

¿Por qué la arqueología oculta la importancia de la comunidad?

Why does archaeology conceal the importance of community?

Almudena Hernando (*)

RESUMEN

La arqueología y la etnoarqueología están contribuyendo a legitimar la deriva social que está experimentando nuestra sociedad, pues hasta ahora han formado parte del 'régimen de verdad' (en términos de Foucault) del orden capitalista. Comenzaron considerando a los 'otros' del pasado (y del presente) como inferiores a los europeos, para valorarles después como supuestos iguales. Sin embargo, en ninguno de esos casos, reconocían el derecho a su diferencia, ni por tanto, la igualdad de sus derechos. Esto sucede porque nuestra sociedad no reconoce que la pertenencia a una comunidad y los vínculos humanos, ambos vectores claves de la identidad de esos 'otros', constituyen la base de la seguridad ontológica en nuestra propia sociedad. La Arqueología debe prestar atención a la evidencia de las dinámicas comunitarias procedentes del pasado no sólo con el fin de entender sus procesos culturales, sino también para dejar de legitimar el deshumanizado orden social que estamos construyendo en el presente.

ABSTRACT

Archaeology and ethnoarchaeology contribute to legitimate the current social drift of the western world because they take part in the truth regime (in Foucault's terms) of capitalism. At first the 'others' of the past (and the present) were considered inferiors. Subsequently they were considered as equals. In neither case, however, was their right to be different recognized nor, consequently, the equality of their rights. This has occurred because our society, guided by the individualistic values of capitalism,

does not recognize that belonging to a community and establishing human bonds –both of them essential factors of the identity of those 'others'– constitute the basis for ontological security in our own society. Archaeologists must attend to the material evidence of communal dynamics in the past not only in order to understand their cultural processes, but also in order to stop legitimizing the dehumanized social order we are constructing in the present.

Palabras clave: Arqueología crítica; Etnoarqueología; Construcción del 'otro'; Discurso en Arqueología; Poscolonialidad.

Key words: *Critical Archaeology; Ethnoarchaeology; Construction of the 'other'; Discourse in Archaeology; Poscoloniality.*

INTRODUCCIÓN

Vivimos un importante momento de cambio en la historia de occidente. Asistimos al derrumbamiento de un orden cultural, de una cierta manera de construir las relaciones sociales, la idea de representación, el concepto de poder. El individuo y la lógica de la máxima rentabilidad económica se están convirtiendo en las claves a través de las cuales diseñar las nuevas políticas, que cada vez están más lejos de contemplar las verdaderas dimensiones de la complejidad humana, tanto de la social y sus desigualdades como de la personal y sus necesidades emocionales.

Esas claves son expresiones de una lógica guiada por la 'creencia' de que lo que confiere seguridad a nuestro grupo y le hace sentir superior a los demás es que hemos desarrollado la razón,

(*) Dpto. de Prehistoria, Facultad de Geografía e Historia. Universidad Complutense de Madrid. C/ Profesor Aranguren s/n. 28040 Madrid. Correo e.: hernando@ghis.ucm.es
Recibido 19-II-2014; aceptado 22-IV-2014.

la ciencia, la tecnología y la individualidad (y sus consecuencias, como la democracia) en mayor medida que ningún otro grupo humano. La idea ilustrada de que el individuo es esencialmente “una voluntad usando un intelecto”, capaz de generar un pensamiento “imparcial, desapegado, racional e impersonal” que le conducirá a estadios sucesivos de progreso es uno de los tantos mitos con los que opera nuestra cultura (Midgley 2004: 127 y 130). Es el mito que guía la imagen que seguimos reproduciendo del pasado, en el que sólo nos preocupamos por descubrir y dar valor a las expresiones culturales que demuestran el avance de ese progreso, a las evidencias del aumento de individualidad, desarrollo tecnológico, poder o riqueza. Ese mito constituye el marco de saber que es coherente con el orden capitalista y patriarcal en el que vivimos, pero no reproduce la realidad de lo que nos sucede a las personas. Porque por más que hayan desarrollado la ciencia, la tecnología o la individualidad, si las personas no tienen una vida emocional sana, con vínculos bien contruidos, con familias, parejas, amistades, afectos, con vínculos estables a grupos de pertenencia, no sienten seguridad ontológica. La angustia y la sensación de sinsentido vital les invade. Esto quiere decir que hay algo que falla en el discurso que hacemos y que contribuimos a reproducir a través de nuestra docencia y de nuestra investigación, y a través, en general, del discurso que seguimos reproduciendo cuando hablamos de la sociedad. Como si la sociedad fuera una cosa y las personas otra. Como si pudiera diferenciarse lo que da seguridad a la sociedad y lo que se la da a las personas que la componen, cuando la sociedad no existe al margen de las personas (Elias 1990). El problema parece residir, por tanto, en que el discurso que nos gobierna oculta una parte de lo que somos, que es la parte que tiene que ver con las necesidades de vínculo, pertenencia y afecto para sentirnos seguros, con la necesidad de pertenecer a una comunidad.

En este texto quiero reflexionar sobre el modo en que los arqueólogos estamos colaborando en la construcción de ese discurso, y en consecuencia, de un sistema del que muchos nos quejamos, sin darnos cuenta de que el conocimiento que generamos constituye un instrumento clave para su cimentación. Propongo pensar sobre el contenido que hay en el fondo del conocimiento que producimos, sobre la mentalidad que lo rige, los

valores o prioridades que ayudamos a reforzar. Propongo analizar la imagen general que transmitimos sobre cómo eran los habitantes del pasado, los aspectos que destacamos y los que ignoramos cuando interpretamos sus culturas. Confío en que, al hacer este análisis, podamos convenir que el ‘sistema’ en que vivimos no se construye porque una mano negra nos oprime y nos dirige, sino porque todos y cada uno de nosotros colaboramos en la elaboración y reforzamiento de la lógica que lo rige, sin ser conscientes de ello la mayor parte de las veces (Hernando 2012a, 2012b). De ahí que no tenga sentido que protestemos en manifestaciones, declaraciones o huelgas sobre la deriva que están tomando nuestras instituciones, servicios públicos o prioridades del gobierno si somos nosotros mismos quienes contribuimos a construir y a divulgar socialmente los valores que dan sustento a esa deriva.

Para comenzar la reflexión, debemos aceptar que cada estructura político-económica se sostiene en una cierta estructura de conocimiento. Cuando nos situamos en el centro de esa estructura no es fácil ver cómo opera, porque en el centro no pueden verse las resistencias, expropiaciones y contradicciones a través de las que lo hace, que en cambio quedan plenamente visibles cuando nos situamos en los márgenes.

La arqueología es una disciplina indisoluble de la modernidad y, por tanto, vinculada a Europa y el mundo occidental (Thomas 2004; González Ruibal 2013). No existe en ningún otro ámbito cultural y, sin embargo, para su construcción ha sido esencial contar con información traída desde los márgenes de este ámbito, allí donde se producía la colonización o dominación de poblaciones que habrían de servir como fuentes de analogía para pensar en los ‘otros’ del pasado. Al principio, la arqueología utilizó la Etnología como fuente de analogía, pero posteriormente desarrolló una disciplina, la Etnoarqueología, que bien seguía siendo utilizada como fuente de analogías para conocer el pasado occidental, o bien aplicaba la metodología arqueológica para conocer distintos aspectos de esas culturas que existían en los márgenes del sistema. Analizar cómo han operado ambas disciplinas en relación a esas poblaciones da claves importantes para entender la relación que existe entre la estructura de conocimiento que estamos reproduciendo y la crisis social que estamos viviendo.

Para analizar esa relación, resulta interesante acudir a los estudios que examinan de forma crítica la relación entre conocimiento y poder. A través de ellos, intentaré analizar qué tienen que ver nuestras disciplinas (arqueología y etnoarqueología) con el régimen de poder actual, y qué podemos hacer por ayudar a construir una sociedad más igualitaria. Me ceñiré a las propuestas de dos autores, de particular interés: el concepto de ‘régimen de verdad’ o ‘régimen de saber-poder’ de Michael Foucault, y el análisis de la relación entre capitalismo y el concepto de ‘raza’ de Aníbal Quijano. Utilizándolas como premisas teóricas, intentaré desarrollar el argumento que constituirá el núcleo central de este texto.

RELACIÓN ENTRE CONOCIMIENTO Y PODER 1: MICHAEL FOUCAULT

Diversos autores han analizado el concepto de poder desde puntos de vista muy distintos (Arendt 1974; Lukes 1974; Elias 1990: 72, n. 9). Pero fue Michael Foucault quien propuso, por primera vez, analizarlo desde la perspectiva de su relación con el tipo de conocimiento al que se asocia, generando un concepto, el de ‘régimen de verdad’ o ‘régimen de poder-saber’, de profundo calado teórico, epistemológico y ético (Foucault 1980, 1985). Foucault consideraba que, en general, se maneja una “visión negativa, estrecha, esquelética” del poder, una visión que lo asocia a lo represivo y autoritario (Foucault 1980: 182) que no permite explicar por qué puede imponerse. Si el poder consistiese sólo en este constante “decir no”, la gente se resistiría. Si la gente lo acepta, es porque el poder también constituye una fuerza que “produce cosas, induce placer, forma saber, genera discursos” (Foucault 1980: 182). Cuando se participa del poder se siente ‘potencia’, y esta capacidad creativa es la que agarra y atrapa, la que lleva a la gente a sustentar el poder.

Pero para participar de este poder-potencia es necesario creer que son verdad los principios en los que se sostiene, es decir, participar de lo que Foucault llama su ‘régimen de verdad’. Imaginemos, sin ir más lejos, las dinámicas de publicaciones del mundo académico dentro de nuestra propia disciplina. Parece claro que tiene muchas más posibilidades de publicar artículos quien participe

de los principios teóricos de la Arqueología procesual que quien se sitúe en otro universo explicativo (Domínguez Rodrigo 2008), por el simple hecho de que ésta es la línea teórica mayoritaria de las principales revistas científicas, y por tanto de quienes participan en sus comisiones editoriales y evaluadoras. Y esto es así porque esas personas consideran con toda honestidad que el conocimiento que se genera desde los presupuestos positivistas de la arqueología procesual es más ‘objetivo’ o ‘verdadero’ que el generado desde cualquier otra línea teórica, lo que derivará en que tendrán más posibilidades de tener publicaciones de impacto y en consecuencia, de ascender en la escala de poder académico, quienes sean procesuales. Y estos, al llegar a sus puestos de poder, reproducirán de nuevo toda la dinámica porque ‘creen’ en ella. La cuestión es que esa línea teórica sostiene una determinada idea sobre qué es la sociedad y sobre lo qué es importante valorar en una cultura que es coherente con los principios por los que se rige nuestro orden socioeconómico actual, lo que hace que al reproducir una visión del pasado procesual se estén reforzando correlativamente determinadas líneas de fuerza en el presente. Es decir, un determinado tipo de saber sobre el pasado se asocia a unas dinámicas de poder en el presente que tienen que ver con dinámicas de poder del mundo académico. Pero éste, a su vez, al seleccionar y filtrar determinado tipo de conocimiento para redistribuirlo a la sociedad, va consolidando la prioridad de los valores en que se sostiene el poder político. Ésta es la dinámica del poder político o social en general, para Foucault. El verdadero poder es aquel que se sostiene porque la sociedad considera que son verdaderos los principios en los que se fundamenta, lo que lleva a su vez a alcanzar el poder a quien cree verdaderos esos principios, potenciándose así el ‘régimen de verdad’: “la verdad está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que la acompañan” (Foucault 1980: 189).

