

Experiencia, Narración, Personas: Elementos para una arqueología comprensible

Experience, Narration, Peoples: Elements for an understandable archaeology

Alfredo GONZÁLEZ-RUIBAL

Stanford Archaeology Center, California (visiting scholar)
a_ruibal@yahoo.co.uk

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

RESUMEN

Los arqueólogos posprocesuales han mostrado una gran preocupación por la fenomenología, la capacidad de acción y la narración. La forma en que estos intereses se han plasmado puede ser sometida a crítica: la fenomenología se ha mezclado frecuentemente con sentimientos y percepciones subjetivas, el estudio de la capacidad de acción se ha utilizado para subrayar la individualidad y la narración se ha ofrecido como justificación para escribir mala literatura. Más que proporcionar elementos para deconstruir esta tríada posprocesual, el objetivo de este artículo es explorar la necesidad de tener en cuenta la experiencia del mundo, concebir la narración como algo necesariamente relacionado con la prueba y mostrar la utilidad de recuperar a las personas como sustitutos de los individuos.

PALABRAS CLAVE: *Fenomenología. Individualidad. Teorías narrativas.*

ABSTRACT

Post-procesual archaeologists have shown a great concern with phenomenology, agency and narration. The way in which these interests have been often implemented can be criticized. Thus, phenomenology has been usually mixed with subjective feelings and perceptions, the study of agency has been wrongly used to emphasize individuality, and narration has been presented as a justification to write bad fiction. Rather than providing elements for deconstructing this post-procesual triad, the aim of this article is to explore the necessity to take into account the experience of the world, to conceive narration as necessarily interwoven with evidence and to show the usefulness of reinstating people as a substitute for individuals.

KEY WORDS: *Phenomenology. Individuality. Narrative theories.*

SUMARIO 1. Introducción. 2. Experiencia, no subjetividad. 3. Personas, no individuos. 4. Narración, no ficción. 5. Conclusión.

1. Introducción

En este artículo mi intención es repasar rápidamente tres de los puntos fundamentales de la teoría posprocesual y señalar tanto sus aspectos más criticables como sus ventajas. Con ello no pretendo naturalmente agotar las múltiples y variadas bases de la arqueología posprocesual, ni explorar detenidamente sus postulados, sino tan sólo reflexionar sobre determinados elementos, no necesariamente comparables, que considero particularmente interesantes. Dichos elementos son la fenomenología, el problema de la capacidad de acción y la narratividad. A cada uno de los puntos se puede oponer una crítica: fenomenología ha significado, con cierta frecuencia, una reducción total al subjetivismo o empatía; por “agencia” se ha entendido la capacidad que tienen los individuos, como tales, de cambiar las cosas, y el énfasis en la narración ha conducido, en ocasiones, a inventarse historias sin fundamento material. Nada de ello está implícito en la teoría en sí. Teniendo en cuenta que la mayor parte de la arqueología que se realiza en España se enmarca, todavía, dentro de parámetros histórico-culturales tradicionales, puede parecer que la crítica a un paradigma que prácticamente no ha hecho aparición aquí no tiene mucho sentido. No obstante, el objetivo de este trabajo es también –fundamentalmente– hacer ver la necesidad de construir una arqueología donde la experiencia, la narración y las personas tengan un lugar fundamental, si es que queremos que nuestro trabajo sea comprensible, aceptado e incluso demandado por la sociedad.

2. Experiencia, no subjetividad

Cualquier arqueólogo sabe el tipo de preguntas que se hace la gente corriente sobre el pasado. Todos sabemos, porque lo hemos oído innumerables veces, que lo que lo interesa al público no especializado es saber cómo hacían la comida, si pasaban mucho frío en las cabañas, si luchaban con los del poblado de al lado, qué les pasaba si se ponían enfermos, cómo se lavaban o dónde tiraban la basura. Cómo ha dicho Ian Hodder: “Cuando vienen visitantes a Çatal Hüyük, no me preguntan por los orígenes del Neolítico; me preguntan dónde defecaban sus habitantes” (Shanks y Rathje, e.p.). En los yacimientos arqueológicos, las personas normales tampoco preguntan por el paso de la Fase Ib a la Fase

III y mucho menos si el muro de la casa C corta a la casa A en época flavia o en época antonina. Sin embargo, muchos yacimientos arqueológicos siguen musealizados con estos criterios o bien se reducen a decir trivialidades transculturales –había ganadería y agricultura, tejían en telares, se enterraban con cerámicas y armas, etc. Y si muchos yacimientos se ponen en valor de este modo tan gris y poco atractivo ¿qué decir de la obra escrita de quienes los han excavado?

En vez de reírnos de las cosas que dicen los visitantes cuando pasean por un sitio arqueológico, deberíamos reflexionar sobre su contenido. Puede resultar que, a lo mejor, los que se hacen preguntas interesantes son ellos y no nosotros. Puede que sea más relevante saber dónde tiraban la basura y por qué –y si no que se lo pregunten a Mary Douglas (2002)–, que descubrir si el borde retraído bruñido desaparece en el nivel 4 o si los proto-bárdulos vienen de un sustrato precampaniforme. Lo que sucede es que los arqueólogos, al menos en España, siguen masivamente haciéndose preguntas histórico-culturales, unas preguntas que no les preocupan más que a ellos mismos. Es más, por lo general sólo les quitan el sueño a los especialistas en ese período y zona en concreto (a mí, personalmente, no me interesan en absoluto la tipología de la cerámica del Bronce Medio en Mallorca, ni las áreas de captación de los asentamientos guanches, ni los raspadores magdalenienses de la cornisa cantábrica). Frente a eso, el público, con mucha frecuencia, se hace cuestiones que tienen que ver con la experiencia humana del mundo, con la forma en que la gente se encuentra involucrada en el mundo con otras personas y con cosas. Y eso se llama fenomenología.

