de apariencia distinta a la humana, pero de comportamiento semejante (nubes, ríos, árboles, animales, plantas, etc.) que constituyen una proyección directa de su propio comportamiento social. Eso es el mito, y el mundo del mito tiene otra lógica que no es formal (que sólo se desarrolla con la escritura), donde caben pre-

sencias simultáneas en sitios distintos, diálogos con seres de apariencia no-humana pero que saben encontrar el modo de comunicarse con los que sí la tienen, espacios paralelos adonde se puede ir pero no siempre volver, identificación de energías generadas o consumidas por seres distintos, etc., etc.. (Eliade 1988; Cassirer 1972; Douglas 1991; Leenhardt 1997; Levy-Bruhl 1985). Y a ello hay que añadir un último rasgo: todos esos seres de comportamiento humano pero de apariencia distinta son percibidos como detentadores de un poder superior al del grupo social, porque en efecto, la naturaleza tiene la capacidad de dar y quitar la vida al grupo humano, tiene más poder que él. Así que lo que se hace es proyectar el propio orden social a toda la naturaleza, pero sacralizando a ésta. Es decir, se crea a la instancia sagrada a imagen y semejanza del grupo y luego se interpreta que el grupo vive y se comporta a imagen y semejanza de la instancia sagrada. Éste es un mecanismo potentísimo de seguridad y reafirmación, porque de esta manera, todos los grupos que se relacionan con la realidad a través de los mitos consideran siempre que han sido “el grupo elegido” por la instancia sagrada para transmitirles el modo de vida que, si es mantenido, garantizará siempre la supervivencia del grupo porque es el orden de lo sagrado. De hecho, el nombre con el que se auto-denominan significa siempre en su propia lengua “los seres humanos verdaderos”, los “auténticos seres humanos”, “la gente” (Viveiros de Castro 1996; Eliade 1968) o términos de esta índole, a través de los que se sitúan por encima de todos los demás, como los únicos que han alcanzado el máximo desarrollo del espíritu humano, los que conocen el verdadero lenguaje del mundo, el que garantiza la supervivencia. Por eso, a pesar de que los grupos de menor complejidad socio-económica son los que menos controlan materialmente las circunstancias en las que viven, son, sin embargo, los que más seguros se sienten, porque se saben completamente privilegiados frente a cualquier otro grupo humano. Ellos saben cómo se debe vivir, así que ellos sobrevivirán. Por supuesto que este orden económico-social y cognitivo no incluye el cambio, no lo desea (Eliade 1988), porque dado el escaso nivel de desarrollo tecnológico, siempre implica riesgos y además, la estrategia productiva no incluye proyectos a largo plazo ni de rendimiento diferido ni implica posibilidades distintas que se puedan elegir o cambiar, así que se idealiza la ausencia de cambios a través de la convicción de que

la instancia sagrada sólo les seguirá protegiendo si mantienen inalterada la forma de vida que les transmitió (Eliade 1988: 91). Lo sagrado es atemporal y la eternidad no tiene cambios. Así que la ansiedad tampoco forma parte de la experiencia emocional de los miembros de estos grupos. Uno sabe quién es porque es parte del grupo al que pertenece –y no por sus particularidades–, y sabe que existe una instancia sagrada protectora y quiere que la vida sea igual a como era ayer, porque ésa es la única garantía de supervivencia. Debe entenderse que este modo de relacionarse con la realidad no es “más simple” que el que caracteriza a la sociedad post-industrial, sino que juega con otras categorías de la realidad y la dota de otras dimensiones. Como ya dijera Mircea Eliade, en el mito no se cree, en el mito se vive. Las verdades en las que se cree a través de los mitos son del orden de la fe, y no admiten el cuestionamiento de verdad y falsedad de las verdades científicas (Pannikar 1979: 30; Elías 1990: 101). Así que la realidad en la que vive la gente que interpreta su realidad a través de una lectura mítica y no científica se llena de dimensiones que los demás desconocemos, pero que alcanzan una extremada complejidad. Es un mundo de seguridades, donde la duda no existe, donde la protección está garantizada si se mantiene una relación de sometimiento y respeto a la divinidad –lo que se hace a través de los ritos–, y si se siguen satisfaciendo sus deseos, los únicos que deben conocerse y cumplirse –y no los personales, que se desconocen porque no se ha desarrollado la individualidad, entre otras razones estructurales–. Es un modo de vida profundamente gratificante y cohesivo, donde el grupo es el núcleo de la identidad (Leenhardt 1997: 153; Levy-Bruhl 1985: 61) y el vínculo con el mundo, puramente emocional. No se objetiva el mundo, sino que cada ser humano forma parte y se define a sí mismo a través de una intrincada red de relaciones inter-personales con todos los elementos dinámicos de la realidad (cfr. por ej. Douglas 1991: 97 o Viveiros de Castro 1996). Cada ser humano se define porque es parte de un “nosotros” que le hace sentir fuerte frente a una naturaleza que tiene todo el poder. Tanto más fuerte cuanto que, además, ese “nosotros” es el grupo elegido, mejor que cualquier otro, el que se sabe en posesión del secreto que los demás no han alcanzado, porque sólo ellos viven en el seno de la instancia sagrada que rige la realidad.