Desde este punto de vista, por tanto, quien produce el conocimiento que es considerado ‘verdadero’ en una sociedad está construyendo el núcleo alrededor del cual se sostiene el poder. Ésa es la tarea de los intelectuales, en opinión de Foucault (1980: 187-188), entre los que de una manera muy destacada se encuentran los profesionales del mundo académico. La pregunta que, en

consecuencia, debemos hacernos a continuación es ¿qué ‘régimen de verdad’ estamos produciendo desde la Arqueología y la Etnoarqueología? Para poder seguir analizando esta cuestión, debemos introducir el segundo concepto al que me refería antes: la relación entre capitalismo y ‘raza’ de Aníbal Quijano.

RELACIÓN ENTRE CONOCIMIENTO Y PODER 2: ANÍBAL QUIJANO

Desde la Teoría Decolonial, Aníbal Quijano (2000: 202) ha defendido que, a partir de la colonización de América, comenzó a desarrollarse el concepto de ‘raza’, que antes no existía. Esta categoría biológica se asoció desde el principio a formas de trabajo determinadas, ya que sólo la ‘raza blanca’ se consideraba merecedora del privilegio del ‘trabajo asalariado’, cuyas relaciones definen el capitalismo (Quijano 2000: 207). Comenzó a establecerse así una clara separación entre el trabajo asalariado, privilegio de la raza blanca –concepto que pasaría a convertirse a partir del siglo XVIII en el de ‘los europeos’ (Quijano 2000: 205)– y el trabajo no-asalariado, que definía la relación entre la raza blanca y las demás en los territorios de colonización (Quijano 2000: 208) (1).

Esta “colonialidad del control del trabajo” decidió la geografía social del capitalismo, ya que el capital, en tanto que relación social de control del trabajo asalariado, era el eje en torno al cual se articulaban todas las demás formas de control del trabajo (Quijano 2000: 208). De esta forma, Europa y lo europeo se constituyeron en el centro del mundo capitalista, lo que a su vez reforzó su poder y le permitió imponer su dominio colonial sobre casi todo el resto del planeta. Esto no sólo significó la imposición de una lógica de mercados a la que llamamos ‘globalización’, sino también un proceso de ‘re-identificación histórica’ de las poblaciones colonizadas, pues desde Europa se les

atribuyeron nuevas identidades, coherentes con/legitimadoras de su posición subordinada (Quijano 2000: 209). Así por ejemplo, se inventó la categoría de ‘oriente’ (Said 1978) o la de ‘latino’, categorías de heterodesignación que uniformizan, simplifican y enmascaran las complejas realidades de los territorios colonizados, porque al simplificar al ‘otro’ se justifica su dominación.

Esto significa que en el campo de las subjetividades y del conocimiento se dio la misma relación entre los territorios extra-europeos y los europeos que la que se había dado en términos del control del trabajo: la incorporación de tan diversas historias y culturas a un único mundo dominado por Europa significó que todas ellas quedaron regidas por lo que Foucault calificaría como un mismo ‘régimen de poder-saber-verdad’, por un régimen de producción de conocimiento dominante, que era el europeo. Desde Europa se redefinía a esas nuevas poblaciones incorporadas de forma forzosa a su órbita de actuación para que esa definición legitimara la dominación que Europa ejercía sobre ellas. De esta forma, para Aníbal Quijano, la ‘colonialidad del poder’ se asoció inevitablemente a una ‘colonialidad del saber’, imprescindible para legitimar al primero.

Pero la expresión de esa ‘colonialidad’ fue cambiando a lo largo del tiempo, manifestándose al principio de forma explícita y brutal a través de la esclavitud y el colonialismo propiamente dicho, y pasando después a expresarse a través de la llamada ‘globalización’, dinámica de expansión y explotación en la que nos encontramos ahora. Dada la relación existente entre colonialidad del poder y del saber, según Quijano, y dado que a cada tipo de poder corresponde un tipo de saber, según Foucault, podemos suponer entonces que la definición de las poblaciones colonizadas habría ido cambiando también en el discurso europeo para legitimar esas sucesivas formas de dominación. En términos de Quijano, podría decirse que cada forma de control del trabajo establecida entre el mundo occidental y los territorios adonde ése expandía el capitalismo exigía una definición del ‘otro’ que justificara esa forma de control, formando ambas parte del mismo ‘régimen de verdad’. Y esto nos lleva a suponer que, por tanto, en la construcción de ese régimen de verdad han tenido que estar implicadas las disciplinas que tienen como objetivo la definición de los ‘otros’ (del presente o del pasado). En efecto, tanto la Arqueo-

(1) Obsérvese que Aníbal Quijano no tiene en cuenta a las mujeres en su argumentación, fallo frecuente en los análisis históricos. No queremos incidir en este punto en el presente texto, porque nos llevaría por otros derroteros, pero parece obvio que las relaciones sostenidas en Europa entre hombres y mujeres de raza blanca han sido, hasta llegar a la modernidad, de trabajo no asalariado. Sobre este punto puede verse Federicci (2010) y un desarrollo extenso en Hernando (2015).

logía como la Etnoarqueología han participado activa y fundamentalmente en la construcción del ‘régimen de saber-poder’ de la Modernidad (Trigger 1984; Schnapp *et al.* 2004; Thomas 2004; David 2005; González Ruibal 2013). De ahí que quepa preguntarnos qué relación existe entre la Arqueología y Etnoarqueología que en este momento hacemos y el tipo de dinámica económica y social en la que estamos insertos; qué tiene que ver nuestra práctica disciplinar con la crisis financiera, cultural y de valores que sufrimos actualmente en el mundo occidental.

Para entender mi argumentación, propongo analizar la construcción que la Arqueología y la Etnoarqueología han hecho de los ‘otros indígenas’ en cada una de las etapas del capitalismo. Con ello, intentaré demostrar la indisociabilidad de ambos procesos y la responsabilidad que, por tanto, cabe a nuestra disciplina en el sostenimiento del orden económico y cultural al que nuestra sociedad parece abocada a precipitarse.

1ª FASE: DESDE EL INICIO DEL CAPITALISMO HASTA MITAD DEL SIGLO XX. ESCLAVITUD Y EXPLOTACIÓN COLONIAL. EL ‘OTRO’ COMO ‘INFERIOR’. ARQUEOLOGÍA HISTORICISTA Y ETNOLOGÍA

La colonización americana marcó el inicio del capitalismo en Europa, que alcanzaría un punto de inflexión fundamental con la revolución industrial en el siglo XIX. En esta primera etapa, las formas de control del trabajo eran las de la esclavitud o de la explotación colonial, para justificar las cuales se hacía necesario elaborar una imagen del otro como alguien inferior, salvaje, menos humano, no sujeto a los mismos derechos que el europeo colonizador. De hecho, cuando se produjo el contacto colonial, en el siglo XVI, Europa comenzó a encarnar en personas reales esa categoría de ‘salvajes’ que ya existía en el imaginario europeo desde época clásica, como estrategia a través de la cual poder definir, por contraposición, nuestra condición de ‘civilizados’. Roger Bartra (1996, 1997) demostró hace tiempo que la imagen del salvaje existía en la mitología e iconografía clásica (en las figuras de faunos o centauros) y medieval (en la del *Homo silvestris*, caracterizado por vivir

desnudo y cubierto de pelo y por no controlar los fluidos corporales) y que el encuentro con los cazadores-recolectores americanos simplemente permitió superponer a una población real todos esos prejuicios ya existentes. En prueba de ello, ese autor muestra imágenes de las renacentistas escaleras de la Universidad de Salamanca (Bartra 1997: fig. 42), en donde aparecen representaciones de *Homo silvestris* (cubiertos de pelo) pero llevando ya arco y flechas. Esto quiere decir que desde el momento de la colonización se atribuyó a los cazadores-recolectores la condición de ‘salvaje’, preexistente en el imaginario europeo, convirtiéndolos en los ‘otros’ de los europeos y justificando así su dominación.

A partir de las ideas de la Ilustración, en el siglo XVIII, esta oposición se graduó, estableciendo una línea de ‘progreso’ que partía de la naturaleza (de la animalidad) y finalizaba en Europa, localizando en diversos puntos de esa trayectoria a las poblaciones que, poco a poco, se iban colonizando. Esta graduación sería confirmada científicamente por Morgan (1877) cuando publicó su *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, y aplicada a nuestro propio pasado, a través de la Arqueología, cuando ésta comenzó a utilizar analogías etnográficas para ilustrar los estadios que nuestra ‘civilización’ ya había dejado atrás (Fabian 2002). A su vez, el progreso era visto como el paso de la minoría de edad a la madurez de la humanidad, de un estado de dependencia colectiva, pereza y cobardía de los seres humanos a otro donde la razón permitía a los hombres (no a las mujeres) asumir la responsabilidad de su propio destino (Kant 1996).

Se implementaron, por tanto, dos estrategias discursivas para completar el régimen de saber que tenía como función legitimar el capitalismo inicial (Quijano 2000: 211): 1) “la idea-imagen de la historia de la civilización humana como una trayectoria que parte de un estado de naturaleza”, comunidad e inmadurez y culmina en la madura civilización europea, regida por individuos que se “atreían a pensar” (en términos de Kant 1996: 58), y 2) el recurso de “otorgar sentido a las diferencias entre Europa y no-Europa como diferencias de naturaleza (racial) y no de historia de poder” (Quijano 2000: 211). Transmitir la idea de que los grupos colonizados vivían en una condición cultural cercana a la ‘animalidad’ evi-

taba tener que justificar social o políticamente los abusos que la explotación económica y humana ejercía sobre ellos, por lo que se mantuvo hasta mitad del siglo XX con la contribución de todas las disciplinas encargadas de construir el saber de la época, y se expandió desde Europa a todos los territorios del llamado ‘mundo occidental’.

Y es que naturalizar las diferencias para justificar la relación de esclavitud y explotación que caracterizó al siglo XIX fue el primer objetivo de las estrategias de saber asociadas al capitalismo de ese momento. De ahí por ejemplo, la reclusión de Ota Benga, un pigmeo del llamado Estado Libre del Congo junto a la jaula de orangutanes y chimpancés en el Zoo del Museo de Historia Natural del Bronx (Nueva York), como “evidencia viva” de los distintos eslabones de la evolución humana (Thuram 2011: 148-9); o la exhibición en museos de cuerpos disecados de personas procedentes de culturas lejanas. Entre los más famosos casos se encuentran el conocido como ‘el negro de Banyoles’, procedente de la actual Botswana y exhibido en el Museo Darder (Banyoles, Gerona) desde 1916 hasta 1992 (Solana 2001; Moyano 2011). Y el de Sarah (Saatjie) Bartmann (apellido que tomó tras su bautismo en Manchester), una mujer con esteatopigia (2), nacida en Sudáfrica en 1789, que fue traída a Inglaterra en 1810 y sometida a toda clase de abusos y vejaciones en circos y exhibiciones privadas. Tras su muerte, se exhibieron su cerebro y sus genitales por un lado, y su esqueleto y un molde corporal de cera por otro, hasta 1976, en el Museo del Hombre de París (Samuelson 2007; Boëtsch y Blanchard 2008; Willis 2010).

