

EL ARQUEOLOGO COMO PRODUCTOR DE HISTORIAS: LA VERSION CRITICA DEL PASADO
EN LA ARQUEOLOGIA SOCIALMENTE UTIL

Belfino Daniel y Pablo Gustavo Rodríguez.

1- VEINTE AÑOS NO ES NADA

"Aquí tenemos un pasado y un presente,
aquí está nuestro futuro"
- Tawfik Az-zayad -

* La noción de que el pasado es un producto actual del presente, sin embargo, acarrea sus propios problemas y dilemas. En primer lugar, si no puede considerarse que los arqueólogos provean información neutral para el público, ¿qué responsabilidades sociales les cabe por ello?. Entre las preguntas que pasan a primer plano se hallan las siguientes: ¿qué tipo de pasado quiere la gente?. ¿Los arqueólogos deberían proveer de un pasado que sostenga (legitime) o cuestione las perspectivas actuales?. ¿Para qué sectores de la sociedad escriben los arqueólogos?, ¿Cuáles son las implicancias de que los arqueólogos occidentales trabajen en los países en desarrollo?".

- Ian Hodder - Archaeology in 1984.

¿Qué significa afirmar que el hombre llegó a América hace 18.000 años?. ¿Qué indican esos 18.000 años?. ¿Cuál sería la importancia si dijéramos 10.000 ó 45.000?.

El tiempo físico es distinto del tiempo social.

"Si se considera el tiempo como aparece en [...] la teoría pura del movimiento o mecánica se encuentra que representa en ella un orden fijo, inmutable, único [...]. "[...] según esta concepción, el orden temporal coincide exactamente - por lo que concierne a sus propiedades matemáticas - con el orden secuencial, unidimensional y recto de los números" (Matorp, según Van Fraassen, 1978:124).

En otras palabras, la física newtoniana supone un isomorfismo entre el orden temporal de los acontecimientos y el sistema de relaciones que existe entre los números reales. Los desarrollos posteriores de la física han dado por tierra con esta suposición.

La noción de tiempo absoluto (junto a otras nociones ideales tales como el vacío, de poleas sin roce y otras del estilo), tuvo vigencia hasta el surgimiento de la teoría relativista, y la aparición de los nuevos fenómenos de la era de los viajes espaciales y de la liberación de la energía nuclear. Si la noción clásica de tiempo resulta inapropiada incluso para la física moderna, hemos de comprender su total ineficacia para referirnos a los procesos sociales.

La filosofía aristotélica desarrolló la teoría del tiempo articulando las nociones de cambio, movimiento y devenir.

El tiempo es sólo el aspecto numerable del movimiento. Este incluye todo tipo de cambio continuo de posición en el espacio considerado en función del tiempo. La "materia prima" del cambio son las diferencias, pues "[...] no podemos percibir el tiempo en sí mismo; caemos en la cuenta del paso del tiempo sólo porque percibimos el cambio o movimiento" (Van Fraassen, 1978:25).

Sólo cuando percibimos que algo ha cambiado, que es diferente de lo que era, podemos percatarnos de que ha transcurrido tiempo. Como decían los estructuralistas "sólo se conoce por diferencias". Y así la serie de cambios constituye el devenir.

En una misma cantidad de tiempo físico pueden sucederse mayor o menor cantidad de cambios. Ellos serán intrascendentes para el reloj, pero no para el sujeto.

Como afirma Lumberras (1981:132): "[...] el tiempo físico es constante y está regido por el movimiento del sol y de la tierra; el tiempo histórico es de ritmo variable y está determinado por el movimiento social [...], es consecuencia del proceso de cambio social, es decir de la dialéctica interna de las relaciones entre los hombres".

Se alternan así, épocas en las que "no pasa nada", al menos en apariencia, épocas de relativa quietud y pocos cambios con otras en las que los hechos se suceden en forma vertiginosa, y las masas irrumpen sorpresivamente haciendo tambalear el orden social. Todo lo que se consideraba firmemente establecido parece venirse abajo, y la historia parece despertar de su letargo. En éstas épocas pueden "pasar" más cosas en un mes de las que suelen suceder en un año. El tiempo social sufre aceleraciones y retrocesos, es discontinuo y heterogéneo, puede dilatarse y contraerse (Chesneau, 1984:156).

Esto no tiene que ver sólo con la percepción subjetiva del tiempo, sino también con la historia. Es conocido que con el término "historia" se designa tanto a la disciplina que profesan los historiadores como a sus productos intelectuales, es decir a

cierto discurso sobre el pasado. Es en este último sentido que usamos el término, porque los arqueólogos también producen discursos sobre el pasado, se considere o no a la arqueología como parte de la Historia.