Independientemente del tipo de transformación sufrida por las trayectorias históricas particulares,

todas ellas comenzaron con ese tipo de relación material-cognitiva con el mundo, relacionada estructuralmente con la ausencia de división de funciones y especialización del trabajo (más allá de la atribuida a cada uno de los géneros). Algunas se consiguieron mantener así, y otras la recuperaron después de pasar por fases más complejas (como sucedió en algunas sociedades amazónicas, por ejemplo). En nuestra propia trayectoria, la división de funciones y la especialización del trabajo fue un proceso gradual que ha tenido características distintas respecto a cualquier otro proceso histórico (Hernando 2002: 111-118), razón por la cual desarrollamos disciplinas científicas como la Arqueología, inexistente en ninguna otra tradición cultural. A este proceso nos referiremos a partir de ahora, para intentar comprender qué tiene que ver nuestra disciplina con el modo en que nuestro grupo construye la idea del “nosotros”.

4. La definición del “nosotros” en la Modernidad

A medida que la división de funciones y la especialización del trabajo fueron aumentando, el desarrollo tecnológico permitió controlar más fenómenos de la naturaleza, es decir, entender sus mecánicas y poderlas planificar. Así que, poco a poco, iban dejando de considerarse sagrados aquellos fenómenos que el ser humano iba consiguiendo entender y en consecuencia, controlar. Con la aparición de la escritura este proceso se disparó, porque a través de símbolos abstractos podían imaginarse y describirse las reglas del comportamiento de esos fenómenos, podían ampliarse los límites del mundo a través de los mapas, y el pensamiento en general podía ir centrándose no sólo en los acontecimientos concretos de la experiencia, sino en la lógica pura de los razonamientos, en las mecánicas abstractas de las relaciones numéricas, en lo que no era humano, ni divino, sino pura idea abstracta (cfr. Olson 1994 y Ong 1996). Al principio, sólo unos cuantos hombres (no es éste el lugar para entrar en cuestiones de género, pero quede constancia de que este proceso sólo lo ha vivido nuestra sociedad a través de los hombres, y no de las mujeres, hasta llegar a la modernidad, cfr. Hernando 2000, y no lo han vivido más que los hombres en cualquiera de todas las demás trayectorias históricas) participaban de esta nueva manera de relacionarse con el mundo, pero poco a poco, a medida que la escritura se iba

generalizando, cada vez mayor porcentaje de la sociedad participaba de él. Este proceso era parte de uno mucho más amplio, en el que los hombres (que no las mujeres, insisto) del grupo social iban ocupando posiciones cada vez más especializadas y diversas, por lo que poco a poco iban sintiéndose distintos entre sí y en consecuencia, iban definiéndose por sus particularidades, y no por lo que les asemejaba a su grupo social. Es decir, la individualización masculina iba avanzando como forma de identidad personal en el grupo social que protagonizaba la historia de lo que hoy conocemos como Europa. Sus posiciones cambiaban a lo largo de la vida, al tiempo que el cambio empezaba a definir el propio modo de vida a medida que la complejidad socio-económica implicaba una actividad productiva de resultados que superaban los de la mera supervivencia y con unas posibilidades de variación mayores. A medida que los fenómenos de la naturaleza se iban entendiendo y describiendo a través de la ciencia, dejaban de considerarse sagrados, así que la instancia sagrada iba ocupando ámbitos cada vez menos naturales, más abstractos. Sin embargo, mientras el nivel de complejidad socio-económico de la sociedad no alcanzó determinado punto, el cambio seguía valorándose básicamente como un riesgo, así que el mecanismo básico de seguridad seguía consistiendo en sentirse el grupo “elegido” por la divinidad para mantener un orden que debía respetarse como sagrado. El término “riesgo” –al igual que el de “individuo” para designar a las personas (Elías 1990: 185-6)– no apareció hasta el siglo XVII (Giddens 1997: 143), porque sólo entonces comenzó a ser un concepto imaginable en la sociedad, lo que da idea de la resistencia al cambio que pervivió hasta esas fechas. Así que, a pesar de que un número creciente de hombres iba sintiendo que el origen de su seguridad no residía en la protección divina, sino en la capacidad de entender y controlar el mundo a través de la razón, de buscar los cambios que mejoraran las condiciones de vida, su número no era aún suficiente como para transformar la convicción social más generalizada de que “más vale lo malo conocido que lo bueno por conocer”, porque el cambio seguía siendo un riesgo para una mayoría que no estaba entrenada en la escritura ni ocupaba posiciones especializadas en la sociedad.

Sin embargo, el aumento de la complejidad socio-económica de la sociedad occidental era un proceso imparable, así que la capacidad de explicar

y controlar los fenómenos de la naturaleza no-humana iba convenciendo a esos hombres cada vez más especializados y entrenados en el uso de la razón abstracta, que en el uso de los modelos “racionales” de explicación del mundo residía el secreto de la supervivencia, y que el cambio era su condición. De esta manera, acompañando a la revolución industrial, comenzó a surgir un nuevo discurso social, del que formaba parte la Arqueología, en el que el secreto de la supervivencia ya no se depositaba en el fiel mantenimiento del incuestionado orden sagrado, sino en la seguridad que daba interrogar a la realidad a través de la duda metódica de la ciencia, en el desarrollo de la tecnología y en la capacidad de cambiar. El ser humano sustituía a dios como agente de su destino, y la razón tomaba el lugar que hasta entonces había ocupado la fe como principal mecanismo de seguridad y de supervivencia (compaginándose ambos tanto más cuantos más aspectos de la realidad siga sin explicar mecánicamente cualquier persona del grupo social). De esta forma, en el siglo XIX se consolidó un nuevo discurso de legitimación social, que se había ido gestando desde el Renacimiento, y que explicaba el presente no como expresión inmutable de un inmemorial orden sagrado, sino como evidencia de la superioridad que otorgaba el destino a quien sabía cambiar, pues sólo a través de esos cambios se había ido produciendo la comprensión de las mecánicas físicas de la naturaleza y su consiguiente control. Darwin, Marx o Freud contribuyeron de manera significativa a la construcción de ese nuevo discurso que explicaba el presente en función de los cambios desde el pasado, y la Arqueología representó su más pura plasmación disciplinar. Por su parte, quien organizaba y construía el discurso venía de ese modo a sustituir a dios como agente del que emanaba la seguridad convirtiendo a su propio grupo social en el agente exclusivo de su propia seguridad, es decir, en sujeto de una realidad que objetivaba a medida que iba “descifrando” su comportamiento no-humano. De esta forma, se iba consolidando un discurso en el que el cambio –y no la inmutabilidad de lo sagrado– era el eje sobre el que debía discurrir, y la objetivación de cualquier fenómeno explicado, el secreto de la seguridad que confería. Es decir, la ciencia positiva “objetiva”, cosifica, por definición, aquello que estudia, pues el establecimiento de esta relación, la pretensión de que se ha descifrado la mecánica que guía al fenómeno estudiado, el alejamiento emocional que im-