Pero este dispositivo de saber-poder que clasificaba a los seres humanos según su grado de cercanía a la naturaleza, a la ‘animalidad’, tuvo su más clara expresión en las llamadas “exhibiciones antrozoológicas” (Schneider 2011: 136) y en las Exposiciones Coloniales que se organizaron en las principales capitales europeas durante el último cuarto del siglo XIX y el primero del XX.

En 1793 se inauguró en París el primer zoológico animal, seguido por el de Madrid en 1822 y

Londres (Regent’s Park) en 1824 (Schneider 2011: 130). El objetivo inicial era conocer y clasificar animales, con el fin de poder controlarlos, al igual que sucedía con el propio colonialismo, que utilizaría la antropología para el mismo fin (Schneider 2011: 130). Sin embargo, de forma muy poco inocente, esta exhibición de animales se asoció desde el principio a las culturas existentes en los territorios de donde esos animales procedían, y así, por ejemplo, el zoo de Berlín construyó en 1871 una casa oriental para alojar a un rinoceronte (Schneider 2011: 130). De aquí sólo quedaba un paso para exhibir también a la gente que habitaba en esos territorios, lo que sucedió por primera vez en el llamado Jardín Zoológico de Aclimatación de París en 1877, adonde se llevaron 14 africanos denominados ‘nubios’ junto a los camellos, jirafas, elefantes, avestruces, etc. capturadas en Somalia y Sudán. El éxito de estas exhibiciones fue tal que poco a poco fue aumentando el número de personas traídas de lugares lejanos. A final de siglo XIX varios estados europeos (sobre todo Inglaterra, Francia y Bélgica) decidieron utilizar estas exhibiciones para su propia propaganda colonial, sacando a los seres humanos de los zoológicos y haciéndoles formar parte de las Exposiciones Coloniales que, a partir de ese momento, constituirían una parte importante de las Exposiciones Universales (Schneider 2011: 143). Junto a los desarrollos tecnológicos más avanzados, el estado mostraba así su capacidad de control colonial, incentivaba a sus ciudadanos a ocupar las tierras recién dominadas y justificaba la apropiación de tierras y bienes y la explotación de las personas mediante, entre otras estrategias, esta cosificación del ‘otro’, al que seguía mostrando en recintos y escenografías de cartón piedra.

Este tipo de estrategias, en donde se conectaba un tipo de dominación (la esclavitud, la explotación) con una cierta manera de entender a los ‘otros’, formaba parte de todo un dispositivo que actuaba en todos los niveles en los que se generaba el conocimiento y las ‘verdades’ de ese momento. Obviamente, por tanto, como decíamos antes, podríamos suponer que las disciplinas encargadas de definir a los ‘otros’ estarían orientadas en la misma dirección. Y, en efecto, si analizamos el discurso de la Arqueología, comprobamos que en sus desarrollos iniciales, durante el final del siglo XIX y hasta más allá de mitad del siglo XX, nuestra disciplina ofreció una justificación

(2) Aunque es conocida como la ‘Venus Hotentote’, el término ‘hotentote’ tiende a evitarse en la actualidad, pues era el término despectivo con el que los colonizadores denominaban a los bosquímanos Khoikhoi, pertenecientes al grupo Khoisan (Fausto-Sterling 2002; Willis 2010: 5).

‘científica’ a esa ordenación de los grupos humanos desde el estado de salvajismo (asociado a la vida en grupos) hasta el de civilización (asociado a la individualidad). Aunque la Etnoarqueología tardaría en aparecer, la Prehistoria nació indisolublemente vinculada a la Etnología como fuente de analogías para el estudio del pasado, lo que hizo que desde el comienzo se identificara a los grupos humanos que estaban siendo colonizados con una etapa pasada de nuestra propia trayectoria. El propio título del que puede considerarse el primer manual de Prehistoria, publicado por Sir John Lubbock (1865), es significativo a este respecto: *Pre-historic Times: As Illustrated by Ancient Remains, and the Manners and Customs of Modern Savages*. De forma ‘natural’ y explícita, Lubbock consideraba que las ‘costumbres de los modernos salvajes’ ‘ilustraban’ el pasado prehistórico, lo que por concatenación lógica colocaba a los ‘antiguos salvajes’ prehistóricos en una posición tan ‘inferior’ respecto de nuestra cultura como la que se atribuía a los salvajes modernos. Esta idea se mantuvo durante toda la primera mitad del siglo XX. Baste recordar que Gordon Childe (1936) utilizó en *Man makes himself* el esquema evolucionista de Morgan (1877) para dotar de contenido cultural y de rasgos socioeconómicos a las fases de la prehistoria. Al final, entonces, el resultado era el mismo que el de la exhibición en los zoológicos o en las Exposiciones Coloniales, donde el varón europeo se arrogaba la posición de sujeto observador, destino final de un proceso de civilización sólo culminado en él, y de una forma tan arrogante como equivocada, juzgaba la cultura de los demás seres humanos desde los valores y rasgos de la suya propia.

La Arqueología iba construyendo una visión del pasado en la que quienes nos habían antecedido representaban etapas embrionarias de nuestro propio estado adulto, y por la misma regla, se calificaba de ‘primitivos’ a los indígenas actuales (Fabian 2002; Hernando 2006), expropiándoles de esa manera un presente a cuyos recursos y territorios sólo tenía derecho el civilizado ‘hombre’ occidental. Para expropiarles el espacio se les expropiaba también el tiempo (McNiven y Russell 2005). Al colocar a los indígenas actuales en el pasado, el mundo occidental liberaba todo obstáculo moral para apropiarse de sus bienes o fuerza de trabajo, pero para esa categorización temporal era necesaria la ‘científica’ aportación de la Pre-

historia y la Arqueología. Éstas confirmaban que, en efecto, todos quienes no éramos nosotros mismos eran deficitarios, inmaduros (desde el punto de vista personal y cultural),... inferiores. La vida en comunidad (bandas, tribus, clanes, etc.) representaba un paso superado por la civilización, y se asociaba a todos esos valores que Kant (1996) había atribuido a ese ‘estadio’ inicial: la dependencia, la falta de coraje o la pereza.

De esta forma, la Arqueología contribuía a ese discurso evolucionista que justificaba la colonización (Trigger 1984), al tiempo que iba creando un corpus de conocimientos que nadie cuestionaba y constituía la base conceptual para la reproducción del régimen de saber que convenía a las ansias expansionistas del capitalismo económico.

Sin embargo, hacia mitad del siglo XX, este tipo de consideración del ‘otro’ como un ser ‘inferior’ comenzó a chocar con el avance de la legislación sobre derechos humanos y con un cambio de mentalidad general. La valoración de las mujeres como sujetos en igualdad de derechos con los hombres, los derechos de la infancia, de los animales, la ecología, etc., etc., fueron poco a poco imponiéndose en una sociedad que aplicaba una lógica capitalista en la que ya no cabía la esclavitud o la salvaje explotación colonial. Habíamos entrado en otra fase, la de la globalización, que exigía un nuevo ‘régimen de saber-poder’, una nueva designación del ‘otro’ para legitimar las nuevas formas de explotación capitalista.

2ª FASE: EL CAPITALISMO ‘GLOBALIZADOR’. EL OTRO COMO UN ‘IGUAL’. ARQUEOLOGÍA Y ETNOARQUEOLOGÍA PROCESUAL Y POSPROCESUAL

Los años 60 contemplaron la expansión y profundización de un orden capitalista renovado a través de redes comerciales y financieras que iban alcanzando todos los rincones del planeta. La Antropología constituyó una vía de penetración y conocimiento de esos reductos de población aún no sometidos a la lógica globalizadora, al contactar y hacer accesibles aquellas poblaciones que hasta entonces habían permanecido al margen de las redes de comercio internacional. Entrábamos en un proceso de expansión capitalista conocido

como ‘globalización’ que, a diferencia de la expansión colonial, parece partir de la premisa de que no es el mundo occidental quien impone su lógica a otras poblaciones consideradas inferiores en tanto que diferentes, sino que, muy por el contrario, son esas poblaciones quienes tienen el deseo de participar de las redes que el mundo occidental ha creado, porque todos los seres humanos somos... ‘iguales’.

El mundo occidental no trata ya de imponerse a otras poblaciones de la tierra, sino que simplemente les facilita que participen en esas dinámicas socioeconómicas que se han creado en Europa o Estados Unidos, pero de las que se entiende que es ‘natural’ que quiera participar también cualquier otro grupo, dado que los deseos, motivaciones y actitudes de todos los seres humanos son las mismas. El discurso europeo ya no presenta su explotación de recursos y personas como un derecho derivado de la natural diferencia y consecuente superioridad de los hombres occidentales blancos sobre todos los demás seres humanos, sino como la generosa expansión del derecho a participar en el sistema capitalista occidental a todos los grupos de la tierra (Hardt y Negri 2005). Lo ‘natural’ ahora no es la inferioridad de esos grupos, sino su ‘igualdad’. Esta nueva versión del capitalismo tenía que legitimarse, por tanto, a través de un nuevo ‘régimen de verdad’ que retratará a esos otros grupos humanos como portadores de los mismos rasgos culturales que nos definen a nosotros. Y en ello se esforzaron las nuevas propuestas de la arqueología y la etnoarqueología.

La premisa de que todos los seres humanos somos iguales cumple con todos los requisitos de lo ‘políticamente correcto’ y es, aparentemente, una declaración solidaria con los otros del pasado y del presente. En consecuencia, es asumida como ‘verdadera’ por la mayor parte de la sociedad occidental y de los arqueólogos, que son parte de los agentes que se dedican, precisamente, a construir esa ‘verdad’. Sin embargo, en mi opinión, esta ‘verdad’, que guía nuestros trabajos etnoarqueológicos y arqueológicos y deja tranquilas nuestras conciencias, constituye la principal trampa del ‘régimen de saber-poder’ del capitalismo actual.