Una historia no consiste en la sucesión de acontecimientos, así como el mapa no es el territorio (Bateson, 1980). Es, básicamente, un relato de ciertos acontecimientos considerados significativos. Como todo relato, lleva un mensaje, tiene un emisor y un receptor, un "contexto situacional" y una pragmática. "Una historia es un pequeño nudo o complejo de esa especie de conectividad que llamamos relevancia" (Bateson, 1980:12). Es este criterio de relevancia el que condiciona nuestra percepción de los cambios sociales y, por ende, del tiempo (social) transcurrido. Por lo tanto, no existe La Historia, sino las historias, como ha sido ampliamente reconocido (véase por ejemplo: Lahitte et al., 1989:222) y como veremos subsiguientemente.

De lo expuesto se desprende la necesidad de contextualizar las referencias al pasado. Recurrimos a él desde nuestro ahora, con nuestros intereses y preocupaciones actuales, nuestros problemas e ideales, los cuales se hallan en relación directa con nuestra pertenencia a una clase social, grupo cultural, nacionalidad, etc. <1>. En este sentido el discurso sobre el pasado es siempre un discurso sobre el presente, una excusa para hablar ahora de nuestro ahora. El presente condiciona nuestra visión del pasado a la vez que ésta última es utilizada en la transformación de nuestro presente. Las siguientes palabras de Chesneaux y los gráficos I y II, resultan sumamente ilustrativos al respecto:

"Hablando por imágenes, digamos que en lugar del cuadrilado sincronía-diacronía, al cual el observador es exterior <2>, se puede considerar una especie de espiral en el centro de la cual se encuentra el observador interior del campo histórico. Esta espiral se aparta de él a medida que el tiempo se aleja; pero establece una relación directa con cada punto del pasado, selectivamente en función de las preocupaciones de su época. La relación de nuestra época con cada época del pasado es más importante que la relación de cada época del pasado con el resto del pasado. Dejemos que los muertos entierren a sus muertos ..." (Chesneaux, 1984:75).

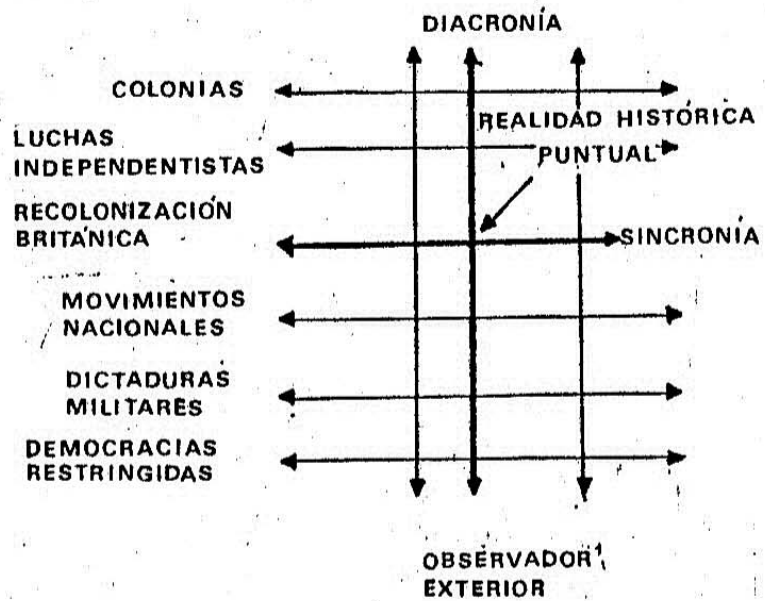


GRAFICO I (Inspirado en Chesneaux, 1984:76).

<1> Como reconoce Hodder (1987:21, 22): "Los arqueólogos profesionales de Europa occidental y Estados Unidos son mayoritariamente blancos, de clase media-alta y varones [...]. "Los distintos enfoques sobre el pasado de la clase obrera, de indígenas y feministas están erosionando el dominio del establishment [...]. "El resultado es que se están derrumbando o, por lo menos, redefiniendo, las barreras entre ciencia y público, ciencia y no ciencia, alta y baja cultura. "La responsabilidad social del arqueólogo en éste nuevo ambiente no es el derecho a exponer una versión correcta del pasado y defenderla de los posibles ataques; tampoco es la recuperación de un conocimiento abstracto, neutro, para guardarlo en vitrinas fuera del alcance de la sociedad, sino reconocer la naturaleza del conocimiento y aceptar que los arqueólogos, al escribir el pasado están actuando sobre la sociedad actual. "El objetivo es abrir el pasado a debate y al hacerlo cambiar el presente".

