

# CAPÍTULO I

## TRAS LOS PASOS DE UNA ARQUEOLOGÍA POSTCOLONIAL

*«L'attenzione post-coloniale per l'ambiguità coloniale è particolarmente rilevante, perché supera la divisione netta, ma artificiale, fra coloniale e indigeno e perché mette in rilievo la realtà complessa e spesso confusa di tali situazioni»*

P. VAN DOMMELEN, 2000, 307

Este trabajo es un estudio sobre la presencia fenicia en la costa oriental de la península Ibérica y sobre los procesos históricos generados a partir de su llegada. Dado que esta presencia se califica en la bibliografía arqueológica como *colonial* me interesa analizar este concepto, el contexto académico de su aparición y el modo en que ha llegado a instalarse en la disciplina arqueológica. Esto es así, fundamentalmente, porque hemos de interrelacionar el estudio de los fenómenos coloniales de la Antigüedad y los contemporáneos a través de análisis comparativos con el objetivo de «poner en diálogo varias formas de búsqueda e interpretación de situaciones coloniales» (Ruiz, 1997, 10). A continuación trataré el colonialismo en tanto que situación histórica y su relación con los estudios de la Antigüedad. En un primer apartado, esbozaré los conceptos acuñados para caracterizar estos procesos y los problemas de aplicación. La corriente crítica que se ha encargado de plantear una posición teórica alternativa será analizada en el segundo apartado con referencias al marco postprocesual al que se vincula.

### I.1. COLONIALISMO Y REPRESENTACIONES COLONIALISTAS

*Interpretaciones, discursos coloniales*

En el mundo occidental el colonialismo –como forma distintiva de la ideología imperialista– ocupa un lugar, sin duda, central (Said, 1996 y 2003) determinando las explicaciones sobre algunos procesos de interacción social y cultural en la Antigüedad, hasta tal punto que tales procesos se paralelizan indiscriminadamente con el colonialismo decimonónico no tanto por el empleo de terminología similar sino por el planteamiento de causas, desarrollos internos y consecuencias similares entre ambos (Rowlands, 1998). En otras palabras, las perspectivas y planteamientos de base de los arqueólogos ocupados de las situaciones coloniales han sido condicionadas por la ideología del fenómeno colonial desplegada por el colonialismo europeo moderno (Dietler, 1995; Shanks, 2001). Esta ideología puede ser rastreada hasta el s. xv, cuando la expansión colonial europea se produjo paralelamente al creciente desarrollo de los sistemas mundiales de intercambio y a la idea de raza, lo que produjo una concepción de relaciones económicas jerárquicas entre colonizadores y colonizados. Tal situación se vió consolidada y fortalecida con el surgimiento del imperialismo decimonónico y las ideas del evolucionismo social ligadas al darwinismo; de modo que en los ss. XIX y XX el colonialismo había desarrollado una ideología paternalista y basada en el deber civilizador del mundo occidental –colonizador– hacia el mundo no occidental –colonizado– a partir de un sistema de categorización ahistórica (Ashcroft *et al.*, 1998) (fig. 6).

A esta construcción conceptual se le ha aplicado el término de «discurso colonial», acuñado por Said (2003; ver también Dirks, 1992, nota 5) siguiendo la noción de discurso de Foucault. Según éste, «discurso» es el sistema de afirmaciones a partir del cual puede conocerse el mundo y a través del cual se le da sentido (Foucault, 1999).



Figura 6. Colonialismo, expansión europea y discurso colonial en funcionamiento: «El Hombre con su ingenio se ha hecho dueño de la Tierra» (extraído de *La Geografía en Láminas y Mapas, con el retrato y descripción de los Usos, Trages y Costumbres de todas las Naciones*, 1834).

De este modo, por discurso colonial Said señala el conjunto de signos y prácticas que organizan la existencia y la reproducción social en las relaciones coloniales; en definitiva es un instrumento de poder de especial relevancia en las relaciones entre colonizador y colonizado. Mediante el discurso colonial el colonizador no sólo representa el mundo en el que se desarrollan los procesos coloniales, sino que también representa a los mismos colonizados dándoles así un lugar en el mundo colonizado (Ashcroft *et al.*, 1998). Los estudios orientales constituyen un caso concreto de discurso colonial ya que, como señala el mismo Said en *Orientalismo*, «lo que le daba al mundo oriental su inteligibilidad e identidad no era el resultado de sus propios esfuerzos, sino más bien la compleja serie de manipulaciones inteligentes que permitían a Occidente caracterizar a Oriente» (Said, 2003, 69). Por ello, es imposible discutir la identidad o la cultura de las sociedades sin reconocer ni tener en cuenta, al mismo tiempo, el poder detentado por instituciones culturales y sistemas ideológicos que aceptan unas formas de cultura, de identidad o de organización social y niegan la validez de otras.

De este modo, el discurso colonial implica una representación uniforme del otro –ante todo es una representación occidental– y la imposición de un orden simbólico coherente. Por ejemplo, el discurso colonial contemporáneo, y con él ciertas lecturas del pasado, ha presentado la adopción de la escritura como una señal civilizadora frente a otras prácticas de comunicación como la escultura, la pintura, la cerámica o la comunicación oral, todas ellas expresiones culturales eficaces transmitiendo mensajes, especialmente en grupos reducidos, porque las dimensiones funcionales y simbólicas de la cultura material están estrechamente interrelacionadas (Hodder, 1982). Otro ejemplo, extraordinariamente significativo, lo constituye el siguiente fragmento de una carta escrita en 1847 por el mariscal Bugeaud acerca de la educación de la juventud indígena musulmana en la provincia de Constantina (Argelia): «*Comme vous, (dirigiéndose al general Bedeau al respecto del restablecimiento de la educación pública entre los musulmanes) je suis parfaitement convaincu que favoriser et diriger l'éducation de la jeunesse musulmane, c'est nous emparer de l'un des leviers les plus puissants pour agir en notre faveur sur des populations que nous sommes appelés à gouverner.*» (Durand-Evrard y Martini, 2003, 115). En estas líneas Bugeaud, a la sazón gobernador de Argelia, expresa el interés del colonizador por imponer una visión occidental del no-occidental a través de instrumentos tan poderosos como los educativos que, al fin y al cabo, acaban instalando el discurso colonial entre la población.



Figura 7. Discurso colonial. Preparativos de la visita oficial del Gobernador General Chataigneau a Sétif (Argelia) el 14 de abril de 1946, que tenía por objetivo remarcar la unidad de los franceses de cualquier origen en el país (extraído de Durand-Evrard y Martini, 2003).

En todo discurso colonial la existencia del otro es fundamental para situarse uno mismo, por lo que se procede a su construcción mediante un proceso dialéctico entre el Yo-colonizador y el Otro-colonizado en el que la identidad del primero es inseparable de la alteridad del segundo. En la base de tales construcciones está la capacidad para dar nombres a las cosas y, en consecuencia, crear construcciones sociales o «falsos modelos de la realidad» (Wolf, 1987, 19) como naciones, culturas, o sociedades homogéneas, todos con límites definidos por unas identidades estables y esenciales (Jones, 1997; Shanks, 2001) (fig. 7). En el caso concreto que ofrece el discurso colonial, la referencia del ‘otro’ crea una estructura binaria que se mantiene mediante los conceptos básicos y esenciales de colonizador y colonizado. Pero el binarismo<sup>2</sup> construido por el discurso colonial es más amplio, pues un concepto determinado (civilización, salvaje, evolución, primitivo, bárbaro, subdesarrollado, arcaico, tradicional, exótico) sólo puede existir si se considera su opuesto (Ashcroft *et al.*, 1998, 183). El problema fundamental es que tal visión suprime las situaciones intermedias entre los dos conceptos opuestos, tomados como bloques categóricamente homogéneos, y suscita el problema de situar –consciente o inconscientemente– uno de los términos en una posición de superioridad respecto al otro, posición que confirma la dominación inherente a los conceptos binarios. Los estudios sociológicos que se han ocupado de este campo señalan que cualquier concepto, actividad o estado que no se corresponda con ninguno de los dos términos opuestos de un sistema binario es susceptible de represión: por ejemplo la situación del joven en el sistema binario adulto/niño; o el matiz de los tonos grises entre el blanco y el negro.

En suma, la construcción de sistemas binarios en las situaciones coloniales es esencial para mantenerlas, pues establece significados ideológicos y de dominación inherentes al sistema colonial; de ahí el importante papel que desempeña el binarismo en las epistemologías eurocéntricas y en las ideologías coloniales y, en consecuencia, en los estudios arqueológicos difusiónistas. Además, establece las normas de lo que es correcto a partir de los pa-

2. El binarismo fue desarrollado, en origen, por De Saussure en el campo de la lingüística estructural y defendía la articulación del lenguaje a partir de la utilización implícita de reglas ocultas. El binarismo, desde este punto de vista, indica que los signos escritos significan algo no por su referencia a los objetos sino por su relación –de oposición en muchos casos– con otros signos.

rámetros occidentales para definir, a su vez, lo que no es occidental como inferior, diferente y/o subordinado, pues no debemos perder de vista que ese otro fue conquistado, explotado o coaccionado. En consecuencia, se caracteriza al 'otro' porque el modo en el que la gente es percibida regula el modo en que es tratada mediante prejuicios que enfatizan las diferencias, especialmente las físicas.

Así, en toda situación colonial, el dominio por parte del colonizador no sólo se ejerce mediante la fuerza y la superioridad militar, política o económica sino que el papel de la cultura es importante en tanto que construye y transforma sociedades tradicionales a través de las tecnologías culturales colonizadoras de conquista y control (Said, 1996) para crear nuevas categorías de oposición entre colonizadores y colonizados, europeos y los otros –asiáticos, africanos–, moderno y tradicional, masculino y femenino... (Dirks, 1992, 3). Todos estos términos reflejan no sólo el planteamiento de diferencias culturales sino también geográficas –Este y Oeste, europeos y no europeos. De este modo la división geográfica establecida es indisoluble de la diferencia cultural, ligada a las representaciones colonialistas a través del discurso colonial: *«marking land and marking bodies were related activities; [...] bodies themselves became markers of foreign lands. Before places and peoples could be colonized, they had to be marked as 'foreign', as 'other', as 'colonizable'. If geography and identity seem always to have been closely related, the age of discovery charted out new possibilities for this relationship»* (ibidem, 6).

Ahora bien, como se ha remarcado explícitamente, la relación entre cultura y colonialismo a través del discurso colonial no significa la eliminación de la violencia de la situación colonial, pues la intervención e influencia cultural se considera, antes bien, como una extensión de la dominación bajo otras formas (ibidem, 5).

### *Conceptos y problemas de aplicación en Arqueología*

En Arqueología las ideologías están implícitas en todos los conceptos, ideas, interpretaciones e incluso en la 'inocente' presentación de los datos de los estudios arqueológicos, haciendo de las actitudes pretendidamente objetivas sólo eso: meras pretensiones (Johnson, 2000, 21; Trigger, 1992, 375). Hay que deshechar la idea de que la Arqueología es apolítica y únicamente tiene interés por el pasado (Shanks y Tilley, 1992, 263) ya que tanto el marco teórico como las clasificaciones tipológicas o las interpretaciones adquieren su sentido en un contexto determinado –social, político, económico, académico– y, en un momento dado, están en la base de la asunción de una serie de presupuestos y concepciones en cualquier situación histórica: «Los objetos no pueden contarnos nada acerca del pasado porque el pasado no existe. No podemos tocar el pasado, verlo o sentirlo; ha muerto y desaparecido. *Nuestros amados objetos pertenecen en realidad al presente*. Existen en el ahora y aquí [...], *el pasado existe únicamente en las cosas que decimos sobre el mismo*» (Johnson, 2000, 29; cursivas en el original). El mismo pasado también se produce por individuos con objetivos –implícitos, explícitos, conscientes o inconscientes– y para determinados receptores o consumidores de ese pasado. En consecuencia, dado que pasado y presente están interrelacionados, también lo están los conceptos y significados del aquél con los objetos de nuestros estudios arqueológicos, puesto que se ilustran, se constituyen y se dan sentido unos a otros (Shanks y Tilley, 1992, 256; Kristiansen y Rowlands, 1998, 4).