La trampa a la que me refiero se entenderá mejor si analizamos cuál es la imagen de nosotros mismos que proyectamos a los demás cuando los consideramos ‘iguales’, cuál es el discurso que reproducimos sobre lo que es importante en

nuestra cultura, y por tanto, en las culturas de los demás. Cuando decimos que los ‘otros’ son iguales, proyectamos a los demás esa parte que asociamos en nosotros mismos a la potencia y el control, que es la única parte de nuestra identidad que nuestro discurso social reconoce: la que tiene que ver con la individualidad, la razón, la competitividad, la búsqueda del triunfo personal, del bienestar material, del enriquecimiento económico. Y en consecuencia, buscamos en el registro arqueológico evidencias de cómo han ido avanzando las posiciones de poder, los conflictos, los intercambios comerciales, la riqueza, la tecnología, la diferencia social... De esta forma, entramos en una argumentación cíclica que rastrea las genealogías de los rasgos que, según nuestro discurso, definen lo que somos en la actualidad y con ello, legitima el orden sociopolítico del presente. Generamos así una idea sobre el pasado que contribuye a confirmar que la ‘lógica de los mercados’ rige todo el comportamiento humano, que es la única lógica cultural, la verdadera lógica humana.

Este ‘régimen de verdad’ comenzó a construirse en Arqueología y Etnoarqueología en la década de 1960, paralelamente a la llamada ‘globalización’. Aunque había habido algunos precedentes a final de los años 50, entre los que cabe destacar el estudio de Maximine Kleindienst y Patty Joe Watson en aldeas neolíticas de Irán en 1959 (David y Kramer 2001), la Etnoarqueología no comenzó a conformarse como disciplina hasta final de la década de los 60. Desde entonces y en los años que siguieron, la Arqueología hizo un gran esfuerzo por demostrar la universalidad de las dinámicas humanas, proyectando a todas ellas los rasgos que se asocian a la individualidad moderna. Caldwell (1959) publicó en *Science* “The New American Archaeology”, en donde señalaba que el objetivo de la Arqueología debía ser el estudio de los procesos a largo plazo, asumiendo que la identidad de todos los seres humanos es la misma, convicción continuada por Binford (1965, 1972) en sus iniciales textos programáticos. Consideraban que la dimensión identitaria (es decir, quiénes son los otros, qué desean, qué motivaciones pueden o pudieron tener) no era un tema que se pudiera estudiar (Binford 1965: 204); en consecuencia prescindían de él y universalizaban los rasgos de la identidad del presente. En el mismo año S. R. Binford y L. R. Binford (1968)

publican *New Perspectives in Archaeology*, Clarke (1968) su *Analytical Archaeology* y Lee y DeVore (1968) editan *Man the Hunter*, primer congreso americano donde se intenta entender qué tienen en común distintos procesos de transformación cultural. En concreto, en ese caso, las formas de vida de distintos grupos de cazadores-recolectores. A él acudieron antropólogos y arqueólogos que expusieron casos culturales tanto de población viva como del pasado, intentando encontrar leyes uniformizadoras de transformación, dando por sentado que todas esas poblaciones pueden juzgarse a través de la lógica del presente porque se partía de la premisa de que el comportamiento humano se rige siempre por las mismas pautas. Este mismo presupuesto guió los congresos que le siguieron: *The domestication and exploitation of plants and animals* (Ucko y Dimpleby 1969) sobre el inicio de la agricultura y *Man, settlement and urbanism* (Ucko et al. 1972), sobre los orígenes de la vida urbana. Un año después, Renfrew (1973) editó *The explanation of cultural change*, donde, desde un punto de vista positivista y funcionalista, distintos autores reunidos en un seminario en Sheffield en 1971, encontraban en los procesos universales de adaptación y reajuste de la cultura, en busca siempre de la maximización de los resultados (que guía la economía moderna), las claves universales de transformación de las culturas. A través de esos congresos se iba estableciendo un nexo indisoluble entre los habitantes del pasado, los ‘otros’ del presente, y nosotros mismos, pues se proyectaba a todos ellos los mismos códigos de comportamiento y deseo que caracterizaban el discurso social de los arqueólogos que hacían el estudio.

Esta etapa vino definida en Arqueología y Etnoarqueología por la Nueva Arqueología y su posterior flexibilización procesual, que ignoraba los aspectos cognitivos e identitarios de los ‘otros’, limitándose a estudiar los aspectos materiales y socio-económicos de sus culturas, atribuyéndoles el mismo sentido común del presente (véanse los paradigmáticos ejemplos de estudios etnoarqueológicos de Yellen 1977; Binford 1978, 1980; Gould 1978; Orme 1981; David y Kramer 2001, etc). Seleccionaban en los grupos en donde trabajaban aquellos aspectos computables de la cultura material (las dimensiones de las estructuras, las medidas de los objetos, las acumulaciones de basuras, las calorías consumidas,...) y los exponían de forma aparentemente aséptica, pero que en rea-

lidad estaba completamente teñida de contenido ideológico: la única lógica humana era la lógica del presente, individualista y capitalista.

En general se considera que la Arqueología posprocesual de los años 1980 y 1990 constituyó una transformación de estos presupuestos, introduciendo la importancia de las emociones, las mujeres, la agencia o el mundo simbólico en ese universo previo tan cuantitativo. Sin embargo, a los efectos de este texto, la corriente posprocesual (particularmente la norteamericana) no supuso ninguna transformación del discurso social. De hecho, incluso hay autores como Hegmon (2003: 233) que defienden que ni siquiera supuso una transformación de la epistemología procesual, limitándose a añadir diversos ingredientes (además de los nombrados cabría citar nuevas formas de conceptualizar lo social o una nueva lectura de la cultura material) que generaban una apariencia de dinamismo teórico (Schiffer 2000; Hodder 2001) y flexibilizaban las rígidas posturas procesuales iniciales, pero sin cambiar, en realidad, los planteamientos más profundos. En lugar de posprocesual, él prefiere utilizar el término “procesual-plus” (Hegmon 2003).

Aunque coincido con Hegmon en que la mayor parte de los arqueólogos no ha transformado sus planteamientos teóricos positivistas y modernos, sí creo que existió en la arqueología norteamericana un intento de desarrollar posiciones postmodernas. A diferencia de aquellas modernas, que en el binomio ‘razón universal-sujeto’ conceden la prioridad al primer polo –la razón universal–, confiando en la existencia de verdades universales, las posiciones postmodernas se definen por dar prioridad al segundo –el sujeto trascendental–. En los años 90 se generó una corriente hermenéutica en el mundo anglosajón que depositaba en las condiciones particulares del sujeto observador (el arqueólogo) las claves de interpretación o lectura de los restos arqueológicos (Tringham 1991; Shanks 1992; Meskell 1999; Hodder 2003), con el resultado de que el individuo del presente pasaba a constituir la referencia y la medida para reconstruir el pasado. Lejos de dar valor a las dinámicas comunitarias o solidarias, aquellos intentos posprocesuales ahondaban aún más en el valor absoluto que se concedía al individuo en la lectura de la realidad.

Por eso, frente a lo que suele pensarse, la arqueología posprocesual americana contribuyó a

reafirmar y consolidar el mismo ‘régimen de verdad’ que había regido la arqueología procesual. Aunque contribuyeron a dar importancia al nivel emocional del comportamiento humano (Shanks y Tilley 1992; Tarlow 2000; Gosden 2004; Harris y Flohr-Sorensen 2010; Kus 2010) o a incorporar nuevas aproximaciones al pasado basadas en la expresión artística o en formas de conocimiento indígenas (Atalay 2006), siguieron colocando en el sujeto individual el pivote sobre el que hacer girar sus reconstrucciones o interpretaciones culturales. De hecho, en algunos de sus escritos (Tringham 1991; Knapp y Meskell 1997; Meskell 1999; Moore 2000; Hodder 2003; Knapp y Van Dommelen 2008) se llega a expresar la idea de que asumir que otros seres humanos no tienen el mismo tipo de individualidad que nos caracteriza a nosotros supone ‘desvalorizarlos’, estableciendo así de nuevo, con una modalidad diferente pero un trasfondo común, que la norma e ideal de todo comportamiento humano es el que nos caracteriza a nosotros, sin darse cuenta de la enorme trampa que esta interpretación implica. Porque entender que si se atribuye a alguien rasgos identitarios distintos de los nuestros se le quita valor, es justamente la premisa que impide aceptar la diversidad cultural en términos de igualdad. Desde esta posición sólo se respeta a quien es como nosotros, lo que constituye una versión distinta, pero de igual contenido que la de aquella primera fase del capitalismo colonizador.

Fuera del ámbito norteamericano son más frecuentes los intentos de escapar de la ontología moderna para pensar el pasado, insistiendo en la cualidad relacional y mítica de esas identidades (Brück 2001; Thomas 2004; Fowler 2005; Chapman y Gaydarska 2007; Voutsaki 2010; Alberti *et al.* 2011; Gnecco 2012a, 2012b; Haber 2012a, 2012b; Salerno 2012). Sin embargo, en general, se trata más de describir casos concretos o de defender la inadecuación de la aplicación de las categorías modernas al pasado que de construir una heurística para pensar en esas ‘otras’ sociedades.

En todo caso, estos estudios pueden considerarse como la excepción de la norma procesual-posprocesual, cuyos representantes han considerado que sólo existe una lógica humana, un mismo ‘sentido común’ (individualista, productivista y racionalizador) que es de aplicación a todas las sociedades humanas. Y el problema es que ese ‘sentido común’ que utilizan para reconstruir los

procesos históricos no sólo no se corresponde con el de la lógica que siguen otros grupos humanos en el presente y que debieron seguir los del pasado (Geertz 1974; Ong 1982; Olson 1994), sino que ni siquiera nos caracteriza a nosotros mismos. El mundo occidental concibe a la persona, a la que identifica con el individuo (de hecho, con el individuo masculino, aunque no entraremos en esta cuestión), *as a bounded, unique, more or less integrated motivational and cognitive universe; a dynamic center of awareness, emotion, judgement, and action organized into a distinctive whole and set contrastively both against other such wholes and against a social and natural background* (Geertz 1974: 31).

Es decir, identifica a la persona con un sujeto autónomo, que puede elegir, guiado por su voluntad, establecer conexiones emocionales de variado tipo con el mundo, pero que básicamente constituye una unidad enfrentada al resto de su sociedad y al universo en general. Se considera que su seguridad ontológica, la convicción de que va a sobrevivir, se deriva de su capacidad de comprender racionalmente el mundo, de su asertividad y de su voluntad. Nuestra sociedad vive regida por un discurso en que los valores y actitudes asociados a la individualidad (como la autonomía, la posibilidad (y obligación) de elegir entre opciones distintas de vida, la abstracción racional o la búsqueda del cambio) se asocian a la sensación de potencia, de liderazgo, de éxito y de madurez. Muchos arqueólogos (especialmente muchos procesuales anglosajones) ‘creen’ en este discurso, sin llevar a sus argumentos la importancia que en sus vidas tienen su familia, sus amigos, sus equipos deportivos o religiosos, o su pertenencia a colectivos académicos o profesionales de cualquier tipo; sin preguntarse si se sentirían tan autónomos y potentes si perdieran todos sus vínculos, y realmente se quedarán solos. En otro lugar he defendido que la individualidad es una fantasía (Hernando 2012a), una fantasía de potencia que no se corresponde con lo que cada uno de nosotros sabe que sucede en la vida real.