En otro artículo Trigger (1987) se expresa en términos similares.

<2> La exterioridad del observador como condición de objetividad científica es una exigencia positivista con la que discrepamos plenamente. Sobre este tema véase Delfino y Rodríguez, 1991.

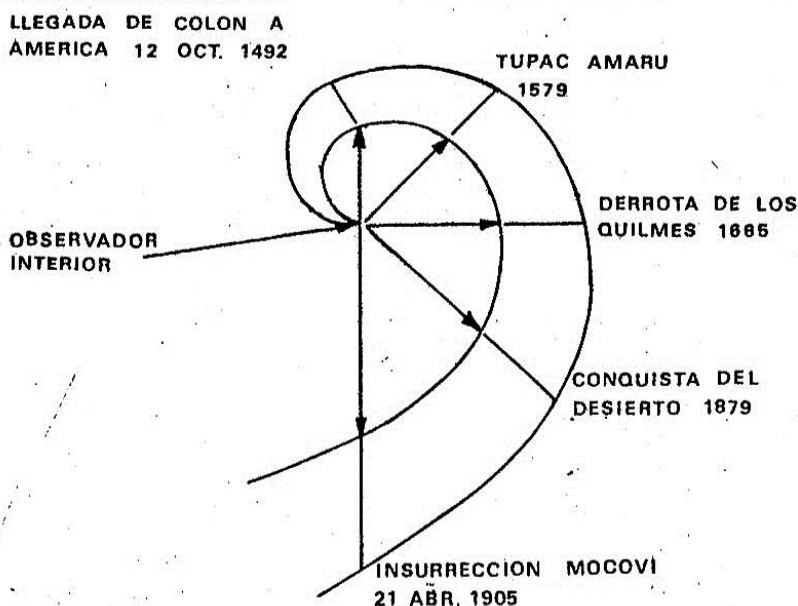


GRAFICO II (Inspirado en Chesneaux, 1984:76).

2- HISTORIA E IDENTIDAD.

Preguntados por la utilidad social de la arqueología (este concepto fué desarrollado en Delfino y Rodríguez, 1991, punto 4), los profesionales de esta disciplina suelen responder que sirve para "conocer nuestra historia". Es innegable su utilidad para el conocimiento del pasado, así como es innegable que muchos textos de estudio de historia para uso escolar primario y secundario adolecen de graves errores por desconocer los estudios arqueológicos. Por ejemplo: "En un seminario internacional más o menos reciente se informa que en un 83 por ciento de los libros de lectura para niños editados en la Argentina se habla del indio como de un elemento sólo existente en el pasado: un ejemplar comparable a la llama, la vicuña, la alpaca y los papagayos. Y esos indios [...] vivían según sus libritos en 'un continente desconocido' [...] (Nuevo Sur, 14 de Septiembre de 1990:24).

No obstante, justificar en general la labor de los arqueólogos por el conocimiento de "nuestra historia" es inexacto por tres motivos:

1- El pasado arqueológico no pertenece por igual a todos los sectores socioculturales que pueden reconocerse en la actual sociedad argentina <3>. La identificación con el pasado está en relación a la identidad cultural. En este sentido sólo aquellos sectores de la población con una identidad india pueden considerar que la arqueología ayuda a develar "su historia".

2- No todo el conocimiento arqueológico sirve al fin mencionado. Para otros sectores de la población sólo la arqueología del contacto hispano-indígena (y posterior), pueden hablarles a los sectores algo sobre "su historia".

3- Para corregir la imagen inexacta y distorsionada del pasado que dan los textos escolares, no son necesarios estudios arqueológicos adicionales. En el estado actual de nuestros conocimientos podemos responder a los grandes temas que tratan esos textos, como poblamiento de América, el modo de vida de las naciones aborígenes en épocas previas a la conquista, etc. Ya existen algunos textos escolares que lo demuestran elocuentemente (Bertoni y Romero, 1991; Macera, s/f).