plica, es precisamente lo que hace pensar que se le controla, generando así sensación de seguridad. Mientras en el mito dios es el único sujeto (recuérdese el bíblico “Yo soy el que soy”, el único sujeto), en la relación de conocimiento que establece la ciencia, el científico es el que ocupa ese lugar. Por eso, entre otras razones que iremos desarrollando, la Arqueología, que apareció para explicar las primeras etapas de esos cambios, tenía que considerar objetos y no sujetos a los protagonistas del pasado, no podía otorgarles una condición de iguales. Pero, como digo, ésa no es la única razón.

La Modernidad es un estado de cultura que corresponde a una sociedad industrializada, individualizada y capitalista. Las categorías de relación con el mundo –el sujeto y la razón– expresan esa distancia emocional que define al “yo”, al sujeto moderno, y sin duda, la capacidad de describir, prever e incluso controlar los comportamientos de esa naturaleza que nosotros ya consideramos no-humana es muy superior a la de los grupos de menor complejidad socio-económica. Ahora bien, aun así, el universo sigue siendo demasiado complejo para que podamos contemplarlo en su totalidad, por lo que en nuestra cultura funcionan exactamente los mismos mecanismos que en todas las demás. Obviamente, nosotros no somos conscientes de ellos, porque en su inconsciencia reside precisamente la clave de su operatividad, pero al igual que cualquier otra sociedad, nosotros hemos creado un discurso que nos hace sentir que somos el grupo “elegido” entre todos los demás, porque a diferencia de ellos, nosotros sí que hemos descubierto el lenguaje con el que habla el universo, su naturaleza oculta, su verdadero orden: es el lenguaje científico, el que nos hace sentirnos privilegiados, fuertes, seguros y “superiores” a los demás.

Como parte de esa irrenunciable necesidad de definirnos a nosotros mismos como algo distinto y por ende “mejor” que los demás grupos humanos, fueron surgiendo disciplinas que nos definían a través de lo que éramos (la Sociología, la Economía o la Psicología, por poner sólo algunos ejemplos), y disciplinas encargadas de definirnos a través de lo que “no” éramos, es decir, a través de la identificación de los “otros”. Y es así como surgió la Arqueología, cuyo papel esencial era definir al “otro” en el tiempo, o la Antropología que definía a los “otros” en el espacio (Fabian 1983). Pero esta definición tenía que cumplir inevitablemente la misma función esencial y trascendente que los mitos a los que

sustituía, por lo que la Arqueología nació con un discurso teleológico y positivista, en el que todo el pasado se leía con las claves que rigen el presente, de forma que todos los grupos que nos habían precedido representaban simples escalones o etapas que conducían a explicar nuestra propia aparición y la del secreto de nuestra supervivencia, el que nos convierte en los elegidos. A través de un discurso evolucionista y positivista, sólo se identificaban en los grupos del pasado aquellos rasgos que tenían que ver con lo que nos define a nosotros en la actualidad: el cambio, el desarrollo tecnológico y el control material de la realidad. Así que la Arqueología nació abocada a identificar al “otro” del pasado con una especie de embrión del “nosotros” actual, que se iría completando y madurando hasta llegar al presente que se pretendía legitimar. De esta forma, la imagen del “otro” nacía como una imagen alienada por necesidad, pues no lo hacía para existir por sí mismo, sino en función del privilegiado “nosotros” del presente. No se trataba de conocer a los otros, sino de compararlos con nosotros a través de nuestra propia vara de medir la realidad, y concluir que, efectivamente, “nosotros” somos los que vamos a sobrevivir, los “seres humanos verdaderos”, porque sólo nosotros hablamos el lenguaje de la instancia protectora: el lenguaje de la razón y de la ciencia. “Nosotros” volvíamos a ser, de esta manera, el grupo elegido, el más completo, el más humano, y para construir esa imagen era necesario que imagináramos al “otro” como menos completo, no tan humano, exactamente igual que sucede en cualquier otra sociedad. El problema es que, en nuestro caso, debido a la complejidad socio-económica que nos caracterizaba, esa imagen servía para justificar la colonización que estaba teniendo lugar, la destrucción de la diferencia.