El hecho de que los estudios de Arqueología hayan considerado como coloniales situaciones tan dispares como la expansión griega o fenicia, o imperialistas las actitudes de romanos o cartagineses en sus actividades de conquista, está en relación con el contexto político de ciertos países europeos occidentales y con el paralelo desarrollo de las disciplinas académicas, como la Arqueología. Así, a la implicación de países europeos occidentales en un proceso expansivo de dominación política y socioeconómica –principalmente en África y Europa durante el s. xix– se aplicó la etiqueta colonial precisamente por su semejanza con ciertas situaciones de la Antigüedad, como las fundaciones griegas de ultramar, creando analogías terminológicas que respondían a un error de traducción arrastrado desde el s. xvi, como ha explicado recientemente de Angelis: la traducción del término griego *apoikía* ('fuera de casa') por el latino *colonia*, implicó una misma, o parecida, consideración para situaciones diversas hasta nuestros días (de Angelis, 1998, 539). También ayudó a la fijación de estas analogías la idea de continuidad cultural ininterrumpida entre las potentes naciones europeas imperialistas y la cultura clásica a través de un aparato intelectual poderosísimo (Said, 1996; van Dommelen, 1997, 306). Pero la razón ulterior de que estas concepciones del colonialismo hayan prevalecido en la bibliografía arqueológica reside en la poca atención prestada por la investigación a las dinámicas coloniales –antiguas y modernas– y a los estudios antropológicos. La Antropología, en cambio, sí se ha ocupado de estas cuestiones abiertamente (Wolf, 1987; Thomas, 1994) ya que la disciplina etnográfica y los procesos colonizadores occidentales se han desarrollado paralelamente hasta el punto de que en los últimos años ha surgido una corriente crítica que ha llevado a plantear su necesaria «descolonización» (Pels, 1997). En consecuencia, el resultado en el campo arqueológico es la falta, hasta la década de los años noventa, de una Ar-

queología de las situaciones coloniales que no sólo asuma y supere las cargas ideológicas derivadas del discurso colonial, sino que construya un cuerpo teórico desde otros puntos de vista.

Ahora bien, hasta ahora no he expresado qué es el *colonialismo*. El colonialismo no constituye una esencia política, social, cultural o material transhistórica. Si aceptamos la existencia de colonialismos diferentes y heterogéneos a lo largo de la historia; si consideramos las situaciones coloniales como fenómenos plurales y cambiantes, no reducibles a un mismo patrón de estudio tal y como muestran numerosos trabajos (Wolf, 1987; Stoler, 1989; Comaroff, 1989, 681; Thomas, 1991, 36; Dirks, 1992; Dietler, 1995, 91; Ruiz, 1997; Rowlands, 1998, 327; Stein, 2005, 25), entonces el término colonialismo puede ser aceptado en nuestros estudios arqueológicos en tanto en cuanto contempla procesos específicos cuya forma y sustancia se configuran en cada contexto (Comaroff, 1989, 681). No obstante, el colonialismo como concepto comparativo útil en Arqueología no pretende paralelizar simple e indiscriminadamente los fenómenos de la Antigüedad con los modernos. Aunque éstos ayudan, y mucho, a construir un marco teórico crítico basado en las aportaciones de las Ciencias Sociales el método comparativo pretende, más bien, ayudar a entender las estructuras de los encuentros y el surgimiento o transformación de formas culturales. El comparativismo que ofrecen evita, principalmente, caer en lecturas etnocéntricas y reduccionistas (Miller *et al.*, 1989, 3) que en algunos casos no pueden ser calificadas más que como neocolonialistas.

En Arqueología el término colonialismo es usado, sobre todo, por los arqueólogos anglosajones para señalar el proceso de desplazamiento de una parte de población desde un lugar determinado a otro, que puede estar alejado o no de su lugar de origen, y las relaciones –socioeconómicas, culturales, otras– de explotación y dominación que resultan de ello (Rowlands, 1998, 328). En la bibliografía española, francesa o italiana se ha perpetuado, en cambio, el uso del término *colonización* porque denotaría menor carga política derivada de los fenómenos contemporáneos. Sin embargo, algunos investigadores (Ruiz Mata, 2001) han planteado críticas al uso del concepto colonización proponiendo su sustitución por los de *aculturación/interacción* porque se trata de un proceso histórico en el cual dos sociedades en igualdad de condiciones –fenicios e indígenas– entran en contacto. Personalmente, considero que tal propuesta debería tener en cuenta lo que entiende por el término aculturación para no caer, precisamente, en lo que pretende evitar ya que un concepto restringido de aculturación implica la transferencia unidireccional de influencias culturales, un mero *aprendizaje* por parte de los grupos indígenas. La aculturación no implica un recorrido lineal, abstracto o mecánico entre grupos homogéneos; al contrario, sólo se alcanza a entender toda su dimensión si se consideran los grupos sociales inmersos en estos procesos como heterogéneos que, al interactuar del modo que sea y donde fuera, dan como resultado otras entidades distintas, en diversos grados, a cualquiera de las de origen. Pero estas cuestiones serán tratadas con detalle más abajo.

Este trabajo se vincula a recientes propuestas que, siendo conscientes de la variedad y complejidad de las situaciones coloniales, señalan su importancia como conceptos comparativos con elevado potencial de aplicación en Arqueología (Rowlands, 1998, 328; van Dommelen, 2002). En consecuencia aplicando estas cuestiones a la expansión fenicia se acepta la complejidad de un proceso que pudo tener muchas facetas y no sólo las pretendidas ideales relaciones entre indígenas y fenicios; ante todo quiero expresar el desarrollo de fuerzas diferentes en procesos de contacto con una dimensión cultural. Además, el uso abierto y claro del concepto colonialismo en Arqueología (Gosden, 1997; Frankenstein, 1997; van Dommelen, 1998; Rowlands, 1998; Lyons y Papadopoulos, 2002, 12) se basa en la asunción de dos aspectos básicos: por un lado, ya lo he señalado, es un fenómeno que se refiere a la presencia de grupos foráneos en un zona a cierta distancia de su lugar de origen; por otra parte, en este proceso es esencial la constatación de relaciones complejas y variadas entre los grupos implicados, destacando los fenómenos culturales junto a las desigualdades socioeconómicas, aunque éstas no siempre se dan.

Mediante la expresión *situaciones coloniales* se pretende, además, describir la enorme variabilidad de estas relaciones determinadas, en última instancia, por las diversas respuestas de unos y otros (Thomas, 1991, 205; Prochaska, 1990, 9). Así, «*colonialism should first and foremost be conceived in terms of a number of specific colonial situations which share a set of interrelationships. These are furthermore non static*» (van Dommelen, 1998, 34). Para Prochaska, además, es conveniente ver sociedades plurales en todas las situaciones coloniales, acentuando el enfoque en los grupos intermedios.

La heterogeneidad de las situaciones coloniales en época moderna y contemporánea se manifiesta, por ejemplo, en la distinción entre «*settler colonialism*» y «*commercial colonialism*» (Prochaska, 1990, 7), que engloban realidades tan diferentes como la instalación de una población numerosa en una zona determinada que transforma la tierra intensamente con ejercicio de la violencia, o la presencia comercial circunscrita a pequeños puntos de intercambio que mantienen relaciones económicas –no asimétricas– con la población indígena. Recientes estudios sobre fenómenos coloniales modernos otorgan poca importancia a la existencia de establecimientos creados por los colonizadores para su residencia, lo que conocemos con el término *colonia* (van Dommelen, 1998, 16). Esta

cuestión es relevante para la conceptualización del área de que es objeto este trabajo en el contexto de la expansión fenicia. Con todo, el concepto de "encuentros coloniales" es más adecuado que el de colonialismo porque no presupone de inicio desigualdades en las relaciones de poder entre colonizadores y colonizados ya que, por un lado, éstas no son inherentes al contacto y, por otro, las dinámicas afectan también a los vínculos de los colonos/comerciantes con la metrópoli y con los indígenas (Stein, 2005, 23; Prochaska, 1990, 9).

Para acabar con estas consideraciones preliminares no se puede pasar por alto el término imperialismo, utilizado para describir ciertas actividades expansionistas en la Antigüedad, como la de asirios, cartagineses o, sobre todo, romanos (cf. entre otros Frankenstein, 1979; Garnsey y Whittaker, 1978; López Castro, 1994). Con ello se resalta el sometimiento económico o político de un grupo respecto a otro foráneo, de características a menudo estatales y sin asentamientos estables desde donde controlar el territorio (ver referencias en López Castro, 1994, 73). Ahora bien, puesto que tales descripciones se diferencian muy poco del concepto de colonialismo, en consecuencia el imperialismo debe ser considerado como un caso específico de colonialismo aplicable a los ss. XIX y XX y en el que ocupa un lugar relevante la expansión capitalista y una ideología política (Wolf, 1987; Thomas, 1994, 9); por ello, no debe ser aplicado a otras realidades históricas como la expansión cartaginesa o romana (van Dommelen, 1998, 16).

¿Cómo se han aplicado estas nociones a los estudios sobre la Antigüedad? El final del colonialismo como periodo histórico a través del proceso de descolonización no significa el fin de las actitudes y concepciones colonialistas, y ello es evidente en esferas como las relaciones internacionales, el ámbito político, social, económico o académico. En la disciplina arqueológica, numerosos son los investigadores que han sido influenciados, de manera consciente o inconsciente, por estos procesos, manteniendo algunos incluso hoy en día los discursos y lugares comunes (cf. para un rápido repaso van Dommelen, 1998, 23 y ss.; de Angelis, 1998) en las interpretaciones del material. La cuestión ha sido tratada en profundidad por van Dommelen, quien ha remarcado el punto de vista colonialista que se desprende de muchos de ellos a partir de tres aspectos.

En primer lugar se producen representaciones colonialistas que derivan, ya lo he señalado, del importante peso del colonialismo europeo. Por un lado, el comparativismo desmedido que se hizo en los estudios arqueológicos e históricos del s. XIX entre los procesos colonizadores occidentales, sobre todo de Inglaterra y Francia, y las situaciones coloniales de la Antigüedad, dando forma a un concepto colonialista que superaba, incluso, los mismos procesos de descolonización acaecidos a partir de mediados del s. XX (van Dommelen, 1998, 19). También pesan los conceptos de civilización y prosperidad (la *mission civilisatrice*, o el deber por parte de las potencias coloniales de llevar los beneficios de la civilización occidental a todo el planeta) en estrecha relación con concepciones evolucionistas pues, a los ojos de los colonizadores, se mejoraban las condiciones socioeconómicas de los ámbitos colonizados, por lo que debería haber sucedido del mismo modo en la Antigüedad.

Tales cuestiones no son irrelevantes pues el binarismo desarrollado por el discurso colonial presenta una concepción de las culturas esencialista. En el caso peninsular, por ejemplo, se buscan las esencias ibéricas, fenicias, griegas o romanas que surgen a través de procesos de 'iberización', 'fenicización', 'helenización' o 'romanización'. Además se potencia una geografía de la diferencia colonialista explicitada en las relaciones centro-periferia derivadas de la teoría de los sistemas mundiales de Wallerstein (1974). Ésta, básicamente, se basa en la idea del dominio del centro sobre la periferia a través de relaciones asimétricas de poder, convirtiendo ésta última en un área económicamente dependiente de la primera porque la economía política queda estructurada por la interacción a larga distancia. Las aplicaciones de estos esquemas a encuentros coloniales no occidentales y precapitalistas matizaron algunas perspectivas, sobre todo el rechazo al dominio del centro, la crítica del intercambio asimétrico o que los grupos en las periferias fueran totalmente pasivos a los desarrollos exteriores (cf. Frankenstein y Rowlands, 1978; Frankenstein 1979 y 1997; Rowlands, 1987; Brun, 1987 y 1995; Champion, 1989; Ruiz Rodríguez y Molinos, 1993; Kristiansen, 2001); pero precisamente por estas críticas, los sistemas mundiales pierden su valor como construcciones analíticas. En mi trabajo rechazo explícitamente el modelo teórico de los sistemas mundiales porque es económicamente determinista al asumir *a priori* que la dinámica externa es el elemento estructurante más importante en la interacción y que es la causa principal del motor del cambio socioeconómico en los grupos periféricos. Además, reduce los grupos locales a meros espectadores de su propio cambio expuestos sin más a la expansión comercial y/o militar del centro. Prefiero adoptar otros esquemas que partan de una mayor autonomía de las culturas locales, que acentúen la agencia de los grupos indígenas y otorguen un papel importante a la economía política local de modo que se entienda el cambio social en relación con las dinámicas internas (Arafat y Morgan, 1994; Dietler, 1995; Stein, 1999 y 2005; Given, 2004; Gosden, 2004, 17).