Para el caso de aquellos sectores que no se identifican con un pasado aborígen la utilidad de los aportes de la arqueología al conocimiento de su historia reside, en parte, en el esclarecimiento del papel que las naciones indígenas han jugado

<3> En relación con ello se encuentra la diferencia señalada por Binford y Sabloff (1982:144) entre los paradigmas imperantes en el "Viejo" y el "Nuevo Mundo". Mientras que los arqueólogos europeos (prehistoriadores) estarían investigando su propio pasado, los arqueólogos americanos trabajarían sobre el pasado de otras sociedades, sobre un pasado ajeno, debido al origen y tradición "inmigrante" de la arqueología americana. Estas mismas dos variantes han sido denominadas por Trigger (1987) arqueología nacionalista y arqueología colonialista, respectivamente.

en la constitución de la actual Nación Argentina. Periódicamente las versiones oficiales han tendido a dar una imagen europeizada del país y las políticas implementadas en consecuencia (v.g. la inmigración) han favorecido todo lo que perseguía la reducción de las diferencias culturales con el "Viejo Mundo". Como resultado no sólo se favoreció a los inmigrantes por sobre los habitantes nativos, sino que se redujo a éstos últimos a la categoría de ciudadanos de segunda y eventualmente se negó por completo la existencia de la población aborigen (Tesler, 1986; 1989).

3- VISIONES ALTERNATIVAS DEL PASADO.

Las dimensiones ideológicas, sociales y culturales que, como hemos visto condicionan la manera de mirar y analizar el pasado, se combinan de modos particulares para producir determinadas visiones de la historia, efectivamente expresadas y reconocibles. Nosotros hemos identificado tres visiones alternativas del pasado, caracterizadas a grandes rasgos como sigue:

[a] "Lo pasado pisado": La teleología optimista.

Una visión del pasado como negativo, como signo de todo lo malo: el atraso, la miseria, la ignorancia, la superstición, la promiscuidad, la opresión, lo primitivo. El pasado es algo que conviene recordar sólo para valorar cuánto han mejorado las cosas hoy. Esta visión, surge con el iluminismo racionalista del siglo XVIII, en la Revolución Francesa, en los albores del acceso de las burguesías europeas al poder y en los primeros pasos del capitalismo.

En su origen justificaba la lucha por el derrocamiento del régimen feudal, la aristocracia y el clero. Tuvo por eso mismo un carácter popular y una amplia difusión, como amplia fué la alianza de las clases que hicieron la Revolución Francesa. Asociaba a todo lo perteneciente al régimen feudal con el pasado, cargándolo de valores negativos y auguraba que con el nuevo régimen, dirigido por la burguesía vendría una era de mejoramiento indefinido y continuo de la Humanidad (4), una era de libertad, igualdad, fraternidad y bienestar, cuyas bases serían el desarrollo industrial, la ciencia y la democracia parlamentaria. Esto fué conocido como progreso. Esta visión fué "progresiva" en su momento en la medida que la sociedad capitalista pueda considerarse superior a la sociedad feudal. Fué la visión de la historia que sostenían las clases que impulsaron los cambios revolucionarios. Este hecho histórico determinó su gran aceptación al punto de que casi llegó a constituir parte del sentido común durante los siglos XVIII y XIX.

Es por ello que la encontramos también en los escritos de los clásicos marxistas, aunque con ciertas diferencias respecto de la versión liberal:

En su versión liberal, la teleología optimista considera a la sociedad capitalista como la culminación de la Historia, y a la burguesía como la clase llamada a realizar la felicidad de la Humanidad;

En la versión de los clásicos marxistas, se consideraba que esta tarea correspondía al proletariado, y que el punto culminante de la Historia no había llegado aún, sino que se realizaría con el advenimiento del comunismo.

Esta visión, en sus dos versiones, justifica el uso de los calificativos "progresista" o "reaccionario" según se esté a favor o en contra de los cambios necesarios para llegar a la meta preestablecida, o se pretenda restablecer una situación anterior.

Posteriormente, cuando tras el desplazamiento de la aristocracia, la burguesía europea pasa a ser dominante organizando la sociedad según sus intereses, se vuelve paulatinamente conservadora. El mito del Progreso indefinido, así como los ideales de libertad, igualdad y fraternidad se ven completamente frustrados y el bienestar esperado contrasta drásticamente con el incremento de la brecha entre la riqueza y la miseria. Los que ayer fueron partidarios del progreso y de la visión teleológica de la Historia hoy creen ver el fracaso de un proyecto social y hablan, desilusionados del "fin de la Historia", lo que no es otra cosa que la crisis de esta visión de la historia.