En un pormenorizado estudio, Roger Bartra (1996, 1997) demostró cómo para construir la imagen del “nosotros” europeo, el imaginario social había recurrido siempre a confrontarlo con un “otro” salvaje. Desde el siglo XII, la literatura y el arte europeos ofrecen múltiples ejemplos de la figura del “hombre salvaje” (*homines agrestes*), figura mítica que arranca en su concepción de los salvajes clásicos: faunos, centauros, cíclopes, necesarios para definir lo civilizado y social. El problema es que cuando tuvo lugar la colonización de América, a finales del siglo XV y principios del XVI, esas imágenes fantaseadas e irreales fueron sustituidas por la imagen real de poblaciones indígenas no eu-

ropeas, traspasando a éstas la misma atribución de salvajismo y barbarie que hasta entonces habían encarnado los *homines agrestes* (cfr. también Todo-rov 1991). Era necesario definir al salvaje para delinear al civilizado occidental, porque a través de saber lo que no éramos podíamos entender el verdadero alcance de lo que habíamos llegado a ser.

Y esto es lo que siguió sucediendo en la modernidad con esas sociedades vivas que presentan menor complejidad socio-económica que la sociedad occidental. La cuestión es que, a partir del surgimiento de las disciplinas científicas, semejante valoración se justificó racionalmente, entre otros argumentos, a través de la Arqueología. Al generalizar la idea de que los grupos del pasado fueron simplemente versiones incompletas, más simples, inacabadas, de nuestra propia sociedad, y al identificar “pasado” con “menor desarrollo tecnológico”, se llevaba simbólicamente a los grupos vivos con esta característica allí, al pasado (Fabian 1983), convirtiéndolos, por concatenación lógica de la línea argumental, en embriones o versiones simples de nuestra propia sociedad. De nada servía que esos grupos estuvieran sobreviviendo de una manera eficaz a través de una interpretación del mundo radicalmente distinta de la nuestra, porque eran sistemáticamente valorados sólo en función del grado de desarrollo que en ellos alcanzaban los rasgos que a nosotros nos definían. De esta forma, la Arqueología colaboraba, de manera fundamental, en la legitimación de la expansión capitalista moderna y en la destrucción de la diferencia cultural. Y así, al igual que el capitalismo inicial se iba expandiendo a través de batallas bendecidas en misas *ad hoc*, porque aún se legitimaba la superioridad del grupo que lo sostenía a través del mito, el capitalismo de la pura modernidad ya sólo necesitaba acudir a la ciencia –y dentro de ella, a la Arqueología, por ejemplo– para justificar la superioridad sobre esos grupos a los que se consideraba inferiores, y por tanto, susceptibles de legítima dominación.

En Europa no solemos hacer de este hecho un objeto de reflexión. No nos planteamos las terribles consecuencias que está teniendo el positivismo en nuestras valoraciones de las culturas humanas de menor complejidad socio-económica, pero ello no implica que esas consecuencias no se estén produciendo. De hecho, como he repetido ya en diversas ocasiones, creo que estamos viviendo un umbral histórico, en el que la diferencia cultural está a punto de desaparecer. Dentro de muy pocas generacio-

nes, apenas quedarán grupos cazadores-recolectores o campesinos en el mundo, porque el capitalismo habrá conseguido alcanzar los últimos rincones del planeta. Y la Arqueología habrá sido uno de sus instrumentos de legitimación.

La cuestión es si es posible una Arqueología no evolucionista y no positivista. Si es posible construir al “otro” del pasado de una forma no-alienante, concediéndole todo el respeto que merece un igual. El problema y la cuestión van mucho más allá de la Arqueología, y comenzaron a hacerse explícitos a partir de la publicación (en 1997 en su primera edición en inglés) de *Orientalismo*, el famoso libro en el que Edward W. Said demostraba que Occidente había creado artificialmente la imagen de “Oriente” como la del “otro” de un modo que le permitía definirse a sí mismo y situarse en una posición de dominio sobre él. Su documentado y fundamentado estudio sirvió de punto de partida a los defensores de la llamada Arqueología postcolonial, que desde fechas recientes, intentan denunciar el uso que Occidente ha hecho de los no-occidentales para definirse a sí misma, y defienden la necesidad de establecer una nueva relación con el “otro”, que contemple su diferencia en términos de respeto e igualdad y no de dominación colonial (Gandhi 1998; González Ruibal 2003). El problema, a mi juicio, es que “construir al otro” significa objetivarle siempre en alguna medida, someterlo a algún tipo de reduccionismo simplificador. Y, sobre todo, definirle a través de los instrumentos con los que se construye el discurso propio de la sociedad que lo define, lo que, en sí mismo, como ya demostrara Foucault (1970), establece una relación de poder. Y creo que en esta trampa se encuentra encerrada, y sin salida, nuestra disciplina.

En teoría, yo creo que existe la posibilidad de hacer una Arqueología que devuelva al “otro” del pasado –y en consecuencia al del presente, o viceversa– la condición de igual, y en consecuencia, el respeto que se le debe. Para ello, es necesario comprender que una menor complejidad socio-económica o tecnológica no implica una mayor simplicidad cultural, porque la percepción del mundo, la realidad en la que creen vivir los distintos grupos humanos, varía en relación estructural –lo que evita caer en relativismos hermenéuticos inabordable– a su grado de control material de los fenómenos de la naturaleza (Hernando 2002). Desde esta convicción, se hace imposible la jerarquización de esos grupos y se abre la posibilidad de considerar

su diferencia en términos de igualdad. Desde ella trabajo. Pero, en realidad, a medida que profundizo en nuestra disciplina y que conozco a “otros” grupos del presente y veo la relación que el mundo occidental sostiene con ellos, no estoy segura de que la Arqueología pueda representar otra cosa que un instrumento de legitimación del capitalismo, en el caso de nuestros días, del capitalismo globalizador de la postmodernidad. Porque sospecho que la Arqueología postcolonial y postmoderna puede no ser otra cosa que la última adaptación de nuestro discurso a las cambiantes características del capitalismo postmoderno. Es éste el último punto que me gustaría tratar aquí.