El segundo fundamento de la perspectiva arqueológica colonialista viene definido por la noción dualista derivada, paradójicamente, de una reacción crítica a los puntos de vista colonialistas. En efecto, en los años 70 y 80

algunos investigadores reclamaron la atención a los sectores sociales sometidos al dominio colonial. Por ejemplo, Bénabou analizó los procesos de *resistencia* –militar, política o psicológica– de los indígenas del norte de África durante la dominación romana como un reflejo de los procesos descolonizadores contemporáneos (citado por van Dommelen, 1998, 20). En los estudios sobre el colonialismo en la Antigüedad se confrontaba el colonizador al colonizado con dos consecuencias: por un lado las concepciones dualistas, o dos entidades sociales y culturales diferentes, y, por otro, el presupuesto de que ambos grupos estaban formados por entidades homogéneas e inmutables a lo largo del tiempo (Pels, 1997; van Dommelen, 1998, 21). Con ello se reduce el colonialismo a una confrontación de civilizadores (asimilados a los colonizadores) contra receptores (asimilados a los colonizados), consecuencia de una simplificación de la dinámica social en las situaciones coloniales. Las críticas a estas ideas se vinculan a los estudios críticos de la teoría cultural y colonial y a las corrientes postprocesuales y postmodernas.

## I.2. TEORÍA POSTCOLONIAL Y ARQUEOLOGÍA

### *Tras el colonialismo: Ciencias Sociales, Literatura y descolonización*

El concepto postcolonial se inscribe en una corriente de pensamiento que remite a los nuevos planteamientos surgidos en la segunda mitad del s. xx, a raíz de los procesos de descolonización de los territorios ocupados por los países europeos. No en vano se ha señalado que «*after colonialism comes the postmodern; the latter cannot be understood except as postcolonial*» (Pels, 1997, 177).

Los llamados estudios postcoloniales se desarrollaron básicamente a partir de los años 80 desde campos diversos como la Antropología, la Historia, la Literatura, las Ciencias Políticas o la Sociología (Dirks, 1992, 12; Williams y Chrisman, 1994; Ashcroft *et al.*, 1998). El precedente de esta corriente es la publicación en 1978 de *Orientalism*, el estudio de Said en el que se pone de manifiesto la necesidad de analizar críticamente la creación de productos culturales occidentales que han pretendido entender Oriente y hablar en lugar de Oriente. Las más agudas visiones postcoloniales derivan de los planteamientos teóricos de otros pensadores como Foucault y Derrida y se han formulado por parte de investigadores comprometidos con la realidad del mundo colonizado –y neocolonizado–, entre los que destacan Bhabha, Spivak o el mismo Said.

El prefijo post añadido al término colonialismo no sólo tiene un significado cronológico en cuanto que indica el surgimiento de estas perspectivas a partir de la descolonización, sino que también tiene un significado conceptual, pues expresa *otra* forma de ver las prácticas coloniales (van Dommelen, 1998, 25; Comaroff, 1989; Ashcroft *et al.*, 1998, 187). La «condición postcolonial» busca el preciso enfoque a las dislocaciones y transtornos del colonialismo como es la imposición de *una* visión del encuentro colonial, por supuesto la occidental, y pretende deconstruir todo tipo de estructuras de poder establecidas por Occidente. En suma, pone el acento en el hecho de que el colonialismo no es una construcción metahistórica única sino que es un conjunto rico de fenómenos específicos, heterogéneos e históricamente diversos (Dirks, 1992, 12). En definitiva, vivir en un mundo postcolonial es vivir *después* del colonialismo pero nunca *sin* el colonialismo, puesto que éste continúa existiendo en diversos modos que, por el momento, apenas alcanzamos a reconocer bajo formas de explotación económica (ibidem, 23).

Ya he señalado en el apartado anterior que la disciplina arqueológica no ha desarrollado ningún cuerpo teórico para afrontar las situaciones coloniales. En cambio, no ha ocurrido lo mismo con la Antropología cuyo campo de estudio ha estado ligado, indissociablemente, a los fenómenos coloniales modernos y a sus estructuras de poder. Poder colonial y Antropología han formado parte de la misma formación social (Pels, 1997, 177) hasta el punto de que la Antropología ha sido calificada como «la doncella del colonialismo» en palabras de Lévi-Strauss (citado por Said, 1996, 245). Por ello, es interesante conocer la influencia que los planteamientos postcoloniales han tenido en la Antropología, al contar con una historia propia de conciencia crítica (Pels, 1997, 166) para la que también se reclama una necesaria descolonización que conlleve la disolución de las diferencias expresadas tradicionalmente entre 'nosotros' y 'los otros' (Gledhill, 2000, 381). En consecuencia, al igual que sucede con la disciplina arqueológica, la corriente de pensamiento antropológico requiere ser contextualizada en función de los momentos históricos específicos en los que se desarrolló la expansión colonial (ibidem, 116 y 117).

Así, en los últimos años se han elaborado perspectivas teóricas para abordar la Antropología del colonialismo mediante la superación de concepciones colonialistas. Durante un tiempo la Antropología buscaba, como objeto de estudio, el «primitivo prístino», evidenciando una falta de atención a los más de cuatro siglos de procesos coloniales mundiales, como si colonizador y colonizado fueran entidades con historias diferentes. Antes bien, Wolf se encargó de criticar una visión eurocéntrica de la historia reclamando la «historia de la gente sin historia» (Wolf,

1987) y, acorde con las inquietudes postcoloniales, defendió la capacidad de las personas para actuar sobre su historia, sean quienes sean esas personas y sin importar el lugar que ocupen en el planeta.

Otro de los logros más relevantes de la renovación antropológica e histórica acerca del proceso colonial ha sido la deconstrucción<sup>3</sup> de la idea del colonizador como una fuerza abstracta, «as a structure imposed on local practice» (Stoler, 1989, 135), es decir, como bloque homogéneo, estable y sin contradicciones (Cooper y Stoler, 1989 y 1997; Comaroff, 1989). Stoler defiende una Antropología del colonialismo en la cual se reconozca la creación del colonizado como un producto del encuentro colonial y en la que se muestre que las culturas coloniales nunca fueron traslaciones exactas de la sociedad europea; son, en cambio, construcciones culturales únicas. En consecuencia, las situaciones coloniales deben considerarse como un contexto específico donde los rasgos culturales adquieren significados diferentes respecto a otros sitios (Pels, 1997, 167).

La comunidad colonizadora, lejos de constituir un bloque homogéneo, está formada por personas de diversa extracción social que generan conflictos de intereses y tensiones, y se ha acuñado incluso el término de «*imagined communities*» (Stoler, 1989, 137) para describirla. Aunque en los contextos coloniales las diferencias polarizan la sociedad colonial en dos grupos –el binarismo de nuevo–, tales divisiones no son fáciles de dibujar. Y puesto que toda situación intermedia en el sistema binario existe, deben identificarse los signos de ambivalencia, o ejemplos de situaciones sociales intermedias. Por ejemplo, la complejidad social se refleja en las preocupaciones por la regulación y legislación de la ambigüedad racial que provocaba la existencia de mestizos, criollos, *pieds noirs*, *évolués* y otros, porque, sin duda, cuestionaban y amenazaban la pureza racial (Cooper y Stoler, 1989; Prochaska, 1990; van Dommelen, 2002). Otro caso en Sumatra oriental demuestra que la identificación de la población europea con los colonizadores no es cierta y que el concepto 'europeo' está construido y depende del contexto colonial (Stoler, 1989). Otros ejemplos de las diferencias internas entre colonizadores y colonizados y la heterogeneidad de intereses en la empresa colonial lo muestran Wolf al describir los grupos coloniales en la América hispana (Wolf, 1987, 183), o los Comaroff exponiendo las luchas y conflictos de intereses que se dieron entre ingleses, holandeses y misioneros en la Sudáfrica del s. xix (Comaroff y Comaroff, 1989 y 1997).

Los análisis desde las perspectivas postcoloniales surgen, así, como rechazo a la lectura que ve las sociedades o las culturas como estructuras autónomas. Se abren nuevas vías para analizar las relaciones, los encuentros, las luchas sociales internas, o los fenómenos colonialistas e imperialistas (Wolf, 1987, 22). De esta manera, Said o Bhabha entre otros, han puesto en tela de juicio algunos conceptos de los estudios culturales. El primero ha señalado que las identidades culturales no deben tomarse como esencializaciones sino como conjuntos contrapuntísticos, en el sentido de que «ninguna entidad puede existir en sí misma y sin un juego de términos opuestos, negaciones y oposiciones» como son por ejemplo las de griegos/bárbaros, europeos/africanos o europeos/orientales (Said, 1996, 102). Por ello, «si desde el principio reconocemos la existencia de historias masivamente entrecruzadas y complejas pero no por eso menos superpuestas e interconectadas –de mujeres, de occidentales, de blancos, de estados nacionales y de culturas– no existiría una razón particular para conferir a cada una de ellas un estatuto ideal y esencialmente separado» (ibidem, 74). Y el segundo ha descrito desde el punto de vista teórico procesos característicos en las situaciones coloniales para llegar a una mejor comprensión de la realidad colonial (Bhabha, 1994). Bhabha argumenta que, en contra de la lectura binarista que establece el discurso colonial, nunca unos conceptos son opuestos respecto a otros por lo que defiende un lugar para la ambivalencia. Aunque éste es un término desarrollado en el psicoanálisis para expresar el deseo y el rechazo simultáneos a algo, ha sido aplicado al discurso teórico colonial para señalar la extrema complejidad de la relación entre colonizador y colonizado. La ambivalencia pone el acento en la fluctuación de las personas entre ambas categorías –atención, entiéndase *entre* como disposición intermedia, no como disyuntiva de una u otra– por lo que es esencial la superación de una clara y simple distinción entre colonizador y colonizado y comenzar a estudiar situaciones intermedias.

La experiencia colonial moderna y contemporánea proporciona un ejemplo de la situación ambivalente de los colonos trasladados a las áreas en las que los europeos aniquilaron o marginaron a los indígenas para acabar convirtiéndose en una población mayoritaria no indígena. La ambivalencia de tales situaciones reside en el hecho de que los colonos se ven desplazados de su lugar de origen y tiene dificultades para construir su propia identidad; fre-

3. La deconstrucción es uno de los métodos principales del postmodernismo y se lleva a cabo al revelar las contradicciones de un texto así como los propósitos conscientes o inconscientes del propio autor. La finalidad de la deconstrucción no es ofrecer una versión mejorada del texto, ni una visión verdadera, sino poner de manifiesto las contradicciones, sesgos y puntos débiles del trabajo por lo que, en sus aspectos más extremos, la deconstrucción puede llegar a presentar todo conocimiento empírico, social, político o religioso como sesgado (Rosenau y Yates, citados en vanPool y vanPool, 1999, 38; Johnson, 2000, 211 y ss.).

cientemente se sitúan en una posición de inferioridad respecto al poder colonial ya que son agentes de ese poder pero, a la vez, indígenas en tanto en cuanto son nacidos en lugares donde se habían instalado sus progenitores desplazados: son al mismo tiempo colonizadores y colonizados, y construyen una cultura que ya no es la de la metrópoli ni la de los nativos porque toma préstamos de ambas. En cambio, situaciones diferentes se produjeron en las zonas en que los europeos constituyeron colonias de ocupación, a modo de un poder exterior para administrarlo y donde los indígenas, en su mayor parte, pervivieron (Ashcroft *et al.*, 1998). Ello sólo es una muestra de la complejidad de las situaciones coloniales porque cuando el colonizador busca que el colonizado reproduzca sus hábitos y valores, puesto que se supone sumiso para acatarlos y adoptarlos, entonces se hace evidente la ambivalencia de la situación colonial: surgen sujetos con relaciones fluctuantes entre la imitación, el mimetismo –«*mimicry*»– y la parodia –«*mockery*»– pero nunca se reproducen de modo exacto los rasgos coloniales. De este modo, la relación del discurso colonial con las culturas colonizadas es ambivalente, está obligado a serlo porque no consigue réplicas exactas de los colonizadores y, dada esta ambivalencia, se ve disminuido su carácter monolítico y su poder.

En la teoría postcolonial se emplea el término *mimicry* para describir la relación ambivalente entre colonizador y colonizado y que lleva a la insurgencia del último, pues se reproduce como «*almost the same, but not quite*» –casi el mismo, pero no lo bastante– (Bhabha, 1994, 86). En otras palabras, la imitación es a la vez una amenaza de la autoridad, pues se pone en evidencia la limitación de su poder en el discurso colonial. Sin embargo, el rasgo inherente a la imitación no es su resistencia sino el modo en que continuamente sugiere una identidad o práctica *igual pero no lo suficiente* a la del colonizador. De tal identidad del sujeto colonial se deriva el hecho de que la cultura colonial es potencialmente insurgente y desestabilizadora para el propio discurso colonial, creando un área de incertidumbre cultural y política en la estructura de la dominación (Ashcroft *et al.*, 1998, 142); la misión civilizadora se ve, de este modo, amenazada porque el sujeto colonial se presenta como parcial, en el sentido de incompleto (Bhabha, 1994, 86) e irrumpen en la autoridad del discurso colonial (fig. 8).