Como ya hemos dicho esta visión fué prácticamente parte del sentido común en el siglo pasado, al igual que la idea del carácter progresivo de la ciencia, o la creencia en una realidad objetiva. En este aspecto, y sólo en éste coinciden los clásicos marxistas con el liberalismo de la época. En tanto que respecto de otros temas la corriente marxista ha sido considerada con justicia el paradigma de la crítica radical.

En efecto, si bien la obra de Marx produjo una "revolución teórica", al decir de Althusser, o una "ruptura epistemológica", como afirma Bachelard, no escapa a ciertos prejuicios muy arraigados de su tiempo. El mismo Marx reconoció los

(4) Vale la pena leer las elocuentes afirmaciones de F. Ameghino (1915: prólogo) sobre estos temas.

condicionamientos históricos de todo conocimiento. A quienes realizan una lectura de su obra, convirtiendo en artículos de fé incluso aquellos condicionamientos, llamamos marxistas dogmáticos.

No obstante, existen desarrollos posteriores del marxismo que recogen lo central de las ideas de sus fundadores, incluyendo el ejercicio constante de la crítica de los propios supuestos e hipótesis, lo que les ha permitido superar aquella visión teleológica decimonónica (nos referimos a la producción teórica de A. Gramsci, R. Williams, E. P. Thompson y a algunos autores de la Escuela de Frankfurt, entre otros). A estos denominamos marxistas ortodoxos, considerando que constituyen la continuación de la tradición marxiana.

Fué la versión marxista dogmática la que, a su vez, pasó a la posición dominante en los países del Este europeo, cristalizando en el DIAMAT stalinista. Aquí es la burocracia estatal la que se volvió conservadora e incluso reaccionaria, según se puede ver en el actual movimiento de restauración capitalista.

Por todos estos motivos, la visión teleológica de la historia, en cualquiera de sus dos versiones ya no puede proveer la justificación para nuevos cambios sociales. No obstante persisten ciertos usos de la misma <5> que responden a otras causas y fines. Entre ellos el de los gobiernos que hacen apelaciones genéricas a "mirar hacia el futuro y olvidar el pasado", como un recurso para esconder o superar los conflictos sociales. Esta última posición puede incluso llevar a considerar que el conocimiento del pasado es algo totalmente inútil.

[b] "Te acordás hermano?, qué tiempos aquellos ...!": La visión nostálgica.

Futuros eran los de antes ...

- grafitti anónimo -

Una visión opuesta a la anterior, un tanto rousseauiana, concibe el devenir histórico como una continua degradación o decadencia. Idealiza un pasado estático, congelado, paradisíaco, armonioso, ordenado y sin conflictos, o donde los conflictos son presentados en forma maniquea y resueltos heroicamente (González, 1984:64-65), lleno de prosperidad, de abundancia. Poblado de héroes de bronce, fuente de todo lo auténtico y lo verdadero, repositorio de la esencias metafísicas inmutables constituyentes del Ser Nacional y la "identidad cultural". "La dinámica histórica es diluida en la tradición" (García Canclini, 1987b:31), y es convertida en una suerte de leyenda. Esta versión del pasado consagra un orden social ya desaparecido que, en América Latina, corresponde al de las colonias agroexportadoras o mineras de principio de siglo; Jardín del Edén de la oligarquía aristocrática terrateniente. Es la expresión de su nostalgia por la época en que gozaba de un máximo de privilegios.

La base del poder de la oligarquía era la gran propiedad territorial. A través de su versión de la historia esta clase consagra sus valores más preciados: lo telúrico, la familia, la herencia, la propiedad, la tradición. No obstante, esta visión no es patrimonio exclusivo de esas clases sociales, sino que también ha sido adoptada por los movimientos nacionalistas de derecha (González, 1984:64-67).

[c] La historia crítica.

Las descripciones anteriores podrían sugerir erróneamente la idea de que la visión nostálgica y la teleología optimista, por ser mutuamente contradictorias y por expresar a distintos sectores de clase, no podrían ser sostenidas ambas por la misma persona. Sin embargo ambas pueden ser manipuladas por los gobiernos en forma oportunista en la persecución de fines específicos; por ejemplo, al perseguir el apoyo de los terratenientes se suele expresar la visión nostálgica; al buscar consenso para proyectos de desarrollo industrial o científico-técnico, se suele apelar a la teleología optimista, apta para etapas "fundacionales". Si

<5> Ilustraremos con una cita del arqueólogo peruano Luis Lumbreras: "[...] Un museo arqueológico es un museo sobre la historia más antigua de los pueblos, y como tal, debe investigarla y mostrarla a la comunidad [...] de modo tal que se entienda que 'todo tiempo futuro será siempre mejor que el pasado' y no al revés, y que la historia la ha hecho siempre la masa con su trabajo [...] que las desigualdades sociales y la explotación no son 'inherentes a la naturaleza humana' sino el producto de un proceso, que de la misma manera como aparecieron en un tiempo pueden desaparecer, logrando una sociedad superior" (Lumbreras, 1974:171. Subrayado por el autor).