Para Martin Heidegger, la fenomenología debería servir para acceder a los fenómenos de la vida humana concreta, la vida fáctica. Precisamente eso es lo que hace mejor la arqueología, con lo cual, en cierto modo, toda arqueología es una fenomenología del pasado. La fenomenología, para Heidegger supone una manera de pensar sobre lo humano que sea fiel a la naturaleza histórica, vivida y práctica de la experiencia humana. Los seres humanos, para el filósofo, están, ante todo, inmersos en vivir sus vidas, en preocupaciones, en compromisos emocionales, proyectándose en posibilidades. La fenomenología, en su opinión, debería ser capaz de entender el ser-ahí desde el interior de la concreta particularidad de una vida vivida (Moran 2000: 228). El lema fenomenológico de Heidegger era “a las co-

sas mismas!”, un lema que puede hacer las delicias de los tipólogos si no entienden su significado real. Lo que Heidegger quiere decir es que es necesario revitalizar nuestro contacto con la realidad, con el mundo material que nos rodea, la experiencia de las cosas que utilizamos y con las que vivimos. Para Sartre o Merleau-Ponty, la fenomenología se les revelaba como una forma de capturar la vida tal y como es vivida. Jean-Paul Sartre la entendía como algo que permite delinear cuidadosamente la vida afectiva, emocional e imaginativa, pero no de la forma que lo hacen los psicólogos, sino en la forma en que es significativamente experimentada (Moran 2000: 5). Es decir, el interés fundamental de la fenomenología es observar como el ser humano se halla involucrado en el mundo, en sus cosas más nimias. Simone de Beauvoir recuerda la enorme impresión que le produjo a Sartre Raymond Aron cuando éste le dijo en un café parisiense: “como fenomenólogo, uno podría hablar sobre el mismo vaso que está sobre la mesa” (Moran 2000: 366). ¿Acaso no podemos decir nosotros “como arqueólogos, uno podría hablar sobre el mismo vaso que está en esta tumba”? ¿No estamos en mejor disposición que nadie para hablar de las cosas más aparentemente triviales y sin embargo más importantes de la vida? Entonces ¿no somos, en cierto sentido, fenomenólogos? No, porque mientras para Aron o Sartre descubrir que se puede hablar de un vaso de vino es un hecho trascendental y definitivo en su comprensión del mundo, los arqueólogos no paramos de quejarnos de que trabajamos con basura (Shanks *et al.* 2004: 80; Lucas 2005: 127-129) y soñamos con encontrarnos un individuo neolítico que nos explique su organización social sin necesidad de esforzarnos en extraerla de sus cacharros. Es decir, no queremos, como Sartre, hablar del vaso, sino del mundo para el cual ese vaso actúa de metáfora. Con esto, nos alejamos de la relación fundamental entre personas y objetos, clave en la fenomenología; nos apartamos del hecho básico de que las personas, como diría Heidegger, viven “arrojadas” (*geworfen*) en un mundo material y buscamos platónicamente la verdad más allá de la cueva (una imagen, por cierto, muy pertinente en arqueología). Y con todo, quienes utilizan los objetos de forma referencial ya han avanzado un gran paso respecto a quienes se limitan a medirlos, describirlos y pesarlos (obviamente no era esto lo que Sartre pensaba hacer con el vaso de vino).

Sin embargo, el acercamiento a los elementos aparentemente anecdóticos de la vida humana, des-

de un agujero de poste hasta los restos de talla lítica, no sólo es revelador desde un punto de vista fenomenológico. A través de la materialidad cotidiana podemos “coger al poder en sus extremidades, en sus confines últimos, allí donde se vuelve capilar, de asirlo en sus formas e instituciones más regionales, más locales” (Foucault 1978: 142). Hasta en el vaso de vino sobre la mesa de un bar parisino podemos encontrarnos las “instancias materiales del sometimiento” de las que habla Foucault.

Pese a lo que piensan muchos (detractores y partidarios), esta forma de pensamiento fenomenológica no nos condena a la subjetividad total. No se trata de escribir lo que uno experimenta cuando toca una cerámica de la Edad del Hierro o pasea por las ruinas de Olimpia –aunque Thomas (2005: 144) ha argumentado razonada y elocuentemente a favor de esta aproximación. Heidegger, al hablar de la hermenéutica (que está emparentada con la fenomenología) decía que su última función es evitar que las ocurrencias y los conceptos populares le impongan a la interpretación el ‘tener’, el ‘ver’ y el ‘concebir’ ‘previos’, sino que éstos deben desarrollarse a partir de las cosas mismas. En el fondo, pues, es una forma de positivismo: el tener, el ver y el concebir deben partir de los objetos en sí, no de nuestras impresiones subjetivas. Gadamer (1989: 100), por su parte, señala que “toda interpretación auténtica debe prevenirse contra la arbitrariedad de las ideas barrocas que afloran al espíritu y contra los límites que causan hábitos inconscientes del pensamiento” y critica el procedimiento cognitivo “que implica prejuicios o anticipaciones, ideas preconcebidas sobre el método y sobre aquello que debe ser un dato histórico, nivela la experiencia y conduce inevitablemente a traicionar aquello que es específicamente ‘otro’” (Gadamer 1989: 106). Sin embargo, los fenomenólogos también llamaron la atención sobre el hecho de que es imposible prescindir de la subjetividad y que ésta no se puede separar del mundo natural. La subjetividad se encuentra inextricablemente involucrada en el proceso de construir objetividad (Moran 2000: 15). Salvo algún recalcitrante ultrapositivista, creo que éste es un hecho actualmente admitido por todos, independientemente de su adscripción teórica.

La fenomenología, pese a su diversidad y complejidad, ha tenido una influencia fundamental en las ciencias sociales y humanas. Ha producido importantes cambios en geografía, arte o historia. En arqueología, desde los años 90, casi toda la prácti-

ca posprocesual es fenomenológica de un modo u otro. No es de extrañar si tenemos en cuenta cuáles han sido algunas de las grandes preocupaciones de los filósofos que se adscriben a esta teoría: el espacio, el tiempo, el cuerpo y los objetos. Toda la arqueología puede quedar condensada en estos cuatro conceptos. Especialmente importante ha sido la relevancia que la idea de materialidad ha alcanzado en los últimos años (Olsen 2003). Lo que pone de manifiesto este nuevo énfasis en la cultura material es que los arqueólogos que están únicamente interesados en los artefactos en sí, en realidad no tienen interés alguno en la materialidad, o lo que es lo mismo, la indisoluble, estrecha y compleja relación entre personas y objetos: “si hay alguna historia que vaya desde la garganta de Olduvai hasta Post-Modernia, debe ser una de creciente materialidad –en la que más y más tareas se delegan en actores no-humanos; más y más acciones están mediadas por cosas” (Olsen 2003: 88).

La mayor parte de los arqueólogos siguen pensando, de forma kantiana, que debemos superar el cuerpo, la materia, las cosas, para aproximarnos a verdades eternas y trascendentes. Es decir, tenemos que superar el disgusto de trabajar con basura (cerámica rota, casas en ruinas) para acercarnos a las verdades eternas de la naturaleza humana y esa añoranza por lo meta-material se encuentra tanto entre los arqueólogos histórico-culturales y procesuales, como entre los posprocesuales (Olsen 2003: 90). Sin embargo, como señala Thomas (2005: 230) “realmente sólo sumergiéndonos en el mundo sensual, social y transitorio podremos esperar tener algún tipo de comprensión de las cosas”.