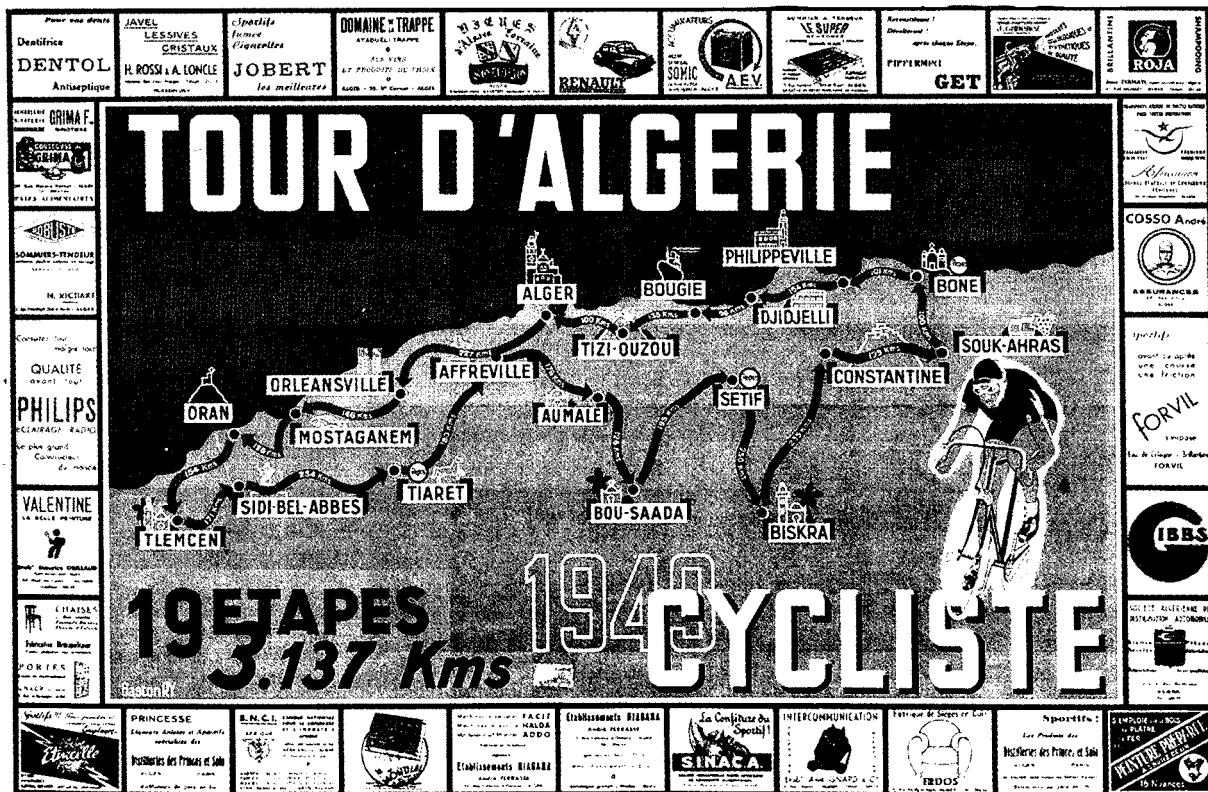


Figura 8. *Tour d'Algérie cycliste* de 1949 (extraído de Durand-Evrard y Martini, 2003). Las esencias francesas, como el *Tour*, se trasladan a las colonias creando situaciones ambivalentes que son, en muchos casos, «*almost the same, but not quite*».

En consecuencia, en la ambivalencia del discurso colonial están implicados tanto los colonizadores como los colonizados, generando procesos definidos mediante el concepto de hibridación, *«hybridisation»*. Por hibridación Bhabha entiende la creación de nuevas formas transculturales en las situaciones coloniales que pueden adquirir aspectos variados: en el campo de la cultura –*cultura como una estructura híbrida!*–, de la política, de la sociedad, de la lingüística, etc. Todas las características del discurso colonial, en tanto que es ambivalente, pueden hibridarse ya que las situaciones coloniales generan nuevas categorías tras el contacto e interacción que no pueden reducirse a los grupos de los colonizadores o de los indígenas. Y además, dado que las relaciones entre colonizador y colonizado son extremadamente variadas se produce la interdependencia entre ambos grupos, lo que lleva a la construcción mutua de sus subjetividades y percepciones en/de la situación colonial (Cooper y Stoler, 1989; Ashcroft *et al.*, 1998, 118).

Bhabha identifica un espacio denominado *Tercer Espacio de Enunciación* caracterizado por su ambivalencia y en el que emergen las identidades culturales que se crean en el contexto colonial. Este espacio permite superar el concepto de la diversidad cultural y el multiculturalismo a favor de la hibridación que expresa la diferencia cultural, y que desemboca en la ambigüedad que, en definitiva, es el análisis de las contradicciones entre las representaciones estereotipadas y la realidad social. Desde este punto de vista, la diversidad cultural es un término que resulta insuficiente pues expresa sistemas diversos de comportamiento, actitudes y valores; en cambio, la diferencia cultural muestra que la autoridad cultural no reside en series de objetos determinados sino en el proceso mediante el cual esos objetos son conocidos a través de las referencias que permiten ordenarlos. La diferencia cultural nunca es simple ni estática sino ambivalente, cambiante y abierta a muchas interpretaciones: en definitiva, es el espacio de la hibridación (Bhabha, 1994, 36). Y dado que este tercer espacio, el de la identidad cultural ambivalente, contiene las identidades y los significantes culturales, se revela insostenible la originalidad o ‘pureza’ de las culturas: *«claims to inherent originality or purity of cultures are untenable, even before were resort to empirical historical instances that demonstrate their hybridity»*. Es la misma tesis de fondo que la defendida por otros teóricos y pensadores postcoloniales como Said o Wolf, como ya hemos visto.

La hibridación, en los escritos de Bhabha, es indisoluble del concepto *liminality*. En psicología se emplea este término para identificar el umbral entre lo sensato y lo subliminal, definiendo un área intermedia que se distingue del término *límite* pero al que está estrechamente asociada (Ashcroft *et al.*, 1998, 130). Según Bhabha, lo límnar expresa el lugar en el que el cambio cultural puede ocurrir y se enmarca, en cierto modo, en aquel tercer espacio ambivalente e híbrido para superar los conceptos binarios; por ello, el concepto ‘líminal’ permite prevenir la polarización de las identidades caracterizadas con etiquetas arbitrarias (Bhabha, 1994, 4). En suma, las identidades culturales no pueden adscribirse a rasgos preestablecidos, ahistóricos, que definan la etnicidad; el colonizador y el colonizado ya no pueden verse como entidades separadas definidas independientemente la una de la otra, sino que en su lugar propone que las identidades culturales están en continua negociación; negociación que es también cambiante e híbrida (Bhabha, 1994, 2). La oposición binaria también ha sido reconsiderada, entre otros, por la investigadora Spivak mediante el método de la deconstrucción de los conceptos polarizadores desde la perspectiva feminista (para una panorámica de sus trabajos ver Landry y MacLean, 1996).

No obstante, el uso indiscriminado del término hibridación es peligroso pues, por un lado, puede llevar a deslocalizar las culturas de sus contextos espacio-temporales y presentar un concepto abstracto que relativice las especificidades de las situaciones coloniales; y por otro lado, se puede caer en un discurso colonialista dadas las implicaciones tan estrechas que tiene con el conjunto de asertos racistas (discusión de Young y Bakhtin, en Ashcroft *et al.*, 1998, 120; y también Young, 1995). El término también puede contribuir, paradójicamente, a reforzar las asunciones culturales dualistas y esencialistas que con tanto empeño han rechazado los teóricos postcoloniales al implicar la existencia de culturas puras desde las cuales surgen las híbridas. Siguiendo estas ideas Schneider (2003) prefiere hablar en términos de *«apropiación»* para referirse a los procesos que genera el contacto cultural porque otros conceptos, como hibridación, no dan cuenta de las acciones estratégicas de los individuos y pueden caer en el esencialismo ya señalado<sup>4</sup>.

Ahora bien, las puntualizaciones para mantener la validez del concepto en Arqueología –y los en estudios culturales en general– pasan por considerar que las culturas puras no existen, y que los fenómenos híbridos están protagonizados por individuos o grupos que mantienen unos procesos activos de construcción de identidades. Asu-

4. Aquí, sin embargo, empleo el concepto de apropiación en otro sentido; en tanto que la capacidad potencial de reinterpretar y cambiar significados y funcionalidades de los objetos según los contextos sociales (ver los capítulos quinto y sexto para las aplicaciones arqueológicas del término).

miendo estas acotaciones, considero que los conceptos de ambivalencia, hibridación y esfera liminar otorgan un potente esquema teórico para el estudio de los rasgos culturales y, en consecuencia, permiten abordar desde otra óptica toda situación colonial: en resumen, el postcolonialismo rompe las oposiciones binarias y las esencias de la lógica colonial (Ashcroft *et al.*, 1998, 26) y se pone mayor atención en los efectos dialécticos de las situaciones coloniales bajo los cuales se presenta una dinámica del contacto y del cambio cultural más rica y compleja, multidimensional e interdependiente. En estos conceptos reside la tensión básica que genera el colonialismo, pues la ambivalencia de las categorías provoca que la alteridad del colonizado no es estable sino que se deben definir y mantener continuamente (Cooper y Stoler, 1989, 610). Además, la naturaleza híbrida de los fenómenos culturales coloniales es un rasgo estructural del colonialismo, ya sea contemporáneo o el identificado en la Antigüedad (van Dommelen, 2006). La hibridación se expresa en el hecho de que todos los participantes aportan elementos culturales, técnicos, ideológicos, económicos, para crear nuevos contextos con nuevos significados. No es un resultado sino un proceso de apropiación y mezcla que ocurre en todas partes del encuentro. Ahora bien, las aportaciones quedarán delimitadas y matizadas por el poder y situación de cada grupo social (Comaroff y Comaroff, 2001; Gosden, 2001; Shanks, 2001). Con todo ello se propone pensar la situación colonial como una construcción en términos de procesos de hibridación superando la oposición entre colonizador y colonizado. En definitiva, la hibridación indica la implicación activa de los grupos locales en el cambio y subrayan que *«si costruiscono i significati culturali nei contesti locali nel corso di continui contatti quotidiani»* (van Dommelen, 2000, 307).

#### *La Arqueología del colonialismo en el marco del postprocesualismo*

Un nuevo marco teórico ha sido adoptado por algunos investigadores para desarrollar la llamada Arqueología postcolonial (van Dommelen, 1997 y 1998; Rowlands, 1998; Gosden, 2001) en base a propuestas que tratan de introducir la nueva terminología surgida desde los estudios renovadores del colonialismo moderno, y de constituir una alternativa a la conceptualización y los estudios sobre las situaciones coloniales en la Antigüedad (Dietler, 1995; Cusick, 1998; Lyons y Papadopoulos, 2002). Una gran parte de las posiciones teóricas de la Arqueología postcolonial puede enmarcarse en la (mal) llamada Arqueología postprocesual. Ésta supone un conjunto heterogéneo de posicionamientos teóricos surgidos como una manifestación de la creciente influencia del pensamiento postmoderno en las Ciencias Sociales (VanPool y vanPool, 1999, 35) y como una crítica a la teoría procesual de los años 70 y 80 (Hodder, 1992, 83; J. Thomas, 1995, 347).

Como movimiento general, el postmodernismo se desarrolla en Filosofía a partir de los años 60 y constituye una reacción contra el modernismo, identificado en la Ilustración fundamentalmente. Para los postmodernistas o postprocesualistas el positivismo ha deshumanizado la disciplina arqueológica rechazando la naturaleza espiritual de la experiencia humana ya que las entidades empíricas no existen, y defendiendo que la Ciencia no es objetiva ni se basa en leyes generales verdaderas. Al igual que ocurre con el postmodernismo como movimiento filosófico, el postprocesualismo arqueológico no constituye una escuela de pensamiento unificado. El denominador común al grupo de perspectivas heterogéneas que la forman es, tal y como defiende Hodder, la búsqueda de una Arqueología integrada de modo más profundo en las Ciencias Sociales, y el acceso a la mente humana para identificar los significados culturales implícitos en el uso de la cultura material. Ello supone prestar atención a las creencias de los individuos o de los grupos y el poder de simbolización de esas creencias en un medio determinado por la visión que las culturas tienen de él. Desde este punto de vista, la consideración de que la cultura material está manipulada por las personas, y depende de ellas, lleva a aceptar que el uso de los objetos es diverso en función de diferentes estrategias sociales. Por estos motivos, muchos de los representantes de la Arqueología postprocesual prefieren sustituir este término por el de *Arqueologías interpretativas*, porque se corresponde mejor con las perspectivas que defienden (Johnson, 2000, 135 y ss.).