"[...] esa misma historia [...] nos enseña [...] que para cada cosa nueva fué necesario vencer a los que eran dueños de las cosas viejas, que para implantar nuevas costumbres nuevos estilos de vida, fué necesario liquidar lo viejo [...] que lo viejo va quedando atrás para ser reemplazado por lo nuevo y que lo nuevo es creación heroica de los pueblos [...]" (ídem p. 169. Subrayado por nosotros).

ellas pueden ser usadas, a veces incluso en una misma ceremonia oficial, es porque en última instancia, son igualmente solidarias con el mantenimiento de los sectores hegemónicos.

Alberto Gilly diferencia las historias que responden al interés de preservar el status quo y la actual relación de fuerzas en la sociedad, de las que persiguen el objetivo de transformar esas relaciones, oponiéndose al orden vigente. A las primeras llaman "conservadoras" y a las últimas "críticas" (Gilly, 1984:199-200).

Como las anteriores, la historia crítica parte desde el presente. Pero a diferencia de las otras lo hace en forma conciente y explícita. Pretende "[...] pensar históricamente el presente, pensando políticamente el pasado" (Chesneaux, 1984:203). Por otra parte, toda versión del pasado, como todo conocimiento, es un producto colectivo, con sus determinaciones históricas, sociales y culturales. Un historiador, un arqueólogo sólo la ponen por escrito, la expresan. Sus puntos de vista e interpretaciones están influidos de diversos modos por las personas con las que se relacionan, tanto en su medio profesional (colegas, "informantes", etc.), así como en su vida privada (amigos, familiares, vecinos, otros) o en su vida pública (el partido político, el club, etc.). Es imposible decir hasta qué punto una obra "científica" es creación exclusiva de quién aparece como autor. Ni la bibliografía ni los agradecimientos, reconocimientos o dedicatorias alcanzan para dar una idea de todos los co-autores existentes.

Por mucho que insistan los positivistas en un ideal de objetividad entendido como imparcialidad, neutralidad o no toma de partido, todo científico es un ser humano que ocupa un lugar en su sociedad y pertenece a una clase. Esta circunstancia, entre otras, son las que condicionan su punto de vista. La apariencia de neutralidad suele corresponderse con la toma de partido por las clases hegemónicas. Pero ello no implica que la ciencia y la objetividad sean impracticables, apasionarse, ser parcial no es asimilar a faltar a la verdad o carecer de "objetividad". Vale la pena repetirlo: no es posible no tomar partido.

Si para hablar del pasado partimos sólo de los archivos oficiales, objetos suntuarios y grandes obras monumentales, haremos una historia que versará principalmente sobre las capas "privilegiadas" de una sociedad. Es natural, puesto que los templos y palacios de piedra donde ellas habitan, se conservan mejor y por más tiempo que las chozas de paja, madera o barro. Por otra parte, cuando existen documentos escritos, ellos generalmente, han sido confeccionados por las clases dominantes o sus escribas para describir su esplendor y perpetuar la memoria de sus hazañas, y cuando hablan del resto de la población lo hacen desde el punto de vista de aquellos sectores privilegiados (Lombardi Satriani, 1975:135).

Versiones alternativas son expresadas por los sectores subalternos. Pero para conocerlas hay que escucharlos, porque éstos las escriben sólo en forma excepcional; "[...] porque los de abajo, siendo fuerza de trabajo, hablan con sus actos y explican sus pocas palabras por sus hechos y sus obras, no a la inversa" (Gilly, 1984:219).

Una visión crítica del pasado es la que se hace cargo de todo esto conciente y explícitamente, tomando partido por las clases subalternas y sectores populares, recogiendo sus puntos de vista.

Por eso, una visión crítica no puede limitarse a las "fuentes históricas" de los gobiernos, a las crónicas escritas por los conquistadores, a la arqueología monumental o a la de lo suntuario o lo extraordinario que muestran la magnificencia de las clases dominantes de las sociedades desaparecidas (Lumbreras, 1974, 1981; Veloz Maggiolo, 1984; Vargas Arenas, 1986:35).