LA IMPORTANCIA DE LA COMUNIDAD

La individualidad es resultado de un proceso histórico (Morris 1987; Elias 1993). Se trata

de la contraparte cognitiva de la especialización del trabajo y la división de funciones. Cuantas mayores diferencias existen en las actividades y conocimientos de las personas, y por tanto entre sus trayectorias vitales, más alejamiento emocional siente cada una de ellas respecto de los demás miembros de su grupo, y más se va formando la idea del yo (Elias 1990, 1993).

Por su parte, cuanto menor es la división de funciones y por tanto, la capacidad de controlar tecnológicamente el mundo, menor es el grado de individualidad y más visible es la identidad relacional de las personas. Esta se construye a través de los vínculos emocionales con el grupo, lo que hace que la persona sepa quién es sólo en tanto que se siente parte de una unidad mayor, una comunidad humana. Cada cual es quien es porque es padre, o hijo, o hermana o parte del clan de otras personas. La persona es sólo un término de relación, sin que le sea posible concebirse de forma autónoma o aislada (Hernando 2002). Esta identidad no se construye reflexionando sobre sí misma. Si una persona es padre o madre, esa persona adquiere un lugar en el mundo, adquiere identidad por ese vínculo que da sentido a su existencia, sin que sea necesario reflexionar sobre él. Uno es quien es porque hace lo que hace y porque tiene los vínculos que tiene (Ong 1982; Olson 1994). Esta identidad permite a la persona considerarse como uno más de los componentes de una unidad mayor que sí misma, lo que refuerza su sensación de fuerza y seguridad frente a un universo para enfrentarse al cual no ha desarrollado ninguna tecnología especializada. Podríamos decir que es una identidad asociada a la impotencia.

La individualidad, por el contrario, es una identidad asociada estructuralmente a la potencia, a la sensación de controlar el mundo en alguna medida porque se entienden racionalmente sus dinámicas y se controlan tecnológicamente algunos de sus fenómenos. Y además, es una identidad que se construye a través de la autorreflexión (Veyne 1987: 7; Giddens 1987: 33 y 72; Weintraub 1993: 166). Uno sabe quién es a través de la introspección y la conciencia de deseos para sí. En la individualidad sabemos quiénes somos porque nos visualizamos como el resultado de un proceso de transformaciones, de deseos cumplidos, de determinaciones y elecciones. De hecho, la autobiografía y el diario íntimo se asocian in-

disolublemente a su desarrollo, por lo que no es casual que el primer diario que se puede considerar verdaderamente íntimo fuera escrito por el funcionario y político inglés Samuel Pepys entre 1660 y 1669 (Tomalin 2002), en el mismo siglo en que el concepto de 'individuo' comenzó a identificarse con el de persona (Elias 1990: 185; Mauss 1991: 307-33; Weintraub 1993: 49).

La Arqueología *mainstream* ha asumido dos principios ilustrados que resultan contradictorios: por un lado, la unidad psíquica de todos los seres humanos (esto es, la universalidad de la individualidad), y por otro, la convicción de que el 'progreso' consistió en ir abandonando la importancia que tenía la comunidad y la relación emocional con el mundo para ir depositándola en el individuo y la razón (Kant 1996). De hecho, las clasificaciones evolucionistas de la Arqueología Social organizaron a las sociedades sobre un esquema básico inicial de banda, tribu, jefatura y Estado (Service 1971), que asumían que la progresiva fragmentación de las unidades sociales es la característica principal de la evolución. La inconsistencia de la Arqueología en la reflexión sobre las dinámicas humanas ha sido tan grande, que no se tenía en cuenta la contradicción que ambas asunciones implican, ya que si una sociedad está organizada en bandas es porque no existe división de funciones ni especialización del trabajo, ni por tanto, las personas se pueden concebir diferentes entre sí, porque no hacen cosas diferentes, lo que se expresa en el hecho de que en todos los casos conocidos actuales, adoptan una apariencia y una cultura material similar. Es decir, las sociedades que no tienen el grado de división interna de la nuestra no pueden estar integradas por personas individualizadas como nosotros. Ni, por tanto, se les puede atribuir nuestra misma lógica o 'sentido común', lo que sin embargo, no es asumido por muchos de los estudios relacionados con el tema de la identidad, y no sólo en nuestra disciplina (véase, por ejemplo, Sampson 1988; Ewing 1990; Cohen 1994; Sökefeld 1999; Machin 2009).

De hecho, la mayor parte de los estudios antropológicos y culturales que hacen alusión a la identidad de grupos de escasa complejidad socioeconómica, coinciden en destacar la importante base relacional, colectiva o interdependiente de todas ellas (Read 1955; Geertz 1974; Price-Williams 1980; Strathern 1988; Markus y Kitayama 1991; Kashima *et al.* 1995; Bird-David 1999).

Algunos aceptan que, dependiendo del grado de complejidad, en muchos de esos grupos se conjugan componentes relacionales e individuales en la constitución de la identidad personal (Shweder y Bourne 1982; Spiro 1993; LiPuma 2000), lo que, como vimos, también empieza a ser reconocido en arqueología por algunos estudios ajenos al contexto norteamericano (Brück 2001; Thomas 2004; Fowler 2005; Chapman and Gaydarska 2007; Voutsaki 2010). No me interesa entrar ahora, sin embargo, en la cuestión de la identidad de estos grupos, o al menos, no de forma directa.

Lo que me interesa destacar aquí es que, aún en estos casos, se sigue considerando como un axioma el principio ilustrado que asume que, en nuestra trayectoria histórica, se fue pasando desde esa identidad relacional que caracteriza a las sociedades de menor complejidad socio-económica a la individualidad (Morris 1987; Elias 1993; Thomas 2004). Esto significa que, aún en el caso (excepcional en arqueología e historia, insisto) en que se acepte que la gente del pasado pudo ser diferente de nosotros, la Arqueología mainstream —frente a la que se sitúan estudios excepcionales como el de González Ruibal (2014: 26-33)— sigue viendo ese modo de identidad relacional como una etapa superada por la de la individualidad. No existen estudios que definan al sujeto individualizado moderno como expresión también de componentes relacionales. Y en este sentido, la lógica ilustrada permanece intacta.

El punto que quiero defender en este texto es que, en contra de lo pretendido por la Ilustración, la identidad relacional no fue desapareciendo a medida que se desarrollaba la individualidad, sino que fue la base sobre la que la individualidad se fue construyendo. Porque si las personas no hubieran mantenido la vinculación con un grupo de pertenencia y la conexión emocional con el mundo, si realmente se hubieran ido quedando cada vez más desconectadas y solas, la angustia existencial derivada de la impotencia frente al mundo se habría ido haciendo cada vez más presente, y esto habría impedido que se desarrollara la complejidad socioeconómica (y la individualidad). Si esa angustia no creció a medida que se desarrollaba la individualidad es porque en realidad nunca se abandonó la identidad relacional. Lo que pasaba es que, como ésta no es una identidad consciente de sí, autorreflexiva, sino que simplemente se actúa, a medida que se desarrollaba la individualidad sólo esta última forma de identidad

pasaba a formar parte del discurso de verdad de quienes detentaban el poder. Por otra parte, debe recordarse que la identidad relacional está tanto más presente cuanto mayor impotencia frente a los fenómenos de la naturaleza caracteriza al grupo, por lo que a medida que aumentaba la especialización tecnológica, y mayor sensación de poder tenían los hombres, menos podían reconocerse en un modo de identidad asociado a la impotencia. Y sin embargo, la realidad es que los seres humanos somos básicamente impotentes frente al universo, aunque no podemos tener siempre presente esa impotencia, porque entonces la angustia bloquearía nuestra capacidad de supervivencia.

Sabemos que la sociedad no avanzaría si sólo estuviese regida por la lógica de la razón, la tecnología, la individualidad y el poder, porque para las personas no tendría sentido vivirla. Que si tiene sentido es porque se siente, porque hay emociones que gratifican pese a las dificultades, redes de apoyo que neutralizan los obstáculos, los esfuerzos, la dificultad. La sociedad no se habría transformado si, como pretendió el discurso ilustrado, la razón hubiera ido sustituyendo a la emoción y la individualidad a la comunidad... porque la vida habría ido perdiendo sentido. Si no lo hizo, si fuimos cambiando, es porque nunca se abandonó la importancia de los vínculos aun cuando se desarrollaba la individualidad, ni perdió importancia la emoción a pesar de que aumentase la racionalización del mundo. Todos lo sabemos, porque en nuestras vidas reales seguimos dando importancia suprema a los vínculos emocionales y a la pertenencia a grupos de afecto y/o identidad común, incluidas aquellas personas que lideran la economía de mercado. Sin embargo, el discurso que hacemos sobre lo que somos en tanto que sociedad, no lo reconoce.

De hecho, en la modernidad la pertenencia a una comunidad no sólo es imprescindible porque las redes de alianza y afecto generan seguridad ontológica (Giddens 1987), sino además, porque el valor social del individuo ya no deriva de su estatus socioeconómico, sino del reconocimiento que obtenga de los demás en redes de interacción (Baumann 2007; Illouz 2010). Luego tanto en el pasado como en el presente, la pertenencia a una comunidad es imprescindible, y esa pertenencia se expresa a través de una materialidad compartida (vestimentas similares, objetos de prestigio común, uniformidad en los elementos de comida, bebida, ritos de pertenencia...).

En otros textos me he ocupado de entender cómo los hombres ‘actuaron’ históricamente esa identidad relacional, a la que no reconocían ni daban valor social, pero que les era imprescindible. Mi argumento es que, hasta llegar a la modernidad, utilizaron dos mecanismos fundamentales: las relaciones de género y las relaciones entre pares (la ‘homosociabilidad’). Por un lado, habrían impedido que las mujeres se individualizaran (prohibiéndoles formarse en la lectura y la escritura, por ejemplo), y de este modo, a través de relaciones heterosexuales normativas, ellos se habrían garantizado el sostenimiento de vínculos emocionales, ya que ellas los necesitaban establecer para construir su identidad relacional (lo que ahora conocemos como ‘identidad de género femenina’). Y por otro lado, de forma simultánea, los hombres se habrían asociado en grupos de pares masculinos (desde ejércitos a equipos deportivos) como forma complementaria (y de igual modo, no reconocida) de construir identidad relacional (Hernando 2012a, 2012b, 2013).