Las críticas a las posturas procesualistas vinieron principalmente desde dos puntos de vista (Hodder, 1982; Shanks y Tilley, 1987 y 1992). En primer lugar, los postprocesualistas señalaron que no existían generalidades universales a modo de leyes o verdades absolutas del comportamiento humano. En segundo lugar, propusieron la sustitución de las teorías generales por un punto de vista particular de la cultura reconociendo su historia específica para llegar a conocer aspectos concretos de la sociedad como el simbolismo o la ideología.

El significado de la cultura material varía en función de cada individuo y de su situación en un determinado contexto, por lo que puede haber varios significados sociales determinados por la interpretación de los símbolos (Hodder, 1992). Los significados son abstractos, quedan separados de los mismos artefactos, y no tienen relación con el mundo objetivo porque dependen de las percepciones diferentes que potencialmente detentan los objetos,

no sólo desde una perspectiva diacrónica sino también sincrónica. Evidentemente, no debemos asumir implícitamente que los valores y significados de los objetos en la actualidad son los mismos que en el pasado, y lo mismo sucede con los pensamientos. Por ello, se debe rechazar la práctica de la empatía, según la cual los arqueólogos o historiadores tratan de imaginar lo que en el pasado se pensaba a partir de parámetros y valores actuales y no a partir de los parámetros y valores del pasado.

La concepción del cambio cultural otorga un papel importante a los grupos sociales, de modo que no se consideran sujetos diluidos en procesos abstractos de cambio socioeconómico sino que actúan y seleccionan. Para los postprocesualistas (cf. Yengoyan, 1986, 369) el cambio cultural viene determinado por la negociación social de los individuos, por sus motivos e intenciones, de modo que se produce por sus actitudes y no por sociedades o culturas en sentido amplio. La clasificación de las sociedades en tipos culturales y evolucionistas (bandas, tribus, jefaturas, estados) son sólo útiles dialécticos porque constituyen divisiones y clasificaciones absolutamente subjetivas y no representan aspecto alguno del registro arqueológico. El estudio de la sociedad se debe hacer, en consecuencia, desde dos perspectivas: por un lado prestar atención a las actividades rutinarias, una visión 'desde abajo'; y, por otro lado, conviene sacar a la luz los conflictos que debieron producirse entre grupos sociales porque cada uno siempre ocupa su lugar *en relación con* los otros. Potenciar la acción de las relaciones sociales lleva a asumir muchos de los presupuestos de la teoría de la práctica desarrollada por Bourdieu (1979, 1980 y 1994) acerca del comportamiento de los individuos y su acción en situaciones determinadas, reproduciendo y transformando la cultura de su entorno. En otras palabras, se deben atender las reacciones individuales a las normas y tener en cuenta la existencia de esas normas en un determinado sistema cultural que se transforma de diversos modos.

Muchos han sido los arqueólogos postprocesuales que han asimilado la lectura que hacemos de un texto con la lectura de la cultura material. Al igual que un texto puede leerse y entenderse de diferente manera en función de quien lo lea, lo mismo ocurre con la cultura material: la lectura que se haga será *una* entre otras –limitadas dentro de un conjunto válido o razonablemente posible– por lo que los conceptos de lectura correcta o incorrecta ya no tienen cabida. La interpretación del registro se convierte, más que nunca, en un asunto más abierto desde el momento que se asume la manipulación del significado de los objetos y que ésta queda, incluso, fuera del alcance de su propio autor porque cualquier objeto es susceptible de múltiples interpretaciones en cualquier periodo y para diversas personas.

Un elemento central para la interpretación es la atención al contexto. Éste no sólo habla a favor del significado sino que podemos inferir distintos significados a partir de las diferencias que advertimos en los contextos. Para Hodder el contexto es la totalidad del medio relevante, por el cual entiende la relación necesaria con el objeto para discernir su significado (Hodder, 1994, 154). La importancia del análisis del contexto en el postprocesualismo radica precisamente en evitar extrapolaciones (puestas de moda por la vieja Nueva Arqueología) entre usos de objetos o comportamientos u organizaciones sociales distantes miles de kilómetros. Además, hemos de ser capaces de determinar los significados subyacentes que hay en muchos de los objetos en uso en una sociedad y las contradicciones que se derivan, ya que éstas siempre existen.

#### *Todos los conceptos en cuestión. Cultura, sociedad y cambio cultural*

Los nuevos planteamientos teóricos se enfocan desde posiciones teóricas que cuestionan la visión de algunas unidades de estudio –como la sociedad, la cultura, las entidades territoriales, las identidades estables–, rechazan la tradicional prioridad a los contextos objetivos de las acciones humanas y renuevan los conceptos de aculturación y la aplicabilidad de los sistemas centro-periferia. Las culturas y las sociedades se consideran, de este modo, entidades irreales en tanto que fruto de una creación social. Un ejemplo serían las clasificaciones de la labor taxonómica decimonónica que definía los grupos étnicos en base a categorías como raza, lengua o cultura (Shanks y Tilley, 1992, 119; Jones, 1997, 40 y ss.), ejemplo que remite a un fenómeno más amplio, el del poder vinculado a la denotación de la realidad social: «los seres humanos perciben necesariamente su mundo tal como los nombres o los conceptos que han heredado lo definen» (Crehan, 2004, 57). Tales concepciones, sin embargo, enmascaran la individualidad y la capacidad de variabilidad del ser humano al eliminar toda contradicción interna y excluir del análisis los elementos confusos, oscuros o las percepciones de los marginados o «subalternos», como ponen de manifiesto diversos estudios antropológicos (Pels, 1997; Brumann, 1999).

El binarismo, inherente a los conceptos esenciales, está presente en el hecho de que las culturas, cuellos bloques monolíticos o entidades bien acotadas, se definen por su contraposición a otras culturas. De hecho se convierten en fenómenos estáticos y desconectados entre sí. Esta perspectiva cuestiona el concepto mismo de cultura

y, en consecuencia, también la interacción entre ellas: se incide en el hecho de que ni las culturas ni las sociedades están aisladas, sino que se caracterizan por la constante transformación mediante su construcción, deconstrucción y reconstrucción a modo de procesos continuos, dinámicos e interconectados, que tienen lugar en ámbitos históricos determinados (Wolf, 1984, 399; Idem, 1987, 17; Shanks, 2001).

Con el fin de repensar el concepto de cultura desde otros parámetros debemos, en primer lugar, contextualizarlo en su periodo histórico (Pels, 1997, 167). El contexto histórico de aparición del término corresponde al momento en que diversas naciones europeas luchaban por definir su identidad e independencia. En estos proyectos ocupaba un lugar central la búsqueda de las identidades étnicas desde la Arqueología, cuyo caso particular era la legitimación de algunas naciones-estado a partir de la relación entre Arqueología y nacionalismo (Jones, 1997, 8). Así, el concepto de culturas perfectamente delimitadas respondió al proyecto de construir naciones con sociedades y culturas con personalidad propia (Wolf, 1987, 467), en ocasiones basadas en un pasado digno (Hobsbawm y Ranger, 1983). Es así, por ejemplo, en el proceso de 'limpieza' de las raíces africanas y semíticas de la Grecia clásica que respondía a la manipulación emprendida desde el s. xviii para formar el pasado europeo bajo determinados parámetros (Bernal, 1993);<sup>5</sup> o los esfuerzos destinados a la legitimación del estado de Israel a través de su asimilación a la antigua nación israelita (Jones, 1997, 8).

La identificación de las culturas con las naciones a veces se plantea en términos más sutiles e implícitos, y no por ello criticables, ya que no deja de haber una «idea subyacente de culturas como universos acotados del mismo tipo que las naciones, y a las que los individuos 'pertenecen' del mismo modo que pertenecen a una nación determinada» (Crehan, 2004, 65). En relación con ello, y en cierto modo a causa de ello, la cultura también tiende a tomarse como algo ya existente que se transmite de generación en generación como si fuera una tradición. Por ello, es difícil pensar en la cultura como algo creado o inventado de manera consciente, sobre todo, algo más dinámico que una simple herencia (*ibidem*, 73).

Las culturas no tienen fronteras ni límites naturales; al contrario, los límites se los damos nosotros (Brumann, 1999, 6). Las entidades culturales deben considerarse como realidades sociales construidas y, en segundo lugar, en constante transformación. De modo que la cultura es práctica, no es coherente ni unitaria sino multiple y sujeta a negociación y redefinición. De hecho, algunas tendencias teóricas de la Antropología contemporánea tienden a considerar las fronteras culturales como extraordinariamente fluidas y cambiantes. De manera análoga lo ha señalado Said perspicazmente: «uno de los grandes avances de la moderna teoría cultural es la comprensión, casi universalmente admitida, de que las culturas son híbridas y heterogéneas y de que [...] las culturas y las civilizaciones están tan interrelacionadas y son tan interdependientes que es difícil realizar una descripción unitaria o simplemente perfilada de su individualidad» (Said, 2003, 455-456). En este punto conviene introducir el concepto de cultura de Gramsci, que adquiere sentido en el conjunto de relaciones de poder que se crean entre entidades sociales fluidas y cambiantes (Crehan, 2004, 93). De hecho, para él sólo se puede hablar de fenómenos culturales concretos en contextos históricos concretos (*ibidem*, 206).

En cuanto a la sociedad, se cuestiona la idea de unidad monolítica heredada de los nacionalismos del s. xix (Rowlands, citado en Shanks y Tilley, 1992, 120). En cambio, se defiende la existencia de cadenas de relaciones que se expresan de formas diversas. En esta línea, Bourdieu crea su pensamiento relacional para analizar la realidad social que entiende como un «conjunto de relaciones invisibles». En el mismo sentido, Kristiansen ha señalado que «la sociedad como tal no existe. Lo que sí hay son múltiples redes de interacción superpuestas que definen diversas identidades o culturas locales y regionales donde población y bienes van y vienen a través de redes y obligaciones sociales, dependencias y transacciones económicas» (Kristiansen, 2001, 88). Desde una perspectiva arqueológica postprocesual hay que trabajar con múltiples niveles de análisis en una misma escala de tiempo como muestran las propuestas de rechazar el dualismo entre «condiciones sociales» y «agencias sociales»; un cambio de perspectiva en el objeto de estudio arqueológico debe tener en cuenta que ambos conceptos están construidos a través de relaciones mutuas: los hechos sociales incluyen las acciones de la agencia quienes, a través, de esas acciones, se convierten en ser social (Barrett, 2001, 148).

En definitiva, con ello quiero poner de manifiesto que los conceptos expresados en las realidades sociales, económicas, culturales o nacionales, considerados bloques homogéneos e inmutables, deben superarse por una con-

5. Se trata de unas tesis enormemente controvertidas y comentadas desde su aparición, en 1987. Esencial es la reciente obra de Lefkowitz y MacLean (1996) para la lectura de un conjunto de críticas constructivas, especialmente las páginas de historiografía (333-443); y, recientemente, Dougherty y Kurke (2003, 1-19).

cepción que tenga en cuenta sus permeabilidades y los conjuntos de relaciones analizados a través de sus interacciones (Wolf, 1987, 15). Es más conveniente hablar de identidades cambiantes y negociables; de redes y marañas sociales y culturales para constatar que «una cultura» se aprecia mejor como una serie de procesos que construyen, reconstruyen y desmantelan materiales culturales, en respuesta a determinantes bien identificables» (ibidem, 468).

El contacto cultural también es un ámbito de estudio renovado. Estudiar el contacto cultural supone entender el papel que juega como mecanismo para el cambio sociocultural; mediante su estudio, por otra parte, se ponen en evidencia los aspectos positivos y negativos del mismo y su relación con el poder y contribuye a la comprensión de las dinámicas de la identidad cultural (Cusick, 1998, 136). Las posiciones teóricas postprocesuales enfocan el cambio cultural desde tres puntos de vista. En primer lugar, desde la propuesta de que las sociedades no comparten los mismos estadios evolutivos ni desarrollan mecanismos similares, porque ello supone negar la particularidad y variabilidad de la experiencia humana. El encuentro del europeo con el 'salvaje' en distintas partes del planeta parecía otorgar la prueba de que las sociedades pasaban por una serie de estadios evolutivos con el objetivo de alcanzar la 'civilización', representada por los países occidentales, fundamentalmente Inglaterra y Francia. La idea de 'Progreso' desarrollada por Spencer (Johnson, 2000, 170) fue esencial en la conceptualización de que todas las sociedades atravesaban necesariamente etapas de desarrollo similar, que iban de lo simple a lo complejo. En segundo lugar, se pone en evidencia que las anteriores visiones de la evolución cultural no dejan lugar para que se produzca el contacto cultural, aunque sea mediante difusiónismo o migración, ni tampoco otorga ningún papel relevante al individuo porque todas las sociedades, aunque a ritmos diferentes, evolucionan. En tercer lugar, el contacto cultural se produce en una 'zona de contacto', definida como los espacios sociales donde la gente se encuentra, a menudo bajo relaciones asimétricas de dominación y resistencia y en las que se produce el fenómeno de la transculturación. El término transculturación fue acuñado por Ortiz en los años 40 para describir la cultura afrocubana proponiendo una alternativa a los conceptos de aculturación y deculturación que, de modo reduccionista, sólo hacían referencia a las transferencias culturales desde los intereses de los colonizadores. No obstante, Pratt (Ashcroft *et al.*, 1998, 233) ha retomado el término definiendo las influencias recíprocas de modos de representación y prácticas culturales de diverso tipo en las situaciones coloniales. No es difícil reconocer en estos conceptos la génesis de la hibridación y los espacios ambivalentes en las situaciones de contacto cultural –y, especialmente, las coloniales– que he tratado más arriba.