"Una historia crítica [una arqueología crítica], al contrario, es una historia [una arqueología] también y ante todo de los excluidos y del tejido social de sus vidas, pensamientos y sentimientos" (Gilly, 1984:209). La notoria ausencia de las clases subalternas en la "historia oficial" ha sido señalada por el poeta B. Brecht <6> en Preguntas de un obrero ante un libro:

Tebas, la de las Siete Puertas, ¿quién la construyó? / En los libros figuran los nombres de los reyes. / ¿Arrastraron los reyes los grandes bloques de piedra? / Y Babilonia, destruía tantas veces, / ¿quién la volvió a construir otras tantas? / ¿En qué casas de la dorada Lima vivían los obreros que la construyeron? / la noche en que fué terminada la Muralla China, / ¿a dónde fueron los albañiles? Roma la Grande / está llena de arcos de triunfo. / ¿Quién los erigió? / ¿Sobre quienes triunfaron los césares? Bizancio tan cantada, / ¿tenía sólo palacios para sus habitantes? / Hasta en la fabulosa Atlántida la noche en que el mar se la tragaba, los habitantes clamaban pidiendo ayuda a sus esclavos. / El joven Alejandro conquistó la India. / ¿El solo? / César venció a los galos. / ¿No llevaba consigo ni siquiera un cocinero? / Felipe II lloró al hundirse su flota. / ¿No lloró nadie más? / Federico II venció la

<6> "Una de las concepciones más antiguas en la historia del espíritu occidental es que entre la ciencia y el arte hay una diferencia, aunque la diferencia, al trazo de una línea de demarcación no se ha llegado a determinar de una manera clara y unívoca (Feyerabend, 1985:106).

"Cuando se considera la cuestión con un espíritu abierto, hay que reconocer que en un drama puede haber un montón de conocimiento mientras que un ensayo sociológico puede carecer por completo de él y, además, que hay métodos mejores para expresar algo que las argumentaciones científicas. ¡Acabemos de una vez con la escisión entre los distintos ámbitos de la actividad espiritual y aprovechemos cada medio a nuestro alcance para resolver nuestros problemas!" (idem p. 110).

guerra de los siete años./ ¿Quién la venció, además?/ Una victoria en cada página./ ¿Quién cocinaba los banquetes de la victoria?/ ¿Quién pagaba sus gastos?/ Una pregunta para cada historia.

Bertold Brecht (1934, Historias del Calendario, 1939).

La "arqueología de la vida cotidiana" (Veloz Maggiolo, 1984), la de los conquistados de ayer, puede ser conocida más fácilmente recurriendo a las versiones del pasado de los excluidos de hoy; es decir a la historia oral y kinestésica. La historia oral permite rescatar los significados y las interpretaciones de los protagonistas, o en nuestro caso, de sus descendientes, la "visión de los vencidos" (León Portilla, 1976). Ellos tienen un conocimiento del pasado que no es más fragmentario, ni deformado que el que nos brindan las crónicas, el registro arqueológico, o nuestra actual historia de bronce que se enseña en las escuelas.

Toda historia es un relato de acontecimientos pasados, con su interpretación sujeto eventualmente a manipulaciones al ser actualizado. La historia hace al mito tanto como el mito hace a la historia. Más aún, la historia misma constituye una "[...] combinación de Mythos y Logos" (Balandier, 1975:211).

Si pensamos en los actos conmemorativos de las "fechas patrias", los desfiles, las ceremonias oficiales, las ofrendas florales ante las estatuas, las canciones, himnos y marchas, que cuentan las hazañas y virtudes de los próceres y las gestas nacionales veremos que no hay razón para considerar a éstas como historia mientras a los ritos, bailes y leyendas populares se les niega la misma condición. Es a éstos últimos que nos referimos como historia oral e historia kinestésica; porque en vez de escribir su historia los sectores subalternos de la sociedad la cuentan y la representan. A veces lo hacen en las narices de los arqueólogos, pero muy pocos de ellos saben reconocer el valor que tienen estos discursos como relatos del pasado, considerándolos la mayoría de las veces "costumbres" que sólo incumben a los antropólogos sociales <7>.

De aquí no se sigue que la versión de los oprimidos sea "la verdadera historia". El conocimiento popular del pasado es fragmentario y contradictorio (este tema fué desarrollado en Delfino y Rodríguez, 1991, punto 5). "Por una parte es producto de la influencia e imposición de la ideología dominante, por otra es portador de elementos culturales, políticos y técnicos propios del pueblo, producto de sus experiencias, de sus luchas y expresión de sus intereses de clase" (Gianotten y De Wit, 1985:111). "Por siglos el pueblo ha sido ideologizado para que sea incapaz de develar su propia identidad y de movilizarse para su transformación" (Grossi, 1985:120).