3. Personas, no individuos

El interés por la capacidad de acción está en relación con la importancia del individuo en la sociedad posmoderna, como ya han señalado algunos autores (Criado 2001; Hernando 2002). En realidad, el pensamiento historiográfico occidental ha puesto, desde fines del siglo XIX, un enorme énfasis en el individuo, que resulta totalmente extraño a otras tradiciones historiográficas, como la india o la china (Burke 2002: 20-22). En arqueología, la aparición de la individualidad como objeto de estudio es un fenómeno reciente, no anterior a los años 80 (con algunas excepciones) (Hodder 1986: 149) y que se puede vincular directamente con el interés

por la capacidad de acción (*agency*) entre los arqueólogos posprocesuales –de hecho, se han mezclado ambos conceptos, individualidad y “agencia” de forma ilícita (Thomas 2005: 121). En cierto modo, se trataba de una reacción justificada ante las deshumanizadas perspectivas que caracterizaron a parte de la arqueología procesual, especialmente aquella más influenciada por la Teoría de Sistemas y el funcionalismo ecológico. En una típica pesadilla moderna, las personas quedan aplastadas por los complejos engranajes de la insondable maquinaria social y sus subsistemas, así como por las condiciones ambientales en las que se desarrolla su existencia. Sin embargo, la necesidad de mitigar los excesos deterministas de la estructura social y la naturaleza, llevaron al deseo de buscar “individuos en el pasado” (Meskell 1998).

La gran importancia que ha alcanzado la arqueología histórica posmedieval en los últimos años, especialmente desde un punto de vista teórico, también tiene que ver con el regreso de los individuos. La detallada documentación escrita que poseemos para los períodos más recientes –especialmente el siglo XVIII y XIX– permite recuperar personas singulares y comprobar su papel en la historia. No obstante, tengamos o no información suficiente, nada justifica volver a una narración de vidas individuales, que nos devuelve a formas historiográficas decimonónicas (Foucault 1969). No deja de resultar llamativo que algunas de las influencias teóricas más citadas entre los arqueólogos posprocesuales –como Heidegger o Foucault– sean en realidad las responsables de la desaparición del sujeto en la historia.

De todas formas, lo que late bajo el interés por la capacidad de acción y la individualidad no es completamente rechazable: en el fondo, como se ha apuntado, responde también a una insatisfacción con la “Prehistoria despoblada” (y no sólo Prehistoria) que ha caracterizado buena parte de la historia de la arqueología. Creo, sin embargo, no es con individuos con lo que hay que poblar el pasado –y menos la Prehistoria– sino con personas, que es algo muy diferente. Personas han existido desde que existe el ser humano, mientras que los individuos son propios de determinados momentos históricos y en ocasiones de determinados grupos sociales (Hernando 2002). Algunos arqueólogos posprocesuales anglosajones parecen haber comenzado a admitir este hecho (Gosden 2004: 33-35), gracias a la lectura de ciertas fuentes antropológicas. Así, Chris-

topher Gosden admite las teorías de Marilyn Strathern, quien señala, al tratar de las sociedades melanesias, la necesidad de hablar de *dividuos* más que de individuos, es decir personas que son “combinaciones de vínculos con otras personas y cosas” (Gosden 2004: 34). Sin embargo, la crítica más acertada y en la que más claramente se denuncia que el individuo, tal y como lo definen arqueólogas como Lynn Meskell, no es más que un producto (una “ficción cultural”) de la Modernidad, corresponde a Julian Thomas (2005: 119-148). Este autor recurre igualmente a Strathern y hace hincapié en la ausencia de división entre los seres humanos y los demas entes que caracteriza al mundo de los melanesios estudiados por la antropóloga británica (Strathern 1999). La clave, en las sociedades melanesias, es el carácter relacional del mundo: las personas y las cosas no preexistente individualmente, sino que se hacen reales a través de las relaciones sociales. Este tipo de aproximación en buena parte coincide con lo que desde hace tiempo proponen Almudena Hernando (2002) y Felipe Criado (2001) –por una vez, pues, arqueólogos españoles se adelantaron a los acontecimientos.

Sin embargo, la arqueología marxista y estructuralista, al negar, en ocasiones con vehemencia, a los individuos se ha llevado también por delante a las personas como *dividuos*, cosa que es mucho más fácil que ocurra en Prehistoria que en los relatos históricos. Así, pese a todo el énfasis de Michel Foucault en los discursos frente a los individuos –como deja de manifiesto en la introducción a la *Arqueología del Saber* (Foucault 1969) –queda igualmente claro el efecto de dichos discursos en los seres humanos, en la carne, incluso, de las personas. Difícilmente podría haber prescindido Foucault de las personas dado su interés por cosas tan humanas como el cuerpo, la sexualidad o el castigo.

El problema en concreto de buena parte de la arqueología española es que carece tanto de *dividuos* como de individuos. Con excepciones, es una narración sobre artefactos fantasmales, que se fabrican y se entierran solos. La arqueología paleoetnológica, que sigue en boga en buena parte de Europa continental, tampoco mejora el panorama, pese a tratar con “pueblos”, *ethnoi* (¿qué diablos es un proto-celta? ¿es de carne y hueso?). Las fases arqueológicas se suceden las unas a las otras sin que sepamos muy bien qué contenido histórico poseen, por qué cambian ni cómo los pasos de un período a otro afectan a la vida de las personas y a su relación con

el mundo material. Una buena parte de la producción bibliográfica sigue siendo básicamente empiricista: su meta es producir catálogos, corpora, tipologías –cuya utilidad, obviamente, no pretendo poner en duda. Muchas tesis doctorales continúan teniendo por objeto a las cosas en sí mismas (no, desde luego, en el sentido fenomenológico), en vez de a la relación entre las personas y las cosas (en sentido amplio: desde una hebilla a un camino), a sus biografías entrelazadas. Los capítulos de “cultura material” que figuran en tesis y libros de síntesis siguen siendo igual de deshumanizados que hace un siglo. Olvidan por completo el papel que tiene la experiencia y los sentidos en la tecnología y el papel de ésta en crear nuestro lugar en el mundo (Dobres 2000). La solución no consiste en inventarse individuos que usen las lascas o habiten las viviendas que excavamos, sino en poblarlas de personas, específicas en lo universal, como recuerda Paul Veyne (1972), constituidas a través de las relaciones que mantienen entre ellas y entre el mundo material que habitan. Si no estudiamos personas ¿podemos considerarnos una ciencia social, una disciplina humanística?

4. Narración, no ficción

Finalmente, se ha entendido que realizar una arqueología narrativa implica rellenar vacíos con la imaginación, desvirtuando así el carácter fragmentario que es inherente tanto a la arqueología como a la historia (Veyne 1972). Es precisamente en este punto –que está relacionado con los dos anteriores– al que quiero prestar más atención.