La Arqueología tiene evidencias de ambos mecanismos, aunque no los haya sabido interpretar. Cuando se ha interesado por los procesos de individualización y el aumento de las posiciones de poder protagonizados por los hombres, sólo ha dado importancia a las evidencias que indicaban su progresiva diferenciación del grupo, pero no el simultáneo establecimiento de relaciones de género o la construcción de grupos de pares. A la Arqueología no le han interesado las dinámicas comunitarias del pasado que afectaban al proceso identitario de los hombres (salvo excepciones muy recientes como Aranda Jiménez 2015), aunque no ha tenido problema en que la Arqueología del Género los identificara en las mujeres, bien a través del estudio de los llamados trajes regionales o ‘trajes de identidad’, a partir de la Edad del Bronce (Sørensen 1997; Hernando 2005; Bergerbrandt 2007; Haas-Lebegyev 2012) o de las actividades de mantenimiento (Montón Subías y Sánchez Romero 2008; Montón Subías 2010). Nuestra disciplina reconoce sin problemas la existencia de estos rasgos en las mujeres porque en el orden patriarcal (que rige el discurso que nos rige), la identidad de las mujeres representa para los hombres lo mismo que la de los indígenas para el mundo europeo en el orden evolucionista: una etapa identitaria ya superada. Según el discurso ilustrado, los hombres superaron el estadio de in-

madurez que caracteriza a las mujeres y a los niños gracias a su capacidad de uso de la razón (Kant 1996: 63, n. 1), lo que vino a ‘naturalizar’ Linneo cuando diferenció a nuestra especie de cualquier otra por esa capacidad de los varones (*Homo sapiens*). Dado que nuestro discurso científico sigue regido por las pautas ilustradas, la Arqueología puede aceptar que las mujeres encarnan o han encarnado identidad relacional (la ‘identidad de género’), pero entiende que los hombres solo la representaron en su etapa de máxima inmadurez cultural, cuando aún se situaban en el estadio que hoy día caracteriza a los cazadores-recolectores.

Y como el discurso no reconoce esos rasgos en los hombres, los arqueólogos que se socializan en su ‘verdad’ no aprenden a interpretar sus evidencias en el registro arqueológico. En los escasos estudios en los que se alude a la individualización masculina en la Prehistoria en relación a la aparición de las primeras élites (Treherne 1995, por ejemplo), sólo se reconocen las evidencias de individualización, aunque una mirada ‘liberada’ del discurso ilustrado (y patriarcal) permitiría ver también las de identidad relacional. Ya he tratado este tema en otros lugares (Hernando 2012a, 2012b, 2013), por lo que no lo trataré en extensión aquí. Simplemente me limitaré a recordar la llamativa y evidente uniformización que presentan entre sí los representantes de las primeras élites de la Prehistoria europea, a la que, sin embargo, no se ha dado ninguna explicación satisfactoria. Es un hecho que las primeras personas que se fueron diferenciando de su grupo por desarrollar alguna función diferente u ostentar algún grado de poder, empezaron a mostrar tantas diferencias respecto de la apariencia común de su grupo de origen como semejanzas entre sí. Tanto las élites del campaniforme (Treherne 1995; Garrido-Pena 2007; Fitzpatrick 2013), como la de los guerreros de la Edad del Bronce (Galán 1993; Ruiz-Gálvez 1998, Harrison 2004; Kristiansen y Larsson 2005) o del Hierro (Earle 1994, 2002; Ruiz-Gálvez y Galán 2013), adoptan una apariencia tan uniformada entre sí que sorprende a los arqueólogos que las estudian (Earle 1994: 434; Kristiansen y Larsson 2005: 227). Del mismo modo, se ha llamado la atención sobre el inicio de la uniformización y ritualización de las prácticas de comensalidad (comida y bebida) entre las nuevas élites y grupos guerreros de la Edad del Bronce y del Hierro (Dietler 1996; Dietler y Hayden 2001; Aranda 2008; Sánchez Romero y

Aranda 2008; Ruiz-Gálvez y Galán 2013), que demuestran prácticas relacionales en grupos de pares, sin que, sin embargo, hayan sido interpretadas en estos términos identitarios.

La cultura material es un instrumento fundamental para el estudio de la identidad, porque expresa la totalidad de lo que somos, y no sólo la parte reconocida por el discurso social. Como se dijo más arriba, la identidad relacional se muestra a través de la uniformidad de la apariencia, lo que se comprueba simplemente observando la importancia que tiene cualquier adorno facial o decoración corporal específica en los grupos cazadores-recolectores. Hacer lo mismo que los demás y parecerse a los demás son estrategias de construcción de la propia identidad relacional, que como decía, no pasa por la introspección y la racionalización, sino por la mera acción, los vínculos, la semejanza de la apariencia y el uso de determinada cultura material común. En el caso de las primeras élites europeas, parece claro que los hombres que iban diferenciando su función social, abandonaban simultáneamente la identificación material con su grupo, adoptando una apariencia y una cultura material diferente, que sin embargo, los identificaba entre sí. Es decir, sólo podían abandonar un grupo (el de origen) a cambio de incorporarse a (de identificarse con) otro: grupos de jefes, de guerreros, de sacerdotes, de profesionales, etc. Sin embargo, los arqueólogos, que expresan abiertamente su sorpresa por la uniformización de la apariencia de esos primeros hombres algo individualizados y por tanto, con poder (o viceversa), o que reconstruyen sus nuevas prácticas de consumo de comida y bebida, no han interpretado esa evidencia en términos de identidad relacional. Es decir, no interpretan esa evidencia como muestra de la necesidad que tienen esos hombres de seguir manteniendo vínculos con un grupo de adscripción, con una comunidad de pertenencia. ¿Por qué? Porque, como decía más arriba, nos socializamos en un discurso que niega el valor social de los vínculos humanos y de la pertenencia a una comunidad, y por tanto, no nos enseña a interpretar manifestación material.

Esto ocurre porque las dinámicas comunitarias o relacionales ponen de manifiesto una parte de lo que somos que el discurso social no quiere reconocer como parte de la identidad masculina desde la modernidad: la parte que tiene que ver con el reconocimiento de la fragilidad y la impo-

tencia esencial del ser humano, de su necesidad de apoyo y ayuda, de su incapacidad para controlar un mundo que le supera en todas sus dimensiones. Esta parte se satisface en las interacciones comunitarias y se calma a través de los vínculos, que refuerzan y potencian. Y a su vez, es la base principal de las dinámicas culturales de los grupos de menor complejidad socioeconómica, donde no existe el desarrollo tecnológico que nos caracteriza a nosotros, ni la división de funciones, ni por tanto, nuestro grado de individualización.

Esto significa que existe una correlación intrínseca, esencial, entre la negación que hacemos de la importancia que tienen los vínculos, las emociones y la pertenencia a una comunidad dentro de nuestra propia cultura y la imposibilidad de (interesarnos por y de) reconocer en términos de igualdad las dinámicas culturales que caracterizan a los grupos indígenas del presente y que caracterizaron a quienes nos precedieron en la prehistoria. Porque es necesario aceptar que la pertenencia a una comunidad humana y los vínculos emocionales generan en sí mismos seguridad ontológica para poder aceptar que existen formas culturales que son cognitivamente igual de complejas y maduras que la nuestra, que generan en quienes las protagonizan la misma sensación de seguridad ontológica que tenemos nosotros, pero que no tienen como última instancia de identidad al individuo sino al grupo, y que no hacen derivar su seguridad del conocimiento racional de los fenómenos del mundo, sino de la conexión emocional (mítica) con ellos. Es decir, si no aceptamos la 'diferencia' de los 'otros' en términos de igualdad es porque no concedemos la misma importancia a la emoción y a la comunidad que a la razón y al individuo dentro de nuestros propios mecanismos culturales (3).

La aproximación historicista asumió la inferioridad y el atraso de las dinámicas comunitarias. Por su parte, tanto la aproximación procesual como la posprocesual han aplicado una idea de que el 'otro es igual a mí', que sólo tiene en cuenta la parte individualizada de nuestra identidad. Lo que niega, lo que deja oculto, lo que no reconoce nuestra disciplina es justo esa parte del ser humano que tampoco reconoce la lógica de los

(3) De hecho, ésta es la misma razón que explica por qué nuestra sociedad sigue siendo patriarcal, tema en el que no podemos entrar aquí (Hernando 2012a).

mercados y de la globalización. Se trata de un régimen de saber-poder que naturaliza, convierte en 'verdad' la idea de que el ser humano está regido por dinámicas de comportamiento donde sólo tiene lugar la competitividad individualista, la falta de solidaridad, el deseo de control, el desarrollo de la razón o el afán por la mejora tecnológica. Atribuir esta manera de ser a los 'otros', al tiempo que se considera que son 'iguales' a nosotros, constituye sólo una estrategia más de reafirmación y naturalización del régimen de verdad del capitalismo financiero y globalizador. Cambiar esa valoración, aceptando que el otro no es igual a nosotros, porque ni siquiera nosotros somos iguales al discurso que hacemos sobre nosotros mismos, implicaría la construcción de un nuevo régimen de verdad, que ya no legitimaría la explotación de los otros, ni tampoco la dinámica neoliberal y economicista que rige nuestro presente.

CONCLUSIÓN

La Arqueología y la Etnoarqueología han contribuido de manera fundamental a la construcción de un discurso de verdad en el que se niega la importancia de la comunidad y los vínculos humanos para la supervivencia del ser humano. Este discurso constituye la base del régimen de poder-saber que se asocia al capitalismo, que está acentuando su tendencia insolidaria y neoliberal en los últimos años. Cada forma de control del trabajo exige una construcción determinada de la idea del 'otro' sobre el que se ejerce ese control, por lo que las disciplinas encargadas de definir a los otros colaboran de forma activa en la legitimación de las formas de control económico. La mayor parte de los arqueólogos y etnoarqueólogos no somos conscientes del alcance de nuestro trabajo, de la profundidad de las implicaciones que tiene nuestra manera de entender las culturas que analizamos e interpretamos. Pero no por ello nuestro trabajo deja de tener la responsabilidad que Foucault atribuyó a los intelectuales en la construcción del 'régimen de verdad' de nuestra sociedad.

El discurso en que nos socializamos (y que reproducimos en nuestras clases y nuestra investigación) nos ha enseñado a leer las dinámicas relacionadas con lo comunitario y lo relacional bien en clave de inferioridad, como propias de una

etapa que nuestra sociedad ya superó y dejó atrás (Arqueología historicista y analogía etnográfica), o bien a no verlas (Arqueología y etnoarqueología procesual y, en muchos casos, también posprocesual). En todos esos casos, nuestro discurso sobre el pasado no es sino una proyección de nuestro discurso sobre el presente, y en ambos casos, el discurso que corresponde al régimen de verdad, o régimen de saber-poder que caracteriza al capitalismo financiero que nos rige. En este texto he querido proponer que, para dejar de colaborar con el sostenimiento de este 'régimen de verdad', es necesario reconocer que esas otras lógicas (que pivotan alrededor de la imprescindible pertenencia a una comunidad) son tan importantes para la supervivencia como las de la razón-tecnología-poder, y que de hecho, son clave para entender los comportamientos de la gente del pasado.