No proponemos desacralizar una historia oficial para entronizar otra. No hay una historia "verdadera", la verdad de un discurso histórico es relativo al grupo social que lo sustenta <8>. Tampoco puede decirse que la tarea deba consistir en eliminar la parte de Mythos que hay en ella. No proponemos descartar las fuentes escritas (los documentos oficiales de los gobiernos, las crónicas de los conquistadores, el registro arqueológico, u otros). Proponemos que para conocer el pasado de un modo que tenga alguna utilidad para los sectores subalternos, debe considerarse todo eso más (y principalmente) las versiones que producen y reproducen esos sectores.

"Porque el secreto de la historia no hay que buscarlo en la fijeza de las obras en que se cristaliza el trabajo pasado, sino en el incesante movimiento donde fluye y existe el trabajo viviente" (Gilly, 1984:219-220).

Con el saber popular también se hace arqueología.

<7> Hay que reconocer, sin embargo, brillantes excepciones. Tal es el caso del Ingeniero Augusto Cardich. En varias ocasiones ha complementado rigurosas investigaciones arqueológicas con el conocimiento de las costumbres, relatos y mitos de los pueblos andinos obteniendo interesantes resultados (Cardich, 1977, 1981, 1988:32, 40-41, 50-51). Muchos de los "nuevos" arqueólogos orgullosos de sus sofisticadas técnicas modernas, deslumbrados por el positivismo hegeliano, segados por su especialización (Gándara, 1980, 1981; Bayard, 1983; Flannery, 1982), tienen cosas que aprender de los "viejos" arqueólogos.

No obstante, existen signos positivos de que esto comienza a ser tenido en cuenta. En el Primer Congreso Mundial de Arqueología de 1986 en Inglaterra, se presentaron algunas ponencias sobre el tema, actitud que se vio reforzada posteriormente. Así lo sugiere la inclusión, dentro del Segundo Congreso Mundial del tema X: "Etnohistoria y tradición oral: Dos perspectivas para la interpretación del pasado arqueológico". En la segunda convocatoria se anticipó que los trabajos que se presentan en éste simposio "[...] utilizan información directamente derivada de la tradición oral de grupos aborígenes [...] que se proyectan cronológicamente en el pasado para la interpretación de situaciones arqueológicas [...]" con la intención de "[...] sugerir nuevos rumbos que nos acerquen con más certeza al pasado" (Segundo Congreso Mundial de Arqueología, 1990:12-13).

<8> "¿Es que algunos debido a un acceso privilegiado a la información, a una inteligencia superior, o a la perseverancia, etc. 'captan' correctamente el significado del suceso mientras que otros, menos dotados o menos inteligentes, se quedan sólo con una parte de la historia y producen interpretaciones erróneas?" (Drummond, 1983:193, en Hodder, 1988:179).

En un trabajo anterior (Delfino y Rodríguez, 1991) nos habíamos referido al uso recurrente del saber popular por parte de los arqueólogos y cómo ha desaparecido de los papers científicos la mención de ésta fuente de información.

Sin embargo, el saber popular presenta otras potencialidades que las reconocidas (Delfino y Rodríguez, op. cit.), por ejemplo, sobre la ubicación de los sitios.

1- Es rico en información sobre acontecimientos pasados, (constatable a veces con documentos escritos o con el registro arqueológico). Pero esa información se encuentra muchas veces distorsionada parcialmente, incorporada a mitos, leyendas, cuentos y relatos de todo tipo.

Por ejemplo, en el mito sobre Puscanturpa, la fluctuación de la frontera superior de la agricultura se halla representada en el movimiento de ascenso de una mujer "[...] que va subiendo poco a poco desde las tierras bajas, de las yungas pero ya entrando en la cordillera el frío y la altura la detuvieron habiendo quedado petrificada, rodeada de nieves y glaciares" (Cardich, 1977:180).

2- Junto a éste tipo de información, podemos hallar en algunos casos una representación de la significación que determinados acontecimientos tuvieron para sus protagonistas, o al menos, cómo se los ve hoy, a la distancia. Así, citamos un relato sobre el origen de los antigales:

"Diz que los antiguos han sido hombres chiquitos qui han vivido en los cerros. Esu ha siú antes del diluvio. Mu ha habío luz del diya, entonces. Los antiguos vivian con la luz de la luna nomás. Y