En los plantamientos teóricos sobre el contacto cultural, el concepto de aculturación surgido en los años veinte y treinta (Redfield *et al.*, 1936; para aportaciones aculturacionistas en castellano cf. Alvar, 1990 y González Wagner, 1993) ha ocupado un lugar relevante que ha sido revisado críticamente en los últimos años, aunque no ha sido sustituido por ninguna otra formulación teórica (Cusick, 1998, 134). No obstante, las principales críticas al concepto se basan en que su uso está estrechamente ligado a un contexto sociopolítico decididamente imperialista, en la línea de la consideración de la Antropología al servicio del poder (ver más arriba) por lo que la investigación arqueológica que se muestre interesada en las cuestiones del cambio cultural ya no debería reproducirlos (ibidem, 135). Otros defectos de los modelos de la aculturación aplicados en Arqueología redundan en las visiones sistémicas de los procesos que identifican el comportamiento con la identidad y los rasgos culturales con la cultura material, lo que lleva a asociar la aculturación con los cambios en la cultura material a través del tiempo.

Por ello, hay que retomar las formulaciones del concepto que aún tienen validez para llegar a construir un marco teórico del contacto cultural más sólido. Cusick (1998, 137) extrae cuatro nociones de las formulaciones antropológicas de la aculturación que se mantienen válidas para su aplicación actual en Arqueología. En primer lugar, las situaciones de contacto cultural no son deterministas sino que están estructuradas por diferentes variables. En segundo lugar, retoma los conceptos de contacto directo e indirecto de los trabajos de Linton y Spicer: el primero indica la interacción entre miembros de dos sociedades y el control de los miembros de una respecto a los de otra y que generará resistencias a los cambios, mientras que el segundo revela la interacción entre miembros de diferentes sociedades sin el concurso de algún tipo de control en el que se producirán procesos de innovación y sincretismo. En tercer lugar se distinguen las situaciones de contacto cultural conflictivas y las no conflictivas, entendiendo por las primeras las que muestran diferencias culturales asociadas a estatus de dominación y subordinación entre grupos de una sociedad o entre sociedades. Y finalmente, señala que los espacios más interesantes en todo contacto cultural son los márgenes y fronteras como zonas de contacto en las que encontramos características de alienación, coexistencia, interdependencia e integración.

Las implicaciones para la Arqueología son profundas en la medida en que no se plantea una clara separación entre los aspectos sistémicos e idiosincráticos de las situaciones coloniales, ya que estructura y elección individual están interrelacionadas. Las relaciones de poder constituyen un aspecto esencial en las situaciones de contacto por lo que éstas no pueden tratarse a partir de un modelo de aculturación desarrollado para explicar el

cambio intercultural (Cusick, 1998, 138). En definitiva, puesto que hoy en día se reconoce la igualdad de las culturas se defiende un uso del término aculturación que supere las connotaciones de un proceso mecánico de evolución para expresar, en cambio, la interacción entre culturas formadas por personas (van Dommelen, 2000, 297; Gosden, 2001; Dougherty y Kurke, 2003).

Desde estos presupuestos, el contacto cultural es universal porque todos estamos en contacto, y, como una consecuencia del énfasis que se reclama para el agente individual, el contacto no se produce entre culturas sino que lo llevan a cabo individuos que actúan, viven, piensan y seleccionan. Y ya he señalado más arriba que hablar del individuo es hacer referencia a Bourdieu, uno de los teóricos sociales más influyentes en Arqueología. Pero Bourdieu no sólo pone el acento en el individuo sino que también busca superar con su obra la disyuntiva objetivismo/subjetivismo (estructura/sujeto) para el análisis social creando el llamado estructuralismo genético. Así adopta, de unas corrientes, la existencia de estructuras objetivas que organizan y orientan las prácticas sociales; y, de otras, el papel activo de los grupos e individuos como creadores del mundo social y los esquemas de pensamiento. En el primer caso, para conceptualizar las estructuras objetivas Bourdieu crea el concepto de campo definido como un espacio social en el que se lucha por las posiciones de dominación o subordinación, para su reproducción o modificación. El segundo caso, el papel activo de los agentes, se conceptualiza en el *habitus*, aquello inscrito en el cuerpo y aprehendido desde la infancia en forma de esquemas mentales de percepción y conductuales.

Bourdieu busca la integración de la experiencia de los agentes sociales y de las estructuras objetivas que hacen posible esa experiencia, y dado que su pensamiento es relacional lo que hay que estudiar son los sistemas de relaciones que se establecen en cada campo. Tales relaciones tienen lugar en un espacio social específico que Bourdieu denomina campo (político, económico, religioso, literario, artístico), donde los agentes luchan por el capital que lo caracteriza. El campo social es un sistema de relaciones definible históricamente porque la condición y situación de los agentes en el campo es cambiante. La noción de relaciones en cada campo permite diferenciar las posiciones sociales y su distancia social dependiendo de su relación con otras posiciones. El funcionamiento de la teoría de los campos supone la existencia de un espacio de producción y distribución del capital donde se lucha por éste. Las relaciones de fuerza entre los agentes y su posición en un campo son cuestiones relativas y dependientes del capital que cada individuo detenta pero también del capital global que se pone en juego en el campo; todo ello determinará, además, las estrategias que llevan a cabo los agentes (estrategias, y no comportamientos o reglas) que están siempre revestidas de interés, porque no existen prácticas desinteresadas (Bourdieu, 1994). Un análisis práctico de un campo debe tener en cuenta tres aspectos relacionados: por un lado analizar la posición del campo en relación al campo de poder; en segundo lugar, establecer la estructura de relaciones y las posiciones de los agentes que operan en un campo; por último hay que analizar los *habitus* de los agentes.

El *habitus* es uno de los conceptos clave de la teoría de la práctica de Bourdieu porque capta la dialéctica entre objetividad y subjetividad que pretende superar. Los *habitus* se definen como «*systèmes des dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurants, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement 'réglées' et 'régulières' sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre*» (Bourdieu, 1980, 88). Son el producto de las estructuras (entorno, familia, condiciones materiales de existencia) y, a su vez, son el principio que organiza, orienta o determina las actuaciones de los agentes.

En cuanto estructura estructurada el *habitus* es un producto social, las disposiciones adquiridas socialmente en relación a la posición que los agentes ocupan en los campos. En cuanto estructura estructurante el *habitus* es un productor social, es un sistema de competencias que implica una capacidad práctica de acción y un reconocimiento social para realizarlas, otorgando al agente también las estrategias que llevará a cabo en los campos sociales. Las estrategias orientan las prácticas de los agentes y responden a las posibilidades de esos agentes en función de su lugar en el campo, *habitus*, posición, etc. Las prácticas, desde este punto de vista, no son el resultado de un plan previamente diseñado sino que son una lógica práctica del *habitus*, en tanto que inconsciente –y espontáneo– generador de prácticas. El principio de las prácticas no es la regla sino las estrategias de los agentes, dependientes de la relación entre los campos (posición de los agentes en la estructura de distribución del capital específico) y las disposiciones del *habitus*. Pero regla (formalización, codificación) y práctica tiene una relación de reciprocidad porque la primera tiene lugar en la segunda, pero a la vez la práctica es una continua interpretación de la regla. El *habitus* ha sido comparado a un capital genético, inculcado socialmente en el individuo y en la colectividad de modo que permite comprender las prácticas concertadas producto de una misma historia, y por ello mutuamente comprensibles. Bourdieu explica la coherencia de las prácticas de los agentes por las disposiciones de clase (*ha-*

*bitus* de clase). Se trata de una relación de homología, de «*diversité dans l'homogénéité*» (no es homogeneidad total), que une los *habitus* individuales de los miembros de una misma clase o grupo: «*la classe sociale est inséparablement une classe d'individus biologiques dotés du même habitus*» (1980, 100 y 101).

Las prácticas se producen en el encuentro del *habitus* por un lado y las determinaciones del campo social por otro. Las prácticas orientadas por el *habitus* no resultan incoherentes, sino que forman un sistema lógico; y puesto que el *habitus* actúa de modo sistemático en nuestras prácticas, crea productos sistemáticos que pueden ser percibidos como «sistemas de signos calificados». En la medida en que los *habitus* incorporan la misma historia que las prácticas que engendran, entonces son mutuamente comprensibles y ajustados a las estructuras (Bourdieu, 1980, 97).

Pero lejos de reducir el margen de acción de los agentes, la teoría de la práctica de Bourdieu deja abierta la posibilidad del cambio al otorgar historicidad al *habitus*. No hay una reproducción mecánica del mismo ya que funciona en relación al campo y produce prácticas según las características del campo: según la estructura del campo el *habitus* puede generar prácticas diferentes. La relación entre *habitus* y campo es bidireccional y circular ya que el campo, como espacio estructurado, tiende a estructurar el *habitus*, mientras el *habitus* tiende a estructurar la percepción del campo. Y a través del *habitus*, la estructura –de la que es producto– gobierna la práctica, en número infinito e imprevisible limitado en su diversidad. Es una capacidad infinita de engendrar en libertad controlada productos –pensamientos, acciones, percepciones– cuyos límites son las condiciones históricamente y socialmente situadas de su producción (Bourdieu, 1980, 92).

Ahora bien, nociones como la de campo y *habitus* no pueden dejar de analizarse junto al concepto de capital. Para Bourdieu, el capital es un principio fundamental de las regularidades internas del sistema social puesto que su distribución es el fundamento del orden establecido. El capital es trabajo acumulado de dos tipos: como materia y como forma acumulada o interiorizada en un agente. La apropiación de capital posibilita, a la vez, la acumulación y apropiación de energía social en forma de trabajo vivo o trabajo cosificado. Las diferentes formas del capital determinan las especificidades de los campos y su lógica o reglas de juego. Los diferentes tipos de capital (o poder) son los recursos por los que se lucha pero también son recursos que se producen.

El capital se presenta de tres modos dependiendo del campo en que se encuentre el agente: el capital económico, el cultural y el social. Además, una cuarta forma de capital, el capital simbólico, debe ser tenida en cuenta especialmente porque es cualquier forma de capital aprehendida simbólicamente en una relación de conocimiento o, más precisamente, de desconocimiento y reconocimiento. El capital simbólico no es un tipo más de capital sino la forma que adquiere un capital cuando no se reconoce como tal: en el caso de las sociedades precapitalistas el capital simbólico se constituye en «*la seule forme possible d'accumulation lorsque le capital économique n'est pas reconnu*» (Bourdieu, 1980, 201). En definitiva, para analizar un campo hay que establecer las posiciones de los agentes y analizar sus *habitus* en el marco de luchas por el capital de los campos. Aquellos con *habitus* similares –visiones del mundo similares– ocuparán posiciones próximas en el campo y los mismos *habitus* conformarán sus prácticas.

La relevancia de la teoría de la práctica para el análisis de las situaciones coloniales es que incorpora la dinámica de las relaciones de poder a través del concepto de doxa. La doxa es el conjunto de disposiciones y estructuras dadas por sentado fuera de las cuales la acción es, simplemente, inimaginable. Es el punto de vista de los dominantes presentado como punto de vista universal y natural (Bourdieu, 1994, 129), y se produce al acordar las estructuras subjetivas incorporadas (estructuras estructuradas) con las estructuras objetivas (estructuras estructurantes). Aunque los principios de visión y división de cada individuo son diferenciados, también sirven para diferenciar y, por tanto, determinan la actitud frente a la doxa a través de la práctica: así se puede actuar entre la ortodoxia –cuando se produce un reforzamiento de la doxa– o la heterodoxia –cuando se contesta la evidencia de la doxa y se plantean alternativas. Las diferencias en las prácticas se convierten en diferencias simbólicas y constituyen un lenguaje, siempre y cuando sean detectados por individuos con las categorías de percepción adecuadas (ibidem, 190).