5. La definición del “nosotros” en la postmodernidad

Como se ha señalado en otros lugares (Benavides 2005), mientras el capitalismo moderno necesitaba “excluir” la diferencia, resistirla, anularla, el capitalismo postmoderno, definido a través de ese fenómeno que conocemos como “globalización”, exige “incluirla” para poder seguir expandiéndose. La sociedad occidental siguió un proceso que podríamos calificar como gradual o uniforme o lineal hasta alcanzar un determinado límite de división de funciones y especialización del trabajo, el límite que podía alcanzarse con la participación exclusiva de los hombres de la sociedad. Llegó un momento en que el sistema se encontró con una contradicción estructural: no podía mantenerse la tendencia que definía el proceso (el aumento de división de funciones y especialización del trabajo) si no se alteraba sustancialmente una de las bases sobre las que había discurrido hasta entonces: las mujeres tenían que empezar a ocupar también puestos especializados en la sociedad. De otro modo, el crecimiento no era sostenible. Así que las mujeres comenzaron a ser entrenadas en la escritura y la educación superior (entrenamiento que hasta entonces les había sido vetado) y empezaron a ocupar funciones especializadas dentro la sociedad. Pero obviamente, su modo de relación con el mundo no era la misma que la de los hombres, porque ellas se habían especializado históricamente en el dominio de las emociones –en parte porque ellas mismas reproducían el sistema y en parte porque los hombres necesitaban que alguien supliera el déficit de relación emocional con el mundo que ellos experimentaban a

medida que dejaban de relacionarse con el mundo a través de los mitos (Hernando 2000)–. Así que, aunque comenzaran a ocupar puestos similares a los que hasta entonces habían ocupado los hombres, las mujeres no podían relacionarse con el mundo de la misma manera. Por un lado, porque no tenían hombres que cumplieran la función de apoyo emocional que ellas habían cumplido tradicionalmente con los hombres, y por otro, porque sabían que una relación emocional sana con el mundo es esencial para sentirse seguras y equilibradas dentro de él. Ahora bien, esto significaba entonces que las mujeres iban a empezar a introducir un discurso que incluye una mayor conciencia subjetiva y emocional –que sólo se está comenzando a reflejar en los últimos años–, que implicaba alguna “diferencia” con respecto al que había caracterizado a esa sociedad capitalista previa e inicial, cuyas posiciones de poder y especialización eran ocupadas exclusivamente por hombres. Un discurso cuya “diferencia” se podría aceptar sólo en tanto que no fuera incompatible con la estructura básica del sistema, con el orden individualista, productivo y capitalista de la sociedad que de ese modo se estaba permitiendo sobrevivir. Es decir, para seguir avanzando en el control tecnológico del mundo, el cambio que servía de clave a la seguridad exigía incluir ahora la “diferencia” como parte del propio discurso, pero sólo en la medida que esa diferencia no fuera amenazante para el sistema, sino parte de los mecanismos hegemónicos (o contra-hegemónicos, cfr. infra) que le permitirían sobrevivir. Así que el discurso de legitimación, el “nosotros”, comenzó a integrar supuestas variaciones internas, posibilidades distintas de entender la vida.

Por otra parte, ese discurso encontró significativa aceptación social, porque la fragmentación individualista de la postmodernidad iba generando progresivo conflicto psíquico en los miembros de una sociedad que se iban sintiendo tanto más poderosos en términos materiales, cuanto más solos y frágiles en términos emocionales. Así que la conciencia de diferencia entre-sujetos, fueran hombres o mujeres, iba aflorando y expresándose en cualquier ámbito cultural, básicamente en los más individualizados, esto es, en aquellos en los que la racionalización del mundo había alcanzado cotas más altas: el mundo del conocimiento científico. Como este ámbito es el encargado de crear el discurso de legitimación de la sociedad en la modernidad, fueron apareciendo –y se van consolidando– “modelos

teóricos” y discursos sociales en los que la imagen del “nosotros” comienza a cambiar: “nosotros” ya no somos sólo los elegidos por el destino por el hecho de que hemos desarrollado la razón hasta un punto que nos permite controlar materialmente el mundo y sentirnos seguros en los cambios como ningún otro grupo humano, sino que “nosotros” somos además el único grupo que se define a través de la existencia de diferencias entre sus miembros, que acepta la diferencia, que la considera parte sustancial del núcleo del sistema. Porque sólo aceptando esa diferencia (primero de las mujeres, después inter-personales en general) conseguiremos sobrevivir. Obviamente, este discurso se entremezcla dentro de la sociedad con el discurso anterior, patriarcal, evolucionista y positivista, donde la diferencia, dentro o fuera del sistema se identifica con lo “otro” y era valorada sistemáticamente con lo “inferior”. Y al igual que durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX el discurso mítico de legitimación, la seguridad sustentada en la protección divina, convivía con el discurso laico que depositaba la confianza en la razón, desde finales del siglo XX el discurso que despreciaba la diferencia y el que comienza a incluirla en supuestas condiciones de igualdad conviven en proporciones diversas dentro de nuestro conjunto social.