El trabajo académico tiene una trascendencia fundamental en la construcción del destino de nuestro grupo y en el diseño de nuestro futuro, porque establece las 'verdades' que legitiman el poder que lo rige. Sólo cuando tomemos conciencia de la responsabilidad última de nuestro trabajo, podremos, tal vez, intentar colaborar en la construcción de un orden distinto, de un futuro diferente, donde se reconozcan las verdaderas necesidades del ser humano, su fuerza y su fragilidad, su capacidad y su miedo, su contradicción y su complejidad. Sólo cuando se acepte que los 'otros' estudiados por la arqueología y la etnoarqueología están regidos por dinámicas distintas de la lógica de mercado, donde la pertenencia a una comunidad sólo podía abandonarse a cambio de pasar a pertenecer a otro tipo de comunidad y que esto no les hace inferiores, estaremos en condiciones de aceptar que esas dinámicas siguen operando en nuestra propia cultura, cambiando así el discurso de verdad. O tal vez deberíamos decirlo a la inversa: sólo cuando reconozcamos el valor que las emociones y la pertenencia a una comunidad tiene en nuestra cultura, estaremos en condiciones de hacer una arqueología y una etnoarqueología diferente, definida por el verdadero respeto a la diferencia del otro.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo forma parte del proyecto de investigación HAR2012-31927, dirigido por Sandra

Montón Subías, de la Universidad Pompeu Fabra. Agradezco a los revisores sus útiles comentarios para la mejora de este texto.

BIBLIOGRAFÍA

- Alberti, B.; Fowles, S.; Holbraad, M.; Marshall, Y. y Witmore, Ch. 2011: "'Worlds Otherwise'. Archaeology, Anthropology, and Ontological Difference". *Current Anthropology* 52 (6): 896-912.
- Aranda Jiménez, G. (ed.) 2008: "Poder y prestigio en las sociedades prehistóricas peninsulares: el contexto social del consumo de alimentos y bebidas". Monográfico *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada* 18.
- Aranda Jiménez, G. 2015: "Resistencia e involución social en las comunidades de la Edad del Bronce del sureste de la Península Ibérica". *Trabajos de Prehistoria* 72(1): pp. 126-144.
- Arendt, H. 1974: *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus. Madrid. 1ª ed. 1951.
- Atalay, S. 2006: "Indigenous archaeology as decolonizing practice". *The American Indian Quarterly* 30 (3-4): 280-310.
- Bartra, R. 1996: *El salvaje artificial*. Destino, Barcelona.
- Bartra, R. 1997: *El salvaje en el espejo*. Destino, Barcelona.
- Baumann, Z. 2007: *Vida de consumo*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- Bergerbrandt, S. 2007: *Bronze Age identities: costume, conflict and contact in Northern Europe 1600-1300 B.C.* Stockholm Studies in Archaeology 43, Stockholm University. Estocolmo.
- Binford, L.R. 1965: "Archaeological systematics and the study of culture process". *American Antiquity* 31 (2): 203-10.
- Binford, L. R. 1972: "Archaeology as Anthropology". En L. R. Binford: *An Archaeological Perspective*. Seminar Press. Nueva York y Londres: 20-32.
- Binford, L. R. 1978: *Nunamiut Archaeology*. Academic Press. Nueva York.
- Binford, L. R. 1980: "Willow smoke and dog's tail: hunter-gatherer settlement systems and archaeological site formation". *American Antiquity* 45: 4-20.
- Binford, S. R. y Binford, L. R. 1968: *New Perspectives in Archaeology*. Aldine. Chicago.
- Bird-David, N. 1999: "'Animism' revisited: personhood, environment and relational epistemology". *Current Anthropology* 40, Supplement: S67-S91.
- Boëtsch, G. y Blanchard, P. 2008: "The Hottentot Venus: The Birth of a 'Freak' (1815)". En P. Blanchard, N. Bancel, G. Boëtsch, E. Deroo, S. Lemaire and C. Forsdick (eds.): *Human Zoos. Ciencia and Spectacle in the Age of Colonial Empires*. Musée du Quai Branly. Paris: 62-72.
- Brück, J. 2001: "Monuments, power and personhood in the British Neolithic". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 7: 649-67.
- Caldwell, J. R. 1959: "The New American Archaeology". *Science New Series* 129, 3345: 303-307.
- Chapman, J. y Gaydarska, B. 2007: *Parts and Wholes. Fragmentation in Prehistoric Context*. Oxbow. Oxford.
- Childe, V. G. 1936: *Man makes himself*. Watts. Londres.
- Clarke, D.L. 1968: *Analytical Archaeology*. Methuen & Co. Londres.
- Cohen, A. P. 1994: *Self-Consciousness. An alternative Anthropology of identity*. Routledge. Londres.
- Copeland, T. 2004: "Presenting Archaeology to the Public: Constructing insights onsite". En N. Merriam (ed.): *Public Archaeology*. Routledge. Londres: 132-144.
- David, B. 2005: "Archaeology and Modernity". *European Journal of Archaeology* 8(2): 193-194.
- David, N. y Kramer, C. 2001: *Ethnoarchaeology in action*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Dietler, M. 1996. "Feast and Commensal Politics in the Political Economic: Food, Power and Status in Prehistory Europe". En P. Wiessner y W. Schiefelhovel (eds.): *Food and the Status Quest*. Berghahn Book. Oxford: 87-125.
- Dietler, M. y Hayden, B. (eds.) 2001: *Feasts. Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*. Smithsonian Institution Press. Washington y Londres.
- Domínguez Rodrigo, M. 2008: "Arqueología neoprocesual: 'Alive and kicking'. Algunas reflexiones desde el Paleolítico". *Complutum* 19 (I): 195-204.
- Earle, T. K. 1994: "Positioning exchange in the evolution of human society". En T. G. Baugh y J. E. Ericson (eds.): *Prehistoric exchange systems in North America*. Plenum Press. Nueva York: 419-38.
- Earle, T. K. 2002: *Bronze Age economics: the beginnings of political economies*. Westview Press. Boulder, CO.
- Elias, N. 1990: *La sociedad de los individuos*. Península. Barcelona.
- Elias, N. 1993: *El proceso de la civilización. Investigaciones psicogenéticas y sociogenéticas*. Fondo de Cultura Económica. Madrid.
- Ewing, K.P. 1990: "The illusion of wholeness: culture, self, and the experience of inconsistency". *Ethos* 18(3): 251-278.
- Fabian, J. 2002: *Time and the Other. How Anthropology makes its object*. Columbia University Press. Nueva York.
- Fausto-Sterling, S. 2002: "Gender, Race and Nation: the Comparative Anatomy of Hottentote Women in Europe, 1815-17". En K. Wallace-Sanders (ed.): *Skin deep, spirit strong. The Black Female Body in American Culture*. The University of Michigan Press. Ann Arbor: 66-98.

- Federicci, S. 2010: *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo, y acumulación originaria*. Traficantes de Sueños. Madrid.
- Fitzpatrick, A. P. 2013: *The Amesbury Archer and the Boscombe Bowmen. Early Bell Beaker Burials at Boscombe Down, Amesbury, Wiltshire, Great Britain: Excavations at Boscombe Down 1*. Wessex Archaeological Reports 27. Londres.
- Foucault, M. 1980: *Microfísica del poder*. Ediciones La Piqueta. Madrid.
- Foucault, M. 1985: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Alianza. Madrid.
- Fowler, Ch. 2005: *The Archaeology of personhood. An anthropological approach*. Routledge. Londres.
- Galán, E. 1993: *Estelas, paisaje y territorio en el Bronce Final del Suroeste de la Península Ibérica*. Complutum-Extra 3, Universidad Complutense. Madrid.
- Garrido-Pena, R. 2007: "El fenómeno campaniforme: un siglo de debates sobre un enigma sin resolver" En C. Cacho, R. Maicas, M.ª I. Martínez y J. A. Martos (eds.): *Acercándonos al pasado: Prehistoria en 4 actos*. Museo Arqueológico Nacional, Ministerio de Cultura, Madrid: 1-16.
- Geertz, C. 1974: "From the native's point of view: on the nature of anthropological understanding". *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 28(1): 26-45.
- Giddens, A. 1987: *Modernidad e identidad del yo*. Paidós. Barcelona.
- Gnecco, C. 2012a: "Digging alternative archaeologies". En A. González Ruibal (ed.): *Reclaiming Archaeology. Beyond the tropes of Modernity*. Routledge. Londres: 67-78.
- Gnecco, C. 2012b: "Arqueología multicultural: notas intempestivas". *Complutum* 23 (2): 93-102.
- González Ruibal, A. (ed.) 2013: *Reclaiming Archaeology. Beyond the tropes of Modernity*. Routledge. Londres.
- González Ruibal, A. 2014: *An Archeology of Resistance. Materiality and time in an african borderland*. Rowman & Littlefield. Lanham, Maryland.
- Gosden, C. 2004: "Aesthetics, intelligence and emotion. Implications for archaeology". En E. Demarrais, C. Gosden y C. Renfrew (eds.): *Rethinking materiality: the engagement of mind with the material world*. McDonald Institute for Archaeological Research. Cambridge, U.K.: 33-42
- Gould, R. (ed.) 1978: *Explorations in ethnoarchaeology*. University of New Mexico Press. Albuquerque.
- Haber, A. 2012 a: "Evestigation, nomethodology and deictics: movements in un-disciplining archaeology". En A. González Ruibal (ed.): *Reclaiming Archaeology. Beyond the tropes of Modernity*. Routledge. Londres: 79-88.
- Haber, A. 2012 b: "Tiempo de carnaval. Colonialidad de la Arqueología y semipraxis de la serpiente". *Complutum* 23 (2): 117-26.
- Hardt, M. y Negri, A. (2005): *Imperio*. Paidós Ibérica. Barcelona.
- Harris, O. y Flohr-Sorensen, T. F. 2010: "Rethinking emotion and material culture". *Archaeological Dialogues* 17 (2): 145-63.
- Harrison, R. J. 2004. *Symbols and Warriors. Images of the European Bronze Age*. Western Academic & Specialist Press. Bristol. England.
- Haas-Lebegyev, J. 2012: "Construction of gendered identity through jewellery in Early Mycenaean Greece". En M-L. Nosch y R. Laffineur (eds.): *Kosmos. Jewellery, adornment and textiles in the Aegean Bronze Age. Aegaeum (Annales d'archéologie égéenne de l'Université de Liège et UT-PASP)*. 33: 425-432.
- Hegmon, M. 2003: "Setting Theoretical Egos Aside: Issues and Theory in North American Archaeology". *American Antiquity* 68, 2: 213-43.
- Hernando, A. 2002: *Arqueología de la Identidad*. Akal, Madrid.
- Hernando 2005: "Agricultoras y campesinas en las primeras sociedades productoras". En Isabel Morant (ed.): *Historia de las Mujeres en España y América Latina*. Cátedra. Madrid: 79-115.
- Hernando, A. 2006: "Arqueología y Globalización: el problema de la definición del "otro" en la Modernidad". *Complutum* 17: 221-34.
- Hernando, A. 2012a: *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Katz. Madrid.
- Hernando, A. 2012b: "Teoría arqueológica y crisis social". *Complutum* 23(2): 127-45.
- Hernando, A. 2013: "How archaeology has legitimized a patriarchal society". En A. González Ruibal (ed.): *Recovering Archaeology. Beyond the tropes of Modernity*. Routledge. Londres: 155-67.
- Hernando, A. 2015: "Identidad relacional y orden patriarcal". En A. Hernando (ed.): *Mujeres, hombres, poder. Sobre la reproducción del dispositivo de género en la modernidad*. Traficantes de Sueños. Madrid.
- Hodder, I. 2001: "Introduction. A: Review of Contemporary Theoretical Debates in Archaeology". En I. Hodder (ed.): *Archaeological Theory Today*. Polity Press. Cambridge: 1-13.
- Hodder, I. 2003: *Archaeology beyond dialogue*. The University of Utah Press. Salt Lake City.
- Illouz, E. 2010: *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica*. Katz-Clave Intelectual. Madrid.
- Kant, I. 1996: "Answer to the question ¿What is Enlightenment?". En J. Schmidt (ed.): *What is Enlightenment? Eighteenth century answers and twentieth century questions*. University of California Press. Berkeley and Los Angeles: 58-64. 1ª ed. 1794.
- Kashima, Y.; Yamaguchi, S.; Kim, U.; Choi, S-C.; Gelfand, M. J. y Yuki, M. 1995: "Culture, gender, and self: a perspective from individualism-collectivism research". *Journal of Personality and Social Psychology* 69, 5: 925-37.
- Knapp, A. B. y Meskell, L. 1997: "Bodies of evidence on prehistoric Cyprus". *Cambridge Archaeological Journal* 7, 2: 183-204.