Entre todos los campos sociales el campo de poder constituye un caso especial. Se define como el espacio de relaciones de fuerza entre las diferentes especies de capital, es donde se enfrentan los agentes por hacer valer un determinado capital como capital dominante y, con él, el principio legítimo de dominación. Las relaciones de dominación, desde este punto de vista, quedan determinadas por el tipo de estructura de distribución del campo de poder en el que luchan quienes ocupan las posiciones de dominación en los diversos campos. Tales relaciones de poder son decisivas en toda situación de contacto ya que, en algunos trabajos antropológicos, el poder se considera la fuerza que genera tanto la dominación como los modos de su resistencia (Miller, 1989, 64). La actividad mediante la cual se crean estos significantes es la ideología (Wolf, 1984, 396) lo que, en definitiva, es una fuente de poder y juega un papel clave en el mantenimiento de las relaciones de dominación (Wolf, 1987, 468). La ideología tiene un uso estratégico y es el instrumento que sirve para legitimar el orden social vigente –tenido,

además, como inmutable–; asimilar los intereses sectoriales del grupo dominante con los intereses universales; y enmascarar la realidad negando las diferencias socioeconómicas entre grupos sociales (Miller *et al.*, 1989, 9; Johnson, 2000, 127). La ideología sirve para la reproducción del orden social más que para transformarlo y es vista como un aspecto de las relaciones de desigualdad porque su práctica desfigura las contradicciones en función del interés del grupo dominante (Shanks y Tilley, 1992, 130): representa como universal lo que es parcial, como coherente lo que es contradictorio, como permanente e inmutable lo que es un flujo continuo, y como natural y necesario lo que es cultural.

Aunque la conceptualización de las relaciones de poder se produce en términos de dominación y resistencia algunos antropólogos y sociólogos han señalado la necesidad de criticar la oposición dominación/resistencia porque se revela demasiado simple para aplicar a los procesos coloniales. Si acordamos el poder a las estructuras totalizantes (derivadas de las ideas colonialistas) no podremos reconocer ni evaluar los espacios de resistencia que se generan en el seno de tales situaciones más allá de su oposición a la dominación ejercida desde el poder (Dirks, 1992, 10). Se deben reconceptualizar las estructuras para considerarlas, más bien, cambiantes y no universales ni el tiempo ni en el espacio (Miller *et al.*, 1989, 4).

Así, en primer lugar, hay que considerar los contextos sociales coloniales a partir de la identificación de la práctica diaria y los *habitus* de los grupos sociales para ver el colonialismo en términos de práctica social entre las macroestructuras –dominación– y el individuo –resistencia–; y en segundo lugar se debe aceptar que los actos realizados por el individuo adquieren diferentes significados en el desarrollo de su ‘resistencia’, de modo que no importa si los actores se muestran ambivalentes en sus comportamientos (Ortner, citado por Gledhill, 2000, 147). En este sentido también hay que diferenciar entre, por un lado, la resistencia que busca aliviar o eliminar las condiciones de la coerción y la opresión y, por otro, la resistencia que busca implantar un nuevo orden social y político (ibidem, 148). Pero algunos antropólogos también son críticos con un uso indiscriminado del concepto resistencia y proponen, en cambio, entenderlo como una situación entre la complejidad y variedad de la vida social que implica muchos grados de dominación y subordinación (Brown, 1996).

Las relaciones de poder en el marco de una situación colonial llevan a considerar el pensamiento de Gramsci a través del concepto de hegemonía. Es un término con un sentido ambiguo y flexible en su obra, pero que puede aportar instrumentos teóricos muy útiles para el análisis de una situación colonial. Es síntesis se puede enfocar como una forma de pensar la compleja interconexión entre consenso y coerción o «el problema de cómo se producen y se reproducen las relaciones de poder que apuntalan diversas formas de desigualdad» (Crehan, 2004, 125). Así, contribuye a entender toda situación colonial como específicas relaciones de poder en el ámbito local y por parte de entidades sociales fluidas y cambiantes, entre las cuales ocupan un lugar destacado los grupos subalternos en tanto que colonizados y subordinados. Estas perspectivas del pensamiento del teórico italiano han sido también asumidas por los estudios postcoloniales debido a las posiciones de los grupos subalternos en el marco colonial en el que actúan, con una concepción del mundo determinada por su posición de dependencia.

Con la finalidad de superar la oposición dominación/resistencia Bourdieu también introduce lo que denomina ‘formas de dominación’ y que están fundamentadas en el *habitus*. El punto de partida es que la dominación o el ejercicio del poder son cuestiones sociales que van más allá de las actividades de coerción, de violencia abierta. Bajo el concepto de ‘forma elemental de dominación’ Bourdieu pretende expresar la imbricación del poder y su reproducción en las relaciones sociales. Y mediante el concepto de violencia simbólica (Bourdieu, 1980, 218 y ss.) indica la forma *«douce et larvée»* que toma la violencia abierta, que es física o económica, cuando ésta es imposible de ejercer, pero también pueden coexistir en el seno de cada relación social: la deuda establecida por un don, por ejemplo, es el fundamento de la dependencia entre los individuos implicados. La violencia simbólica se impone como el modo más económico de ejercer la dominación porque es el que mejor se adapta a la economía del sistema. Una característica esencial de la violencia simbólica es que se ejerce con la complicidad del dominado porque la violencia se disfraza, ya no reconoce como tal, con el objetivo de reproducir el orden social: los mismos agentes sociales contribuyen a reproducir aquello que los determina.

Las relaciones de dominación así establecidas deben renovarse creando lazos personales a través del ‘capital simbólico’ (ibidem, 191 y ss.) que es la única forma posible de acumulación cuando el capital económico no está reconocido, como sucede en las sociedades protohistóricas. Ahora bien, el capital simbólico y el capital económico están unidos, pues la exhibición del primero otorga beneficios asociados al segundo a través de las deudas de honor, derechos, deberes... acumulados por generaciones y que son susceptibles de ser mobilizados en circunstancias extraordinarias; por ello su paradigma es el intercambio de dones.

En consecuencia, si los conceptos de dominación y resistencia se fundamentan en la práctica diaria y en los hábitos de los grupos sociales, la teoría de la práctica ofrece una perspectiva útil para profundizar en las cuestio-

nes de la identidad ambigua que se da en toda situación colonial (Comaroff y Comaroff, 2001). Con ello se supera la simple oposición de las categorías binarias y se asume la práctica de actos cotidianos o de manifestaciones públicas que pueden encontrarse en los mismos contextos sociales o culturales y que, en definitiva, constituyen la realidad compleja de las sociedades coloniales. En esta misma línea teórica la resistencia ante una situación puede adquirir formas diferentes de la respuesta violenta, como ocurre con los ejemplos que muestran las transformaciones de la cultura material dominante a través de interpretaciones locales (Rowlands, 1998, 331). El ejercicio del poder en este tipo de sociedades se produce en campos diferentes, como formas de consumo evidentes y conspicuas y en contextos culturales variados: ceremonias religiosas o funerarias, festividades, reuniones sociales que conllevan el consumo, ritual o no, de grandes cantidades de alimentos y bebida acumuladas, ceremonias redistributivas, regalos, dones, etc. (Dietler, 1995).

### *Identidad y cultura material en situaciones coloniales*

El concepto y las cuestiones relacionadas con la identidad introducidas más arriba merecen una atención más detenida en mi discurso. El plano de construcción de la identidad se sitúa en el *habitus*, cuya adopción es determinante para asimilar una identidad concreta, construida y reconstruida continuamente a través de ellos. Sin embargo, la interpretación de la identidad cultural en Arqueología se sitúa en una paradoja porque, por un lado, las interpretaciones tradicionales empiristas se han centrado en la identificación de grupos étnicos o culturas con determinados materiales mientras que, por otro lado, estudios actuales se han servido de las evidencias arqueológicas para la construcción de las identidades en el presente (Hobsbawm y Ranger, 1983; Bernal, 1993; Jones, 1997) con lo que poco se ha hecho para crear un marco teórico de las identidades y la etnicidad en el pasado (Shennan, 1989). Además, los debates teóricos sobre la etnicidad han tenido en las Ciencias Sociales una sede amplia donde debatirse, pero no han sido adoptados por los trabajos arqueológicos hasta hace muy poco. La consecuencia de todo ello es la ecuación sistemática, por muchos, de culturas arqueológicas con rasgos materiales y grupos étnicos, aunque uno de los logros de la Nueva Arqueología procesual fue el rechazo, tiempo atrás, de tales asociaciones.

La teoría postmoderna señala que cada grupo construye la identidad de maneras muy diferentes y según los ámbitos. La subjetividad humana se crea en, y con, los discursos de cada contexto histórico y social (para la noción de discurso ver el primer apartado de este capítulo). Por identidad debemos entender, en suma, el sentido amplio que se le da en recientes estudios etnoarqueológicos (González Ruibal, 2003, 114) donde 'identidad' no sólo es cuestión de una adscripción territorial o cultural sino también social, de edad, género, estatus. El trabajo de Jones establece un útil marco teórico para el análisis arqueológico de la etnicidad y de las identidades en el pasado desde perspectivas teóricas postprocesuales (Jones, 1997, 13). Así rechaza un concepto de identidad étnica basado en la esencia de un grupo de personas a través del tiempo, permanente, inalienable y con un origen rastreable para defender, en cambio, un concepto basado en la continua transformación y la subjetividad de las identidades del yo y de los otros a través de la práctica diaria (Jones, 1997, 14; Shanks, 2001, 298). Porque «nada es hoy *puramente* una sola cosa [...] El imperialismo consolidó la mezcla de culturas e identidades a escala global. Pero su regalo más complejo y paradójico fue que permitió que los pueblos se creyesen única y sobre todo, exclusivamente, blancos, negros, occidentales u orientales. No obstante, del mismo modo en que los seres humanos hacen su propia historia, los pueblos también se hicieron sus identidades étnicas y sus culturas» (Said, 1996, 515).

La identificación arqueológica de las culturas y pueblos ha sido dependiente, en gran parte, de la asunción de que las entidades culturales arqueológicas son monolíticas, delimitadas, delimitables y que se pueden asimilar con los grupos étnicos, tribus o razas. Las críticas a tales aseveraciones se pueden concretar en tres consideraciones básicas (Jones, 1997, 106 y ss.): en primer lugar, se defiende que la relación entre la variación en la cultura material y la expresión de la diferencia étnica es compleja porque la teoría antropológica y sociológica muestra que los grupos étnicos no suelen ser un reflejo de las similitudes o diferencias de rasgos culturales objetivos sino que son grupos autodefinidos y basados en la percepción de la diferencia cultural real o asumida. En segundo lugar, se cuestionan las culturas arqueológicas como clasificaciones reales y se sitúan en constructos artificiales de los arqueólogos. Por último y derivado de todo ello, se plantea la inexistencia de grupos étnicos y culturas claramente delimitadas puesto que la etnicidad o la identidad son fenómenos dinámicos que pueden ser instrumentalizados a través de la cultura material para justificar y manipular las relaciones sociales (Hodder, 1982; Jones, 1997, 110).

Y aquí es donde el papel de la cultura material debe ser analizado. Desde las posiciones teóricas postprocesuales la atención a la cultura material es determinante para entender los grupos humanos que están detrás ya que «todo objeto es un producto cultural de la sociedad que lo ha creado» (González Ruibal, 2003, 29), admitiendo, también, que la relación entre la persona y el objeto es variable y dependiente del contexto cultural (Gosden y Marshall, 1999). Se entiende la cultura material como una objetivación del ser social resultado de su actividad productiva (Shanks y Tilley, 1992, 134), constituyente de la práctica social en cuya producción, uso y consumo participan las prácticas y las estructuras sociales mediante procesos que tienen lugar en contextos culturales (Miller, 1985, 12). Además opera simultáneamente en varios campos sociales y es polisémica (Jones, 1997, 118), es decir con significados sujetos a reproducción y transformación social (Thomas, 1991, 28). Una noción relacionada es que los objetos tienen *biografías* (Kopytoff, 1986; Gosden y Marshall, 1999) lo que permite asumir la acumulación de diversos significados en ellos y los efectos que tienen en las personas. Porque las identidades humanas no están sólo objetivadas en los objetos que circulan y en los cuales se ve al otro, sino que también están objetivadas en el proceso de hacer tales objetos: *«the artifact thus objectifies both the labour of craft production in the making of things, and the relationship between gift parters in the making of exchanges»* (Barrett, 2001, 152).