El hecho es que, como parte del mismo proceso, la sociedad que así se legitimaba seguía expandiéndose y colonizando los rincones más recónditos del planeta. La necesidad de seguir encontrando recursos y materias primas, de seguir generando consumidores que justificaran la constante expansión del sistema productivo, o la de entrenar productores para sostener ese mismo sistema en las escalas más indeseables del mismo, iban conduciendo a la sociedad moderna occidental a ampliar irrefrenablemente los límites de su esfera de actuación. Y así ha llegado a invadir los territorios más marginales que quedaban, los más inaccesibles o los más ocultos, aquellos donde aún quedaban grupos humanos cuya lógica de supervivencia era tan coherente y tan lúcida como la nuestra, pero cuyo nivel de complejidad socio-económica no les permitía competir tecnológicamente, ni por tanto defenderse, frente a la modernidad. Ahora bien, mientras a comienzos del siglo XX la sociedad moderna occidental aniquilaba a esos grupos “diferentes”, la de comienzos del siglo XXI los absorbe, pretendiendo respetar su diferencia. La Arqueología postcolonial se desarrolla paralelamente a la Antropolo-

gía o la Literatura post-colonial, y comparte con ellas la misma clave de partida: encontrar y respetar la diferencia. Pero ¿es esto posible? ¿Es posible realmente que la “diferencia” siga existiendo cuando queda absorbida por nuestro sistema? ¿Es posible que las disciplinas científicas cumplan otra función que la de apoyar al orden moderno-capitalista-postindustrial?

6. ¿Qué Arqueología puede existir en la postmodernidad?

En un reciente artículo sobre el papel del movimiento indígena de Ecuador, Hugo Benavides (2005: 18) decía que:

“la búsqueda por una autenticidad efímera se ha vuelto uno de los principales valores post-modernos, precisamente porque la sociedad global, definida desde un punto de vista de occidente, se encuentra cada vez más alentada por encontrar diferenciación y desarrollarla. Es esta contradicción global, una vez más en esencia definitoria del momento postmoderno que vivimos, en donde organismos financieros transnacionales como el Banco Mundial, cada vez más conscientes de la creciente homogeneización cultural de occidente, busca nativos y diferencias para desarrollar y apoyar. Sin mucha consciencia de que esta misma búsqueda (...) implicará una desaparición de la misma diferencia que se busca apoyar”.

Me temo que la Arqueología postmoderna, que tanto se preocupa de identificar, recuperar y defender la diferencia, no es sino la evidencia de que este mismo proceso se está dando también respecto del “otro” del pasado. Para hablar de ambos procesos, entra en juego el concepto de hegemonía, crucial para comprender las últimas corrientes teóricas de las Ciencias Sociales (Chakrabarty 1996; Butler *et al.* 2000). El concepto de hegemonía hace alusión a esa forma de poder que incluye el consenso de la parte dominada, desde que Gramsci lo utilizara para referirse a la manera en que la burguesía consiguió establecer y sustentar su dominio en las democracias occidentales (Fernández 2004; Lears 1985). Estoy de acuerdo con Benavides (2005: 19) en que “la dominación política de la globalización está marcada por la incorporación y no por el desdén de

la diferencia cultural”, lo que exige que la diferencia cultural se incluya en el tipo de negociaciones y relaciones con el poder, es decir, que adopte estrategias hegemónicas, aunque sea mediante el sostenimiento de discursos contra-hegemónicos. A través de la adaptación de sus recursos simbólicos a los nuevos requerimientos del poder de la postmodernidad, el movimiento indígena ecuatoriano construye la figura del indígena como un “otro”, insistiendo en su “autenticidad” y su “victimización” (Benavides 2005: 12), recurso que le permite gozar de los beneficios que la nueva estrategia del capitalismo globalizador y postmoderno otorga a la “diferencia”. La cuestión es que para hacer esto caricaturiza esa diferencia, la reduce a una mera apariencia, pues sólo así encontrará el lenguaje y la manera de negociar esos beneficios. En conclusión: los representantes del movimiento indígena ecuatoriano utilizan un discurso contra-hegemónico para participar en la regulación hegemónica del Estado nacional; manipulan la “diferencia” verdadera de los indígenas para participar de las negociaciones y alianzas de poder del orden respecto al que reclaman su diferencia. Mi duda es si la Arqueología postmoderna y postcolonial no está utilizando el mismo tipo de recursos contra-hegemónicos, de forma que su honesta y reflexiva aportación no constituirá en el fondo simplemente la forma en que la Arqueología ha sabido “mutar” para seguir constituyendo un instrumento de legitimación del orden de la modernidad-postmodernidad.

Como sabemos, el principal objetivo de la Arqueología postprocesual y postcolonial es reconocer y caracterizar la diferencia, llamar la atención sobre ella en la literatura del mundo occidental, pedir el respeto para esas minorías que hasta ahora habían sido excluidas del discurso arqueológico –grupos indígenas, mujeres, etc.–. Pero con ello, no se hace otra cosa que incluirlas en la lógica hegemónica desde la que las describimos, consiguiendo determinados beneficios aparentes para ellas, pero a un precio tan alto que, como el movimiento indígena de Ecuador, resulta demasiado difícil de reconocer: al precio de mantener la diferencia sólo a través de la apariencia, de la caricatura, de la exageración, mientras que la diferencia profunda y real queda absorbida y neutralizada, porque no puede ser descrita desde nuestro propio discurso. Tanto en la Arqueología postcolonial como en el movimiento indígena ecuatoriano descrito por Benavides, los representantes de los “diferentes” sólo comparten con

ellos la apariencia, porque el núcleo de sus identidades, que podía coincidir en origen, está profundamente transformado. Un representante de una sociedad indígena oral es un indígena de origen, obviamente, pero en la inmensa mayoría de los casos no podría ocupar el papel de interlocutor si no fuera porque utiliza el discurso de la razón y la lógica formal, que pasa por el conocimiento de la lectura y la escritura y que subvierte radicalmente el orden cognitivo de los indígenas a los que representa. En este sentido, el representante indígena es un miembro más de la sociedad cuyo discurso combate, pero es que ésta es la condición para que pueda ser escuchado en ella.