El giro lingüístico en filosofía y la teoría de la narratividad en historia han tenido una gran influencia en la arqueología posmoderna, en las últimas dos décadas. El origen de la teoría narrativista en la arqueología posprocesual anglosajona se encuentra en Hayden White, que fue introducido en la disciplina por Ian Hodder (1986, 1997). Según White, todas las explicaciones históricas son retóricas y poéticas por naturaleza y esto se demuestra tanto en el análisis de los historiadores positivistas clásicos (como Ranke o Burkhardt), como en el de los filósofos de la historia (Nietzsche, Marx, Hegel, Croce). En opinión de White (1973: 5), la historia es inherentemente poética porque cada narración histórica tienen un origen (“motivos inaugurales”), un medio (“motivos transicionales”) y un fi-

nal (“motivos concluyentes”), los cuales se encuentran significativamente unidos –frente a los anales o las crónicas que comienzan y acaban aleatoriamente. Para contar su historia, los historiadores eligen su forma de trama, su modo de argumento y su modo de implicación ideológica. Una de sus ideas más influyentes es que los mejores fundamentos para elegir el modo de narración son morales o estéticos, no epistemológicos.

En realidad, podríamos diferenciar un período en el cual se hizo hincapié en la cultura material como texto (p.ej. Hodder 1986, Moore 1986, Tilley 1991) y un período posterior en que se ha dado preponderancia a la idea de narración como mecanismo para escribir historia (p.ej. Deetz 1998; Edmonds 1999; Joyce 2002), aunque algunos arqueólogos ya “contaban historias” desde mucho tiempo antes (Deetz 1977). Más recientemente aún, se están empezando a criticar los enfoques narrativistas y se opta por la fragmentación del discurso y un neoe empirismo posmoderno, donde “manifestación”, parece ser el concepto que sustituye a “narración” (p.ej. Shanks 2004). La clave en este último caso consiste en no construir un discurso dirigido, sino dejar que el lector fabrique su propia narración con los elementos que el arqueólogo pone a su disposición –un mecanismo influenciado por el concepto de hipertexto de Internet (vid. Joyce 2002: 101-117). Los mecanismos que utiliza cada uno de los enfoques son diferentes. En el primer caso, se podría hablar de una arqueología hermenéutica, que trata de desentrañar el significado de las cosas mediante la “lectura” (interpretación) de la cultura material. Esta lectura de los objetos no tiene por qué producir, a su vez, una estructura narrativa en el trabajo arqueológico. Frente a esta tendencia, las aproximaciones narrativistas y antinarrativistas coinciden en una cosa al menos: la importancia de la retórica, es decir la relevancia otorgada a la forma de narrar (en el caso de los narrativistas) o de manifestar (en el caso de los antinarrativistas) las cosas. La idea del texto abierto, que utilizan los autores de la última tendencia es interesante: dada la ambigüedad inherente a la naturaleza de la cultura material (Tilley 1999: 271) presentar historias excesivamente coherentes y cerradas sería desafortunado. Ahora bien, cabe dudar de la efectividad que pueda tener el hipertexto mal organizado o hiperfragmentado (p.ej. Holtorf 1998) o las narraciones excesivamente abiertas (p.ej. Pearson y Shanks 2001, Shanks 2004). Lo más previsible es que produzcan el des-

concierto del lector cuando no el rechazo directo ante lo que está tratando de leer.

La influencia de lo narrativo en arqueología tiene, en mi opinión, dos caras, una positiva y otra negativa. La positiva es que parte de la arqueología actual es más comprensible, en sentido gadameriano, que la de hace unos años. En buena medida, gran parte de la arqueología procesual y pre-procesual se caracterizaba (y se caracteriza) por su carácter no narrativo y, en consecuencia, por ser indigerible para cualquiera que no fuese especialista en el tema concreto de estudio (por su puesto, hay excepciones monumentales: Gordon Childe o Colin Renfrew son dos de ellas). Así pues, la tendencia narrativa actual ha devuelto sentido al trabajo del arqueólogo y lo ha aproximado al de antropólogos e historiadores: alguna arqueología ha vuelto a tener trama, argumento, desenlace.

Pero, como decía, también hay una cara negativa. El énfasis en la narración ha llevado con cierta frecuencia a querer “contar historias” sin demasiado preocupación por las pruebas (Praetzelis 1998), lo cual en ciertas ocasiones está muy cerca de inventar cuentos más o menos verosímiles (p.ej. Edmonds 1999, Joyce 2002, Given 2004) y en muchas otras, a veces las mismas, a hacer mala literatura –aunque el maravilloso libro de James Deetz (1977) es una demostración de que se puede hacer buena arqueología narrativa sin inventarse (casi) nada. Para escribir arqueología narrativa habría que tener presente, en primer lugar, el principio wittgensteiniano de que “de lo que no se sabe es mejor callar”, y, en segundo lugar, que el hecho de que a uno le interesen las teorías narrativas no conduce necesariamente a que escriba bien, o, como dice André Gide, la buena literatura no se hace con buenos sentimientos. Llama bastante la atención que los narrativistas acaben por lo general regodeándose en un estilo neorromántico afectado, presuntamente literario y evocador (p.ej. Edmonds 1999; Joyce 2002). En un libro reciente, por lo demás interesante, Given (2004) inventa un pequeño relato en el que un padre y su hijo se encuentran en un cruce de caminos anatolio ante una inscripción romana y debaten si deben seguir por el camino oficial y pagar impuestos o desviarse por algún oculto sendero del monte ¿Es verosímil esta situación? Lo es relativamente, pero ¿qué aporta semejante excursión al resto del relato arqueológico? Nada. ¿Qué interés tiene como historia? Ninguno ¿Se trata realmente de una narración arqueológica, es decir, construida

con la cultura material? No, en mi opinión: la cultura material es un pretexto, un decorado. El resultado es un párrafo flotante de novela histórica sin trama, sin interés y con la misma verosimilitud arqueológica que la de cualquier producto literario semejante. Es, en consecuencia, lo contrario de lo que desea: un elemento antinarrativo. Algo semejante se puede decir de los experimentos de Mark Edmonds (1999), que alterna arqueología “normal” con pequeñas historias de ficción arqueológica. Joyce (2002: 149-50), por su parte, nos ofrece perlas de dudoso valor literario para recuperar la voz de los muertos en Tlatilco: “Mi sueño es agitado. En mis sueños, las casas han desaparecido, nosotros no estamos aquí, nadie conoce nuestros nombres. ¿Habría alguien que sujete esta lasca de obsidiana que yo usé para tallar esta figurita de mi hermana, muerta hace largo tiempo? ¿Habría alguien que admire su cabello, su espejo, su pose cuando se lanza a bailar? Incluso ahora, difícilmente puedo recordar su rostro, sólo la imagen de todas las jóvenes muchachas...”. Tampoco es raro que se introduzcan nombres e historias de vida ficticia (Tringham 2000: 125-126), en un intento de reproducir los mecanismos de la etnografía o la historiografía del mundo moderno: así, los habitantes de un tell del 4000 a.C. en Yugoslavia se llaman Baba, Yaya y Njut. Una de las razones principales para que se hayan generado este tipo de narraciones es que se ha identificado erróneamente narración y literatura de ficción. Se entiende que, para realizar una buena arqueología (o historia) narrativa, debemos parecer nos a los escritores de prosa por antonomasia, que son los novelistas. Quienes así piensan no se dan cuenta de que la historia tiene su propia narrativa (o retórica) que no coincide, exactamente, con la de otras formas literarias. A esto me referiré más adelante.

Parte de la culpa de este desaguado lo tiene, también, la arqueología histórica norteamericana, de donde, por cierto, provienen algunos de los más acérrimos defensores del *storytelling* (como Adrian y Mary Praetzellis). Aunque el estilo afectado y emotivo se advierte también en muchos de estos trabajos hay una diferencia fundamental con los anatolio-romanos de Michael Given o los neolíticos de Ruth Tringham y Mark Edmonds. En la arqueología histórica muchas veces sabemos cómo fue la vida de las personas que estudiamos con un detalle asombroso, casi obsceno: podemos reconstruir sus biografías con cartas, diarios, libros y pe-

riódicos; podemos saber qué pensaban, por dónde viajaron, qué les gustaba más comer, cuáles eran sus nombres y apellidos e incluso quiénes eran sus amantes. Podemos reconstruir historias de vida utilizando textos y objetos en el siglo XVIII o XIX, pero no en una anónima calzada romana de Anatolia y menos aún en un poblado de los primeros campesinos en Yugoslavia. La trasposición del discurso de la arqueología histórica posmedieval (o de la historia posmedieval) a otros períodos y contextos produce resultados cuando menos insatisfactorios. Por otro lado, el tipo de narración elegida está relacionada con otro de los problemas señalados al principio: los individuos. Tiene lógica hablar de individuos en los Estados Unidos del siglo XVIII (aunque podríamos dudar del interés que pueda tener semejante aproximación), no la tiene en una aldea anatolia del siglo II d.C. No, al menos, en los mismos términos.

Aparte del deseo de contar historias y del interés por la individualidad, existe una tercera explicación para el tipo de narraciones que nos ofrece la arqueología posmoderna: se trata de la reflexividad. Ésta comenzó a popularizarse a finales de los años 70 en antropología y básicamente consiste en introducir al investigador –hasta entonces ausente y omnisciente– en el discurso etnográfico. Se ha criticado a esta tendencia un exceso de narcisismo y de subjetivismo extremo, lo cual, en ocasiones, es cierto. Pero también ha tenido su parte positiva: insertar al autor en el texto implica reconocer que toda etnografía es una construcción subjetiva sometida a múltiples influencias –desde la ideología del autor, al ánimo con que se levantó el día que documentó determinada ceremonia– y que la gran división investigador/objeto de estudio es mucho más difusa de lo que se mantenía hasta entonces. Hoy en día se admiten las aportaciones de la reflexividad en etnografía, aunque se critique el exceso de “ombliquismo” (Davies 1999). De todas formas, creo que hay una diferencia fundamental entre lo que la autorreflexión ha producido, desde un punto de vista narrativo, en antropología y en arqueología. Me parece que buena parte de la reflexividad etnográfica tiene sentido: el trabajo de Paul Rabinow (1977), por ejemplo, resulta magistral en la forma en que captura la relación entre el etnógrafo y el sujeto de estudio y el modo en que describe la construcción de la experiencia del trabajo de campo. Pero también nos permite comprender de una forma original al grupo que se investiga, mejor en algunos aspectos

tos que una etnografía tradicional. En cambio, los arrebatos subjetivos de algunos arqueólogos/antropólogos por lo general no producen gran cosa, fundamentalmente porque no revelan nada. Un buen ejemplo procede de la posmoderna *Journal of Social Archaeology*: “En junio de 2000, mi madre, Phoebe Handler, murió, ocho años después de que mi padre, Earl, falleciese...” (Handler 2003: 353). Entre la árida descripción de artefactos de la arqueología decimonónica aún en boga en nuestro país y el desnudar el alma por parte de algunos posmodernos tiene que haber un punto medio.

Podríamos distinguir una reflexión productiva y una reflexión narcisista. Uno de los problemas por los que la reflexión arqueológica se acerca con frecuencia al narcisismo se debe a la imposibilidad de diálogo entre nosotros y el sujeto/objeto de estudio. Al contrario que en el caso de los antropólogos: al sernos denegada la cotemporalidad, la reflexión no puede encaminarse a deconstruir el distanciamiento temporal del Otro –pecado original de la antropología (Fabian 1983)– y a reincorporarlo a nuestro tiempo. La antropología es un diálogo con el sujeto que se estudia y en dicho diálogo se produce tanto el objeto como el sujeto investigador. El diálogo con el pasado, en cambio, es ante todo un diálogo con nosotros mismos –así lo reconocen algunos posmodernos–. Por tal motivo se trata de algo de escaso interés, muy en conexión con las tendencias New Age de encontrarse a uno mismo. Los propios antropólogos están comenzando a abogar por una práctica reflexiva más productiva y menos egocéntrica (cf. Davies 1999), que todavía no parece haber llegado a la arqueología. El problema, como el inventarse nombres de personas o hablar de individuos donde no los hay, es hablar de lo que no se sabe. O, dicho de otro modo, de donde no hay no se puede sacar: si estudias un poblado neolítico, convéncete, nunca podras hablar con Yaya ni con Baba, ni saber si se llamaban así o de otra manera. Si eso te supone un pesar inconmensurable, dedícate a otro período. Tus colegas neolitistas te lo agradecerán.

Por supuesto, existe una reflexividad en arqueología que no tiene que ver con la experiencia del pasado y con sus hipotéticos pobladores, sino con la relación (y compromisos) que establece la investigadora o el investigador con la comunidad heredera de los restos arqueológicos. La forma en que esta nueva reflexividad afecta a la narración arqueológica es, con frecuencia, muy positiva. Cuando se trata de trabajos arqueológicos llevados a cabo en

sociedades tradicionales, se incorporan leyendas, tradiciones orales y puntos de vista locales sobre el pasado (Marshall 2002). La colaboración con grupos marginados, como la comunidad afroamericana, también ha influido en la forma en que se escribe el discurso arqueológico, haciéndolo más humano sin que sea necesariamente menos científico (Leone *et al.* 1997). Otro buen ejemplo, en el que la comunidad ha colaborado en la construcción del discurso arqueológico, es el que nos ofrece la excavación de la batalla entre mineros y militares en Colorado, durante la Primera Guerra Mundial, un siniestro episodio en el que fueron masacrados decenas de trabajadores y miembros de sus familias que luchaban por mejorar sus condiciones laborales (The Ludlow Collective 2000). En España es posible realizar un arqueología multivocal, que integre visiones diferentes a las del arqueólogo sin caer en el relativismo absoluto. Dado que en buena parte las excavaciones arqueológicas se desarrollan en el medio rural, donde hasta hace poco han vivido sociedades campesinas, no es difícil integrar leyendas de moros y narraciones de microhistoria local en la genealogía de los yacimientos.

Mi propuesta de arqueología narrativa se basa en prestar menos atención a la teoría narrativa anglosajona y tener más en cuenta a otros autores que han criticado o han propuesto versiones alternativas de la teoría narrativa: Carlo Ginzburg (2003 [2002]) y Paul Veyne (1972 [1971]). Uno de los motivos que aconseja prestarles especial atención a priori es que son historiadores *auténticos*, conocidos por sus aportaciones historiográficas tanto o más que por sus obras teóricas. En parte, sus preocupaciones narrativistas nacen de una reflexión directa sobre la materia histórica con que han trabajado. Ambos historiadores, además, coinciden en un punto, la importancia de la prueba, que, o bien es denostada, o bien no aparece entre las preocupaciones de muchos narrativistas posmodernos. Para Veyne, la historia es una narración verdadera, mientras que para Ginzburg prueba y retórica forman parte inextricable de cualquier discurso histórico. Por esta razón, pues, la historia no puede tomar como modelo la literatura de ficción, porque la prueba, los hechos verdaderos, se encuentran en el núcleo de su discurso y son los que lo hacen interesante. Por esta razón es fútil inventarse hechos, pensamientos o nombres de individuos. Porque lo que apasiona del pasado es que realmente haya sucedido –y tenemos pruebas de ello, pruebas tangibles en el caso de la

arqueología. Como las escenas que pintan Joyce, Edmonds o Given no han existido—no hay pruebas, al menos, de que necesariamente hayan existido—carecen de interés. Son verosímiles, por supuesto, pero para serlo tienen que ser triviales. Como cualquier otro campo literario, la historia y la arqueología tienen sus propios modos de expresión. No se escribe igual un drama teatral que un poema y, de la misma manera, la narración arqueológica y la novela siguen derroteros diferentes. Es más, dentro de la historia no podemos esperar utilizar los mismos tropos cuando abordamos el Paleolítico Superior y la Baja Edad Media. En ambos casos construimos narraciones con cultura material, pero con una materialidad—y una sociedad—bien diferente. Cada uno de los períodos requiere una forma distinta de contar—o “plot structure”, que diría White (1973: 7): en un período donde la individualidad carece de relevancia, donde la persona se construye de forma relacional, no tiene sentido inventarse la biografía de un individuo consciente de su especificidad. En realidad, no hay más que leer obras etnográficas para darse cuenta de que también los antropólogos cambian su retórica según la gente con la que tratan: no es lo mismo un grupo de cazadores-recolectores amazónicos, que la sociedad rusa post-soviética, del mismo modo que no es lo mismo una tragedia que una comedia (White 1973: 7). Por supuesto, cabe la posibilidad de elegir, hasta cierto punto, la forma en que construimos las tramas, pero siempre con los condicionantes que imponen las fuentes. La construcción no es incompatible con la prueba (Ginzburg 2003: 34).

También coinciden Veyne y Ginzburg en señalar el carácter fragmentario de la historia. Veyne (1972: 243) habla de “conocimiento mutilado” y afirma que “es imposible describir una totalidad y toda descripción es selectiva” (Veyne 1972: 51). La historia, según Veyne (1972: 117 y ss.) tiene sus propias tramas—lo que White (1973: 7) llama “*emplotment*”: “los hechos sólo existen en y por tramas en las que adquieren la importancia relativa que les impone la lógica humana del drama”. De hecho, las propias personas viven sus existencias de forma narrativa, con lo cual los historiadores se limitarían a utilizar el mismo procedimiento retórico que el que caracteriza a los sujetos que estudia. Algunos antropólogos se han expresado de forma semejante y subrayan el enorme valor cognitivo que la narrativa tiene como instrumento: “el análisis del antropólogo o el historiador no impone arbitrariamente

convenciones narrativas sobre una realidad no narrativa (...). Más bien, los actores sociales mismos experimentan el tiempo a través de patrones particulares de inicios, medios y fines” (Donham 1999: 10).

Ginzburg ha enfatizado que la oposición entre prueba y retórica que se advierte en los narrativistas contemporáneos es un constructo reciente, que remontaría a Nietzsche (Ginzburg 2003: 14). En su opinión, prueba y retórica se encuentran estrechamente vinculadas y ambas son fundamentales para el discurso histórico, como lo demuestran los autores antiguos. Para Aristóteles, por ejemplo, la prueba es el núcleo racional de la retórica (Ginzburg 2003: 48) El por qué en el pensamiento actual ha prevalecido la idea de que se encuentran enfrentadas—y por lo tanto debemos decantarnos por la prueba o la retórica—tiene unas razones históricas concretas, que Ginzburg ejemplifica en el caso Paul de Man. De Man es uno de los principales introductores del post-estructuralismo en Estados Unidos y en concreto es el transmisor de Derrida a los estudios culturales norteamericanos. ¿Qué es lo que atrajo la atención de de Man en la obra de Derrida? La liberación del texto. El filósofo francés proponía el estructuralismo “triste, negativo, nostálgico, culpable, rousseano, frente al juego, alegre, nitzscheano, la inocencia del futuro, los signos sin falta, sin verdad, sin origen” (Ginzburg 2003: 28). El posestructuralismo permitía “librarse del peso de la historia” (ibid: 26-27) basada en la prueba. Nos preguntaremos qué ganaba Paul de Man con librarse del peso de la historia mediante el alegre juego de la retórica. Todo, según Ginzburg. De Man era de origen belga. Durante la ocupación nazi de su país fue abiertamente colaboracionista y escribió furibundas soflamas antisemitas en un periódico de ultraderecha. De la noche a la mañana, tras la guerra, se reconvirtió en intelectual progresista y marchó a los Estados Unidos enterrando tras de sí su oscuro pasado—del cual nadie ha sabido nada hasta después de su muerte. Es comprensible que de Man se encontrase atraído por una tendencia teórica que le eximía de sus pecados, al convertir la historia en una extensión de la literatura, en la que es difícil distinguir entre realidad y ficción—sobre la defensa que Derrida hizo de De Man véase Derrida (1989). Los límites del relativismo, señala Ginzburg (2003: 30), son de orden cognitivo, político y moral. El caso de De Man nos avisa de los riesgos políticos y morales de convertir la historia en pura ficción

narrativa. Pese a todo, Ginzburg no rechaza en absoluto lo que se ha denominado “historia narrativa”, al contrario, “todas las interrogaciones del historiador son siempre formuladas, directa o indirectamente, en formas narrativas (el plural es importante). Estas narraciones provisionales delimitan un campo de posibilidades, que serán frecuentemente modificadas, o incluso totalmente descartadas, durante el proceso de la investigación” (Ginzburg 2003: 95). En cierta manera, pues, tanto Ginzburg como White están de acuerdo en que toda la historiografía es inherentemente narrativa. ¿Podemos decir lo mismo de la arqueología? Probablemente no y eso es un problema para los arqueólogos. Una lista de formas cerámicas o las áreas de captación de yacimientos no están, más que de forma muy indirecta, estructuradas de forma narrativa.

Si pensamos en el contexto de la arqueología española, que al fin y al cabo es el que nos interesa aquí, el discurso sobre la escritura de la arqueología que he desarrollado hasta el momento carece de sentido, porque los excesos retóricos no son precisamente abundantes¹, las más áridas descripciones y las enumeraciones de objetos predominan con mucho y el relativismo posmoderno con todas sus consecuencias está lejos de ser una preocupación de los arqueólogos locales. Criado (2001) ha advertido incluso una tendencia en España a regresar al empirismo más gris y tradicional, percepción pesimista que comparto en muy buena medida: no hace falta más que observar las novedades editoriales de los últimos años, ajenas casi por completo a los debates teóricos de otras partes del mundo.

Por todo ello, el objetivo de este artículo –y de este apartado en concreto– no es tanto demoler los excesos posprocesuales como sugerir vías de cambio a la arqueología española a partir de una revisión crítica de los postulados teóricos anglosajones. Y de todas las tendencias actuales, creo que la más imperiosamente necesaria es la narrativa, porque la ausencia de narración, la despreocupación total por la forma y el empiricismo más abstruso logran que la disciplina se aleje más y más del público. No pienso únicamente en el público al que se dirigen las obras de divulgación –muy escasas en España– sino a nuestros colegas de otros estudios humanísticos o sociales con los que –al contrario que en otros países– apenas establecemos diálogo alguno. No es sólo una cuestión de pobreza teórica, del parroquialismo de los intereses particulares (del tipo “el campaniforme tardío en Tarazona de la Man-

cha”) o de falta de tradición interdisciplinar –aunque también. El discurso arqueológico tradicional unido a un positivismo rancio ahuyenta a cualquier posible lector y hace imposible el intercambio de ideas (aunque en esto nuestros colegas historiadores tienen tanta culpa como nosotros). ¿Por qué los arqueólogos no narran? Sencillamente, porque tienen miedo. Tienen miedo de inventarse cosas, de ir más allá de lo que los datos permiten decir, de traicionar la naturaleza científica de la arqueología. No obstante, como recuerda Ginzburg (2003: 50), los historiadores “desde Tucídides a nuestros días... han rellenado tácitamente lagunas de su documentación con lo que les parecía natural, evidente, y por tanto casi cierto”. Los arqueólogos, al menos, hemos desarrollado una disciplina que permite poner en tela de juicio la materia “natural” con que rellenar nuestras lagunas: la etnoarqueología (González Ruibal 2003). Al final, resulta que nos exigimos más que a los historiadores, la solidez de cuyas narraciones envidiamos y a quienes raramente juzgamos con el mismo rigor con el que criticamos a nuestros propios colegas cuando se permiten un capricho narrativo. Siguiendo a Aristóteles, Ginzburg (2003: 50) señala que, más allá de ciertas relaciones necesarias (como que una persona no puede vivir doscientos años o estar en dos sitios al mismo tiempo) “los historiadores se mueven en el terreno de lo verosímil (*eikós*), a veces de lo extremadamente verosímil, pero nunca en el de la certeza...”. Sin embargo, la realidad de que los historiadores no se mueven en el terreno de la seguridad absoluta no les impide escribir historia y, con mucha frecuencia, buena historia narrativa. A los arqueólogos, el mismo hecho parece que los incapacita irremediablemente.

Además de a las lagunas, los arqueólogos tienen miedo de otras cosas: de la imaginación (que es la facultad humana fundamental, según Rorty [1991: 27], más que la razón), la creatividad y la retórica. Deberíamos pensar que, a lo mejor, el método científico –que deriva de un paradigma de pensamiento basado en la epistemología de la Modernidad, y por lo tanto es cultural e históricamente específico– no es suficiente para abordar el estudio de sociedades no modernas (Thomas 2005: 248). Puede ser que nuestro conocimiento mediante la arqueometría o los SIG resulte menos satisfactorio en ciertas ocasiones que la poesía o el arte (p.ej. Pearson y Shanks 2001). Esto, que puede parecer herético, en realidad lo defiende ya Gadamer (1989: xxviii-xxix), cuando

dice que el arte es el seno de verdades únicas no accesibles a través de la metodología normal de las ciencias y que la verdad como tal tiene un sentido mucho más amplio que el estrecho concepto con el que operan las ciencias “exactas”. De hecho, el arte, la música o la poesía han tenido una papel clave en la filosofía contemporánea (Heidegger 1983, 1995; Vattimo 1993). No creo que exista algún motivo contundente por el cual no se puedan incorporar a nuestra reflexión teórica sobre el pasado y la cultura material.

Desde luego, la solución al temor producido por el empiricismo patológico no se encuentra en hacer mala literatura, siguiendo cierto modelo anglosajón. De lo que se trata es de construir un marco narrativo comprensible y significativo para nuestro discurso, inherente al propio carácter discursivo de la historia, a partir de las particulares trazas e indicios, *semeia* (Ginzburg 2003: 50), del pasado que estudiamos, las cuales en nuestro caso –frente al de los historiadores– están formadas por elementos materiales. Reconocer la importancia de la narración en la arqueología supone admitir, paralela-

mente, que el lenguaje supuestamente científico no es la única forma de producir conocimiento. Lo poético, en el buen sentido, no tiene por qué estar reñido con la verdad.

5. Conclusión

La arqueología tiene que tomar en consideración la forma en que la gente se encuentra materialmente involucrada en el mundo y en sus relaciones con los objetos y dar cuenta de esa experiencia; debe ser consciente de que el pasado está poblado por personas y cosas estrechamente relacionadas, no por individuos pero tampoco por entes abstractos, y, finalmente, debe tratar de contar el pasado de una forma narrativa, con todo lo que ello implica desde un punto de vista literario. Si hacemos esto, será más fácil que la arqueología deje de verse como una ciencia inútil, esotérica y apartada de la realidad. Se trata, en definitiva, de hacer de nuestra disciplina una práctica comprensible y necesaria.

NOTAS

1. Marisa Ruiz-Gálvez se encuentra entre las escasas arqueólogas que han desarrollado una arqueología que podríamos denominar narrativa (véase Ruiz-Gálvez 1998).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BURKE, P. (2002): Western historical thinking in a global perspective -10 theses. *Western historical thinking* (J. Rüsen, ed.), Berghahn Books, Nueva York, Oxford:15-30.
- CRiado BOADO, F. (2001): Problems, functions and conditions of archaeological knowledge. *Journal of Social Archaeology* 1(1): 126-146.
- DAVIES, C. A. (1999): *Reflexive ethnography : a guide to researching selves and others*. Routledge, New York.
- DEETZ, J. (1977): *In small things forgotten. An archaeology of early American life*. Anchor, Nueva York.
- DEETZ, J. (1998): Discussion: Archaeologists as storytellers. *Historical Archaeology*, 32 94-96.
- DERRIDA, J. (1989): Like the sound of the sea deep within a shell: Paul de Man's war. Responses: *On Paul de Man's wartime journalism* (W. Hamacher), University of Nebraska Press, Lincoln (NE).
- DOBRES, M.A. (2000): *Technology and Social Agency*. Blackwell, Oxford y Massachussets.
- DONHAM, D. (1999): *Marxist modern: an ethnographic history of the Ethiopian Revolution*, Berkeley, University of California Press, Oxford: J. Currey.
- DOUGLAS, M. (20002) [1966]: *Purity and danger*. Routledge, Londres y Nueva York.
- EDMONDS, M. (1999): *Ancestral geographies of the Neolithic : landscape, monuments and memory*. Routledge, London, New York.
- FABIAN, J. (1983): *Time and the Other. How anthropology makes its object*. Columbia University Press, Nueva York.
- FOUCAULT, M. (1969): *L'Archéologie du Savoir*. Gallimard, París.
- FOUCAULT, M. (1978): *Microfísica del poder*. Las Ediciones de la Piqueta, Madrid.

- GADAMER, (1989) [1960]: *Truth and method*. Sheed and Ward, Londres.
- GINZBURG, C. (2003) [2000]: *Rapports de force. Histoire, rhétorique, preuve*. Hautes études, Gallimard/Le Seuil, París.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2003): *La experiencia del Otro. Una introducción a la etnoarqueología*. Akal, Madrid.
- GOSDEN, C. (2004): *Archaeology and colonialism. Cultural contact from 5000 BC to the Present*. Cambridge University Press, Cambridge.
- HEIDEGGER, M. (1983): *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. Ariel, Barcelona. Traducción de José María Valverde.
- HEIDEGGER, M. (1995): *Caminos de Bosque*. Alianza, Madrid. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.
- HERNANDO GONZALO, A. (2002): *Arqueología de la Identidad*. Akal, Madrid.
- HODDER, I. (1986): *Reading the past: current approaches to interpretation in archaeology*. Cambridge University Press, Cambridge y Nueva York.
- HODDER, I. (1997): Material Culture in time. *Interpreting Archaeology*, (I. Hodder, M. Shanks, A. Alexandri, V. Buchli, J. Carman, J. Last y G. Lucas, eds.), Routledge, Londres y Nueva York: 164-168.
- HOLTORF, C. (1998): *Monumental past. An hypermedia exploration of megaliths*. <https://tspace.library.utoronto.ca/citd/holtorf/>
- JOYCE, R. (2002): *The languages of archaeology: dialogue, narrative, and writing*. Blackwell, Oxford, Malden (MA).
- LUCAS, G. (2005): *The archaeology of time*. Routledge, Abingdon (OX), Nueva York.
- MARSHALL, Y. (2002): What is community archaeology? *World Archaeology*, 34(2): 211-219.
- MESKELL, L. (1998): Intimate archaeologies: the case of Kha and Merit. *World Archaeology*, 29: 363-379.
- MOORE, H. (1986): *Space, text, and gender. An anthropological study of the Marakwet of Kenya*. Cambridge University Press, Cambridge.
- MORAN, D. (2000): *Introduction to Phenomenology*. Routledge, Nueva York.
- OLSEN, B. (2003): Material culture after text: re-membering things. *Norwegian Archaeological Review*, 36(2): 87-104.
- PEARSON, M.; SHANKS, M. (2001): *Theater/Archaeology*. Routledge, Londres.
- PRAETZELLIS, A. (1998): Introduction: Why every archaeologist should tell stories once in a while. *Historical Archaeology*, 32: 86-93.
- RABINOW, P. (1977): *Reflections on fieldwork in Morocco*. University of California Press, Berkeley.
- RORTY, R. (1991): *Contingencia, ironía, solidaridad*. Paidós, Barcelona.
- RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, M. (1998): *La Europa Atlántica en la Edad del Bronce*. Crítica, Barcelona.
- SHANKS, M. (2004): Three Rooms: Archaeology and Performance. *Journal of Social Archaeology*, 4: 147-180.
- SHANKS, M.; PLATT, D.; RATHJE, W. (2004): The perfume of garbage. *Modernity/Modernism*, 11(1): 68-83.
- SHANKS, M.; RATHJE, W. (e.p.): *Conversations in archaeology*.
- STRATHERN, M. (1999) *Property, substance and effect: Anthropological essays on persons and things*. Athlone Press, Londres.
- THE LUDLOW COLLECTIVE (2000): Archaeology of the Colorado Coal Field War. *Archaeologies of the Contemporary Past*, Routledge, Londres y Nueva York: 94-107.
- THOMAS, J. (2005): *Archaeology and Modernity*. Routledge, Londres y Nueva York.
- TILLEY, C. (1991): *Material culture and text: the art of ambiguity*. Routledge, Londres y Nueva York.
- VATTIMO, G. (1993): *Poesía y ontología*. Universidad de Valencia, Valencia.
- VEYNE, P. (1972) [1971]: *Cómo se escribe la historia. Ensayo de epistemología*. Fragua, Madrid.
- WHITE, H. (1973): *Metahistory : the historical imagination in nineteenth-century Europe*. Johns Hopkins University, Baltimore.