La cultura material juega un papel activo en los procesos de producción social, reproducción y transformación y en la inextricable relación que expresa entre sujetos y objetos, pues hay que aceptar la dialéctica existente en los objetos cotidianos, que son entendidos como piezas del mundo que los ha creado y, a la vez, constituyen ese mundo (Miller, 1985, 205). Shanks y Tilley han señalado algunas de las características de la cultura material (1992, 253): como expresión cosificada está sujeta a múltiples transformaciones de forma y significado, y ello dependiendo del contexto; no necesariamente refleja la realidad social porque puede haber diferentes relaciones ideológicas implicadas; forma un marco comunicativo vinculado a la práctica social; por otra parte, como se ha indicado más arriba, la cultura material es como un texto que puede ser interpretado continuamente, sin respuestas definitivas; además la cultura material no es sólo funcionalidad práctica sino también un medio de comunicación simbólico que interviene en la construcción social a través de las prácticas, como elemento transmisor de mensajes y códigos; y finalmente, la polisemia indica que el significado de un artefacto depende de quien lo use, dónde –emplazamiento social y material–, en qué circunstancias se interprete, quién lo interprete y para quién sea interpretado porque los diferentes miembros de una sociedad usan y ven la cultura material de diversos modos y le atribuyen diferentes significados. Al hilo de estas cuestiones, Barnett y Hoopes (1995) también cuestionan la visión funcional de la adopción de la cerámica y ponen el acento en su papel social en la medida que, en algunos casos, son herramientas identitarias.

La expresión de la identidad a través de la cultura material está ligada a las disposiciones estructurales del *habitus* que, como he señalado, influye en las prácticas culturales y las relaciones sociales del grupo. Pero dado que el *habitus* y la etnicidad no son equivalentes, no se podrá identificar una entidad étnica a partir de la distribución de la cultura material (Jones, 1997, 123). La naturaleza de la etnicidad es multidimensional y su configuración variará según los diferentes contextos sociales y en relación con diversos modos de interacción social. La adopción de determinados rasgos de cultura material puede variar, como expresión y negociación de la identidad, entre diversos grupos socioculturales y en el seno de estos grupos, pues la utilizan para reproducir y/o transformar relaciones sociales (ibidem, 140). El reconocimiento del papel de la cultura material en la construcción de la etnicidad rompe, en consecuencia, la idea de que los diversos grados de similitud o diferencias en la cultura material de dos grupos sean fiables indicadores de la intensidad de las relaciones o interacción entre ellos. Al contrario, la cultura material se estructura a través del contexto social por lo que su(s) significado(s) no es fijo, sino que está continuamente sujeto a transformación y puede variar en diferentes contextos sociales (Shanks y Tilley, 1992, 253). Por ello, no puede asumirse que las semejanzas en la cultura material reflejen la presencia de determinado grupo ni la existencia de interacción social alguna (Jones, 1997, 126).

Pero en las situaciones desencadenadas a partir del contacto cultural, como es una situación colonial, conviene tener en cuenta otras perspectivas. La sociedad colonial no puede categorizarse en los términos de nativa o foránea (Stoler, 1989; Prochaska, 1990, 7; van Dommelen, 2002), razón por la cual algunos prefieren adoptar el término local para referirse a las dinámicas que generaron tanto los grupos indígenas como los foráneos en una zona concreta (van Dommelen, 1998). La cultura local, en conclusión, se define como una construcción social que define su identidad a través de los procesos de ambivalencia e hibridación (Ortner, citado por Gledhill, 2000, 147). En tales casos la adopción de determinados elementos de cultura material no deben ser identificados automáticamente con la asimilación cultural sino que, al contrario, los significados que subyacen a su uso son complejos (van Dommelen, 1997, 320). Desde una perspectiva postcolonial debemos asumir que los cambios en la cultura material son, generalmente, el resultado de una relación dialéctica entre el dador y el receptor mediante procesos com-

plejos de selección y contextualización de formas y significados más que una simple imposición o imitación, lo cual implica que las tradiciones materiales –las nuevas y las existentes– son apreciadas y que estas sutilezas son utilizadas en la dialéctica señalada (Reid *et al.*, 1997).

En Arqueología se ha otorgado, tradicionalmente, una importancia intrínseca a los materiales foráneos únicamente por su carácter de importaciones entre los contextos calificados de indígenas. Para evaluar el modo en que se incorporan los bienes importados a la sociedad indígena y el modo en que se hacen compatibles sus significados con los sistemas sociales locales se deben tener en cuenta dos presupuestos: en primer lugar, que la vida social está imbuida en el simbolismo, hay significantes simbólicos materializados en los objetos y estos significantes pueden variar según quien los lea; en segundo lugar, que siempre hay una determinada finalidad en las acciones individuales. Así, *«material goods and features may serve as communication devices, and [...] they may say different things to different people and for different people»* (Kelly, 1997, 362; nótese la diferencia en las preposiciones empleadas en el original). El contexto social mediatiza las decisiones que conciernen a la adopción de un nuevo objeto de la cultura material, entre las cuales la funcionalidad pudo no ser la única, o principal, razón (Marshall y Mass, 1997, 287 y 288). Por ello, los modelos interpretativos de adopción de objetos que ponen el acento en su papel como mediadores sociales y recursos comunicativos tienen más poder explicativo que los modelos funcionales. Así, los bienes materiales son *«entangled objects»*, objetos enredados o enmarañados (Thomas, 1991), y como tales adquieren múltiples significados y valores, creados en parte por su presencia en una interacción intercultural que es definida por su contexto social. Thomas defiende que los objetos se enmarañan en relaciones diversas y que su significado sólo puede entenderse a través de los contextos culturales de producción originaria y de uso.

La valoración de los objetos en cada contexto puede variar, aunque no necesariamente. No podemos evaluar las acciones en el pasado a partir de nuestro sistema de valores, ni mucho menos mediante un solo sistema de valores porque es el mismo caso que si fuera *nuestro* sistema de valores. Un modo más enriquecedor de evaluar la evidencia material de dos grupos o personas (A y B) es referirnos al sistema de valores de A para valorar el beneficio o no de A y sus actitudes al respecto, y al sistema de valores de B para evaluar el beneficio o no de B y sus actitudes al respecto. Desde este punto de vista en una situación colonial la respuesta de la sociedad indígena no puede ni debe verse sólo en términos de imitación –*«mimicry»*– sino que responde a debates internos y, en definitiva, se trata de un acto deliberado. En otras palabras, constatar esas adaptaciones no es tan relevante como lo que esos cambios nos pueden contar sobre la percepción del ‘otro’ así como sobre las implicaciones del contacto.

### *Y ahora, la Arqueología postcolonial*

Este largo *excursus* nos lleva a la conclusión de la conveniencia de adoptar nuevos instrumentos teóricos alejados de modelos unilineales y aculturacionistas para entender las situaciones coloniales en la Antigüedad. La Arqueología proporciona un conjunto excelente de datos materiales y una perspectiva temporal amplia a los debates post-coloniales centrados en los textos. El encuentro cultural se entiende como una interacción compleja entre grupos sociales con relaciones de clase, de género o de edad, y no como meros influjos unidireccionales, difusiónistas o evolucionistas; por ello la adopción o imitación de la cultura material inicialmente foránea no equivale a la asimilación cultural. La identificación de las prácticas y de los *habitus* es esencial porque es un campo que expresa las ideas y valores de los grupos sociales y, en definitiva, es donde se construyen las identidades (fig. 9). Finalmente, los encuentros coloniales se deben ver como procesos culturales (Thomas, 1994, 2) tejidos a modo de maraña –*«entanglement»*– de relaciones culturales, sociales, económicas, simbólicas o de cualquier tipo más que una dialéctica entre dominación y resistencia. En síntesis, sean cuales sean los procesos coloniales considerados, su análisis a través del marco de la Arqueología postcolonial debería tener en cuenta tres líneas básicas (van Dommelen, 1998, 33 y ss.).

- En primer lugar, son de considerable importancia las interconexiones generadas dentro del contexto local, donde juega un papel clave de la agencia y los sistemas específicos de significado (Thomas, 1991; Stein, 2005). En este sentido, los aspectos de cada ámbito local vendrán definidos por las llamadas *condiciones estructurales* vinculadas a la dinámica de la expansión colonial.
- Un segundo aspecto relevante es el de la costumbre o práctica que se puede estudiar, principalmente, en dos esferas sociales: una es la que define las actividades cotidianas que tienen lugar en espacios creados

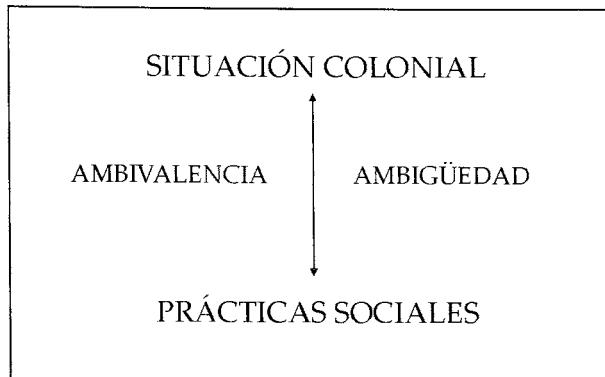


Figura 9. Marco teórico. Arqueología postcolonial y teoría de la práctica.

por la gente; la otra esfera queda determinada por el ritual, rastreable arqueológicamente a través de necrópolis y lugares de culto, de especial interés porque en ellos se revela más claramente la *conciencia contradictoria* de los grupos implicados. Según indica van Dommelen, comparando las prácticas –en tanto que costumbres y hábitos– de ambas esferas sociales será posible dibujar un cuadro bastante fiable de las situaciones coloniales en tanto que fenómenos sociales.

- El tercer aspecto a considerar es que las situaciones coloniales están constituidas por diferentes grupos sociales, entre los que identificamos fácilmente los colonizadores y los colonizados, pero existen otros muchos en situaciones intermedias, tanto entre ambos grupos como dentro de cada uno de ellos. En otras palabras pueden existir, aunque no siempre, diferencias internas en cada grupo, colonial o indígena, por cuestiones de sexo, edad o situación social; de ahí que la Arqueología postcolonial preste especial importancia a los procesos de hibridación (van Dommelen, 2006). Esta lectura no elude, en ningún caso, la existencia de coerción, conflicto, opresión o violencia, porque se incluyen en el proceso de hibridación (Comaroff y Comaroff, 2001, 102).

Con estos puntos de partida, la Arqueología postcolonial muestra un mayor potencial en la interpretación y comprensión de los procesos coloniales en la Antigüedad. De este modo se busca la superación de la concepción dualista dando mayor relevancia a los grupos sociales intermedios que se generaron en el seno de las complejas situaciones coloniales (van Dommelen, 1998, 214). Se ha de aceptar la complejidad de la sociedad colonial, que debería ser estudiada a partir de las características de las relaciones antes que hacer de esas relaciones un objeto de estudio abstracto. De ello se sigue la aceptación del carácter relativo de la naturaleza colonial o indígena de un asentamiento y la relevancia del concepto de hibridación para superar el binarismo que expresan las fronteras coloniales. Pero, además, se debe enfocar la interacción de las estructuras de poder local con individuos de otras procedencias y que pudieron jugar roles dinámicos en procesos de ejercicio del poder, de apropiación o de control (Rowlands, 1998, 331).

Además, el colonialismo queda valorado como un fenómeno en el que hay que remarcar, más que las cuestiones militares o políticas, su dimensión cultural, sobre todo cuando se estudia desde una perspectiva arqueológica. Al poner el acento en la esfera cultural se manifiesta, por una parte, la dimensión de los valores de la sociedad local y, por otra, la evaluación del impacto que supone la autoridad colonial, en tanto que hegemonía cultural pero no como dominación política o militar. En el marco de la Arqueología postcolonial, siguiendo algunos de los planteamientos gramscianos acerca de la hegemonía como expresión de las relaciones de poder, los grupos subalternos ocupan un lugar destacado en tanto que colonizados y subordinados y con una concepción del mundo determinada por su posición de dependencia.

Se deben atender específicamente los diferentes elementos implicados, las continuidades y novedades en la cultura material que muestren la existencia de diferentes valores dentro de la sociedad colonial. Es decir, en la diferencia entre la percepción y la representación de la práctica es donde la cultura material indica la actitud de quien está implicado (Thomas, 1994, 58; van Dommelen, 2000, 307): «*strategic action in colonial contexts is almost necessarily transformative, because the field for action and representation is not a unitary society but a social division*»

(Thomas, 1994, 60). Así, los indígenas dejan de verse como participantes pasivos; al respecto, algunos estudios (Dietler, 1995; Gosden, 1997; Kelly, 1997; van Dommelen, 1998) han señalado que las estrategias indígenas para afrontar la interacción con los colonizadores son moldeadas por el modo en que los primeros perciben la naturaleza y el papel del contacto.

En definitiva, el enfoque teórico postcolonial aplicado a la costa oriental de la península Ibérica pone el acento en la necesidad de reconsiderar la situación colonial como un fenómeno en el que indígenas y colonos participan por igual y, así, salen a la luz perspectivas más enriquecedoras al incorporar en el discurso cuestiones de identidad, clase o género entre los grupos implicados.