Lo mismo sucede entre los arqueólogos. No cabe duda de que también los arqueólogos postcoloniales y postmodernos obtienen beneficios académicos –y por tanto, rendimientos en clave de poder–, sin que por ello parezca contradictorio enarbolar discursos contra-hegemónicos o de resistencia. Los discursos de defensa del “otro” se elaboran en ese lugar nuclear del sistema encargado de producir el conocimiento que da consistencia y confianza al propio sistema: la universidad. Desde ella se genera el discurso legitimador, se transforma el conocimiento que permite al resto de la sociedad seguir creyendo que somos el pueblo elegido. No es posible pensar que su discurso no forma parte de las alianzas hegemónicas que sostienen el poder del mundo occidental, aunque sea a través, como el movimiento indígena de Ecuador, de discursos contra-hegemónicos que ponen el énfasis en la diferencia, la captan y la neutralizan. Si esto es así, entonces la Arqueología postmoderna estaría manteniendo la misma alianza hegemónica que su anterior versión moderna de una manera mucho más sutil, pero no menos culpable en su avance destructor de toda diferencia.

Mi reflexión no conduce a ningún puerto de llegada, sino que aspira, simplemente, a expresar las dudas que invaden mi propio trabajo. Creo que la Arqueología postmoderna se interesa muy respetuosamente por los “otros”, del pasado y del presente, valora su complejidad cognitiva y no sólo tecnológica, de forma que los coloca, y así pretende mostrarlos a la sociedad, en planos de igualdad y no de inferioridad respecto de la sociedad occidental. Personalmente me interesa desvelar, no desde la Arqueología postcolonial, sino desde un planteamiento estructuralista, las correlaciones que existen entre el nivel de complejidad socio-económica

y el modo en que se contempla el mundo y la realidad en cualquier grupo humano, para ayudar a hacer valer mi propia convicción de que no se puede juzgar a los demás grupos humanos (lo que incluye a los del pasado) utilizando los criterios que nos definen a nosotros, porque de esa manera sólo encontramos que ellos los tienen menos desarrollados que nosotros y ocultamos la increíble sofisticación de los que ellos utilizan. Y cuando se entienden los sutilísimos mecanismos que utiliza la mente humana para sobrevivir en este mundo inabarcable, la coherencia de quienes han desarrollado categorías distintas de las nuestras genera un inevitable respeto por su diferencia. Sin embargo, lo cierto es que no estoy segura que, en el fondo, incluso este interés no forme parte de un mecanismo renovado de definición del “nosotros”, de acuerdo con la fórmula que corresponde a la postmodernidad y que exige la aceptación –sólo aparente– de la diferencia.

Si esto fuera así, entonces quedaría aún mucha reflexión por hacer para desvelar los mecanismos a través de los cuales la Arqueología postmoderna contribuye a la construcción del sujeto de la postmodernidad, porque si su fin principal es ése, entonces, inevitablemente, aunque sea de manera sutil, siempre acabará con considerar que “nosotros” somos, de alguna forma, los elegidos, y seguirá utilizando a los “otros” para confirmar la convicción nuclear de nuestra construcción identitaria. El problema es que dentro de muy pocos años, como decía al comienzo, no quedarán testigos en el mundo de ninguna población oral, ajena a la escritura, completamente extraña a nuestro mundo. Porque con la honesta pretensión de demostrar que existen, que nuestro orden no es el único, ni el verdaderamente humano, ni el mejor, ni el más coherente, ni el único maduro, que la gente que protagonizó nuestro pasado desarrollaba mecanismos tan complejos como los nuestros para construir su relación con el mundo, buscamos a grupos actuales que nos enseñen esos mecanismos en los últimos rincones, identificamos su diferencia, y al hacerlo, establecemos las condiciones de su asimilación. Quizás sea éste el sutil mecanismo de la postmodernidad para llegar a demostrar que, en efecto, nosotros somos los elegidos, porque dentro de unos cuantos años, todo el mundo globalizado parecerá concedernos definitiva e irreversiblemente la razón: sólo nuestro orden cultural habrá conseguido sobrevivir, y todos sus miembros podrán ordenarse, ahora sí, en función del desarrollo de los rasgos que sólo los que

ocupamos posiciones centrales al sistema habremos desarrollado en su totalidad: el “nosotros” integrará a todos los seres humanos (del pasado y del presente), pero sólo unos cuantos, seremos, en realidad, los “elegidos”.

7. Epílogo

¿Qué se puede hacer? Me doy cuenta del pesimismo de mi discurso y del callejón sin salida al que conduce. Como señalé al principio, he volcado aquí una serie de reflexiones resultantes del impacto que me produjo la contemplación de algo de lo que nunca, como hasta ahora, había sido consciente: el discurso que hacemos los arqueólogos tiene efectos directos en poblaciones vivas del presente. En el avanzado, tecnificado y aséptico mundo occidental, en que las guerras ya sólo son retransmitidas de noche, para que no veamos los efectos de los bombardeos ni por tanto nos alteren o solivianten las emociones que eso produciría, los arqueólogos creemos que nuestra labor se circunscribe a igualmente asépticos trabajos de campo, laboratorio u ordenador que sólo afectan a poblaciones extinguidas de las que a veces apenas quedan restos materiales, difíciles de interpretar. Pero no es verdad. Nuestro trabajo produce conocimiento que sirve a la sociedad, antes y por encima de ningún otro objetivo, para generar la sensación de que vivimos en un mundo que entendemos y que podemos controlar,

lo que garantiza que vamos a sobrevivir. Y aunque nos sea mucho más fácil contemplar nuestro ejercicio a través del tupido velo de la ignorancia sobre sus efectos, no por ello éstos dejan de producirse, como los de los bombardeos nocturnos en las guerras actuales retransmitidas por televisión.