- Knapp, A. B. y Van Dommelen, P. 2008: "Past practices: rethinking individuals and agents in Archaeology". *Cambridge Archaeological Journal* 18 (1): 15-34.
- Kristiansen, K. y Larsson, T. B. 2005: *The Rise of Bronze Age Society. Travels, Transmissions and Transformations*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Kus, S. 2010: "The matter with emotions". *Archaeological Dialogues* 17 (2): 167-172.
- Lee, R.B. y De Vore, I. (eds.) 1968: *Man the Hunter. The first, intensive survey of human development –man's once universal hunting way of life*. Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. Nueva York.
- LiPuma, E. 2000: *Encompassing others. The magic of Modernity in Melanesia*. University of Michigan Press. Ann Arbor.
- Lubbock, J. 1865: *Pre-historic Times: As Illustrated by Ancient Remains, and the Manners and Customs of Modern Savages*. Williams and Norgate. Londres.
- Lukes, S. 1974: *El poder. Un enfoque radical*. Siglo XXI editores. Madrid.
- Machin, A. 2009: "The role of the individual agent in Acheulean biface variability". *Journal of Social Archaeology* 9(1): 35-58.
- Markus, H. R. y Kitayama, S. 1991: "Culture and the self: implications for cognition, emotion and motivation". *Psychological Review* 98(2): 224-3.
- Mauss, M. 1991: "Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del 'yo'". En *Sociología y Antropología*. Tecnos. Madrid: 307-333.
- McNiven, I. J y Russell, L. 2005: *Appropriated pasts. Indigenous peoples and the colonial culture of Archaeology*. AltaMira Press. Oxford.
- Meskell, L. 1999: *Archaeologies of Social Life: Age, Sex, Class Etcetera in Ancient Egypt*. Social Archaeology Series. Blackwell. Oxford.
- Midgley, M. 2004: *The Myths We Live By*. Routledge Classics. Londres and Nueva York.
- Montón Subías, S. 2010: "Maintenance Activities and the Ethics of Care". En L. H. Dommasnes, T. Hjørungdal; S. Montón Subías, M. Sánchez Romero y N. Wicker (eds.): *Situating Gender in European Archaeologies*. Archaeolingua. Budapest: 23-33.
- Montón Subías, S. y Sánchez Romero, M. (eds.) 2008: *Engendering social dynamics: the archaeology of maintenance activities*. British Archaeological Reports, International Series, 1862. Archaeopress. Oxford.
- Moore, H. 2000: "Ethics and ontology: why agents and agency matter". En M. A. Dobres y J. E. Robb (eds.): *Agency in Archaeology*. Routledge. Londres: 259-63.
- Morgan, L. H. 1877: *Ancient Society. Research in the lines of human progress from Savagery through Barbarism to Civilization*. Henry Holt & Co. Nueva York.
- Morris, C. 1987: *The Discovery of the Individual. 1050-1200*. University of Toronto Press/Medieval Academy of America. Toronto.
- Moyano, N. 2011: "The 'Negro of Banyoles'". En P. Blanchard, G. Boëtsch y N. J. Snoep (eds.): *Human zoos. The invention of the Savage*. Musée du Quai Branly. París: 145.
- Olson, D.R. 1994: *The world on paper. The conceptual and cognitive implication of writing and reading*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Ong, W. 1982: *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. Methuen & Co. Londres.
- Orme, B. 1981: *Anthropology for Archaeologists*. Duckworth. Londres.
- Price-Williams, D. P. 1980: "Anthropological approaches to cognition and their relevance to psychology". En H. C. Triandis y W. Lonner (eds.): *Handbook of cross-cultural Psychology*. Basic Processes 3. Allyn and Bacon. Boston y Londres: 155-84.
- Quijano, A. 2000: "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina". En E. Lander (ed.): *Colonialidad del saber y eurocentrismo*. UNESCO-CLACSO, Buenos Aires, Argentina: 201-46.
- Read, K. E. 1955: "Morality and the concept of the person among the Gahuku-Gama". *Oceania* 25: 233-282.
- Renfrew, C. 1973: *The Explanation of Cultural Change: models in prehistory*. Duckworth. Londres.
- Ruiz-Gálvez, M. L. 1998: "Peripheral, but not that much...!". En V. Oliveira Jorge (ed.): *Intercâmbio e Comércio: as "Economías" da Idade de Bronze (I)*. *Trabalhos de Arqueologia* 10: 101-113.
- Ruiz-Gálvez, M. L. y Galán, E. 2013: "A meal fit for a hero. On the origins of roasted meat, spits and the male ideal". En M. E. Aubet y P. Sureda (ed.): *Interacción social y comercio en la antesala del colonialismo*. Actas del Seminario Internacional celebrado en la Universidad Pompeu Fabra (Barcelona 2012). *Cuadernos de Arqueología Mediterránea* 21: 43-69.
- Said, E. 1978: *Orientalism. Western conceptions of the Orient*. Routledge and Kegan Paul. Londres.
- Salerno, V. 2012: "Pensar la Arqueología desde el Sur". *Complutum* 23 (2): 191-203.
- Sampson, E. E. 1988: "The debate on individualism. Indigenous psychologies of the individual and their role in personal and societal functioning". *American Psychologist* 43(1): 15-22.
- Samuelson, M. 2007: *Remembering the nation, dismembering women?: Stories of South African transition*. University of Kwazulu-Natal Press. Scottsville, South Africa.
- Sánchez Romero, M. y Aranda Jiménez, G. 2008: "Changing foodways: new strategies in food preparation, serving and consumption in the bronze age of Iberian Peninsula". En S. Montón Subías y M. Sánchez Romero (eds.): *Engendering social dynamics: The archaeology of maintenance activities*. British Archaeological Reports, International Series, 1862. Archaeopress. Oxford: 75-85.
- Schiffer, M. B. (ed.) 2000: *Social Theory in Archaeology*. University of Utah Press. Salt Lake City.

- Schnapp, J.; Shanks, M. y Tiewes, M. 2004: "Archaeology, Modernism, Modernity". *Modernism/modernity* 11 (1): 1-16.
- Schneider, W. H. 2011: "The Jardin d'Aclimatation, Zoos and Naturalization". En P. Blanchard, G. Boëtsch y N. J. Snoop (eds.): *Human zoos: the invention of the savage*. Musée du Quai Branly. Paris: 130-52.
- Service, E. 1971: *Cultural evolutionism. Theory in Practice*. Holt, Rinehart and Winston. Nueva York.
- Shanks, M. 1992: *Experiencing the Past. On the character of Archeology*. Routledge. Londres.
- Shanks, M. y Tilley, C.Y. 1992: *Re-constructing Archaeology: Theory and Practice*. Routledge. Londres.
- Shweder, R. y Bourne, E.J. 1982: "Does the concept of the person vary cross-culturally?" En A. J. Marsella y G. M. White (eds.): *Cultural conceptions of mental health and therapy*. Springer. Dordrecht: 97-137.
- Sökefeld, M. 1999: "Debating self, identity, and culture in Anthropology". *Current Anthropology* 40(4): 417-47.
- Solana, J. 2001: *El negre de Banyoles. La història d'una polèmica internacional*. Planeta. Barcelona.
- Sørensen, M. L. 1997: "Reading dress: the construction of social categories and identities in Bronze Age Europe". *Journal of European Archaeology* 5.1: 93-114.
- Spiro, M. E. 1993: "Is the western conception of the self 'peculiar' within the context of the world cultures?". *Ethos* 21(2): 107-53.
- Strathern, M. 1988: *The gender of the gift. Problems with women and problems with society in Melanesia*. University of California Press. Berkeley.
- Tarlow, S. 2000: "Emotion in Archaeology". *Current Anthropology* 41(5): 713-46.
- Thomas, J. 2004: *Archaeology and Modernity*. Routledge. Londres.
- Thuram, L. 2011: "Ota Benga". En P. Blanchard, G. Boëtsch y N. J. Snoop (eds.): *Human zoos. The invention of the Savage*. Musée du Quai Branly. Paris: 148-9.
- Tomalin, C. 2002: *Samuel Pepys: the unequalled self*. Viking. Londres.
- Treherne, P. 1995: "The warrior's beauty: the masculine body and self-identity in Bronze-Age Europe". *Journal of European Archaeology* 3,1: 105-44.
- Trigger, B. 1984: "Alternative archaeologies: nationalist, colonialist, imperialist". *Man. New Series* 19: 335-70.
- Tringham, R. 1991: "Households with faces: The challenge of gender in prehistoric architectural remains". En J. Gero y M. Conkey (eds.): *Engendering archaeology: women and prehistory*. Blackwell. Oxford: 93-131.
- Ucko, P. J. y Dimbleby, G. W. (eds.) 1969: *The Domestication and Exploitation of Plants and Animals*. Aldine. Chicago.
- Ucko, P. J.; Tringham, R. y Dimbleby, G. W. 1972: *Man, Settlement and Urbanism: Proceedings of a Meeting of the Research Seminar in Archaeology and Related Subjects Held at the Institute of Archaeology, London University*. Duckworth. Londres.
- Veyne, P. 1987: "L'individu atteint au coeur par la puissance publique". En P. Veyne, J.-P. Vernant, L. Dumont, P. Ricoeur, F. Dolto, F.J. Varela, G. Percheron: *Actas du Colloque de Royaumont, Sur l'individu*. 22-24 Octubre 1985. Édition du Seuil. Paris: 7-19.
- Voutsaki, S. 2010: "Agency and personhood at the onset of the Mycenaean period". *Archaeological Dialogues* 17(1): 65-92.
- Weintraub, K. 1993: *La formación de la individualidad. Autobiografía e Historia*. Megazul-Endymion. Madrid.
- Willis, D. 2010: "Introduction. The notion of Venus". En D. Willis (ed.): *Black Venus 2010. They called her "Hottentot"*. Temple Univ. Press. Philadelphia: 3-13.
- Yellen, J.E. 1977: *Archaeological approaches to the present. Models for reconstructing the past*. Academic Press. Nueva York.