La Arqueología es parte de los mecanismos de construcción de la identidad del sujeto de la modernidad, y siempre actuará con esa función, como cualquier otra disciplina científica. La cuestión es que, con la excepción de la Antropología, la Arqueología es la disciplina más directamente implicada en la construcción y valoración de los “otros”, los incluyamos o no dentro del propio “nosotros” de la postmodernidad. Y creo que quizás, aunque en última instancia no haya escapatoria, la reflexión y la auto-crítica sobre los efectos que el positivismo ha tenido y tiene sobre grupos vivos del presente puede ser la única vía que permita luchar por salvar los últimos restos de “diferencia” cultural en el planeta –aunque eso vaya en contra de la lógica expansiva del conocimiento científico y del capitalismo en general–, o que permita respetar los restos de “diferencia” que puedan salvarse tras ser absorbidos. En cualquier caso, se trata de una reflexión necesaria, que contiene la única posibilidad de generar un discurso social más justo y real sobre el verdadero valor de esos “otros” grupos humanos sin cuya lucidez y coherencia nunca hubiéramos llegado a imaginar la versatilidad y complejidad de nuestra propia mente humana.

AGRADECIMIENTOS

1. Proyecto de investigación “Etnoarqueología de los Mlabri de Tailandia. Primera parte: estudio de los mecanismos de construcción de su identidad”, financiado por el Vicerrectorado de Investigación. Universidad Complutense. Madrid (PR3/04-12460).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARTRA, R. (1996): *El salvaje artificial*. Destino, Barcelona.
- BARTRA, R. (1997): *El salvaje en el espejo*. Destino, Barcelona.
- BENAVIDES, H. (2005): Los ritos de la autenticidad: indígenas, pasado y el estado ecuatoriano. *Arqueología Suramericana* 1.
- BUTLER, J.; LACLAU, E.; ZIZEK, S. (2000): *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. Verso, Londres (Traducción española en Fondo de Cultura Económica, México, 2004).
- CASSIRER, E. (1972): *Filosofía de las Formas Simbólicas: Pensamiento mítico*. Fondo de Cultura Económica, México.
- CHAKRABARTY, D. (1996): Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for "Indian" Past? *Contemporary Postcolonial Theory. A Reader* (P. Mongia, ed.), Arnold, Londres.
- DOUGLAS, M. (1991)[1970]: *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo Veintiuno, Madrid.
- ELIADE, M. (1968): *Mito y realidad*. Labor, Barcelona.
- ELIADE, M. (1988)[1957]: *Lo sagrado y lo profano*. Labor/Punto Omega, Barcelona.
- ELÍAS, N. (1990): *La sociedad de los individuos*. Península, Barcelona.
- ELÍAS, N. (1992): *Time: An Essay*. Basil Blackwell, Oxford.
- FABIAN, J. (1983): *Time and the Other. How Anthropology makes its object*. Columbia University Press, New York.
- FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, V. (2004): Arqueología y hegemonía: la contribución de la prehistoria al pensamiento conservador español entre los siglos XIX y XX. *IV Congreso de Arqueología Peninsular*, Faro, 14 al 19 de septiembre de 2004.
- FOUCAULT, M. (1970), *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona.
- GANDHI, L. (1998), *Postcolonial Theory. A critical Introduction*, Edinburgh University Press, Edimburgo.
- GELL, A. (1996): *The Anthropology of Time. Cultural constructions of temporal maps and Images*. Berg, Oxford.
- GIDDENS, A. (1997): *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época Contemporánea*. Península, Barcelona.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2003): *La experiencia del otro. Una introducción a la Etnoarqueología*. Akal, Madrid.
- HERNANDO, A. (1997): Sobre la Prehistoria y sus habitantes: mitos, metáforas y miedos. *Complutum*, 8: 247-260.
- HERNANDO, A. (2000): Factores estructurales en la construcción de la identidad femenina. La no-inocencia de una construcción cultural. *La construcción de la identidad femenina* (A. Hernando, ed.), Instituto de Investigaciones Feministas, Madrid.
- HERNANDO, A. (2002): *Arqueología de la Identidad*. Akal, Madrid.
- LEARS, T.J. (1985): The Concept of Cultural Hegemony: Problems and Possibilities. *The American Historical Review*, 90(3): 567-593.
- LEENHARDT, M. (1997)[1947]: *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*. Paidós, Barcelona.
- LÉVY-BRUHL, L. (1985)[1927]: *El alma primitiva*. Península, Barcelona.
- OLSON, D.R. (1994): *The world on paper. The conceptual and cognitive implication of writing and reading*. Cambridge University Press, Cambridge.
- ONG, W. (1996): *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Fondo de Cultura Económica, México.
- PANNIKAR, R. (1979): *Myth, Faith and Hermeneutics*. Paulist Press, New York.
- SAID, E. (2002): *Orientalismo*. Debate, Madrid.
- TODOROV, T. (1991): *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. Siglo XXI, México.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (1996): Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo amerindio. *Maná*, 2, 2: 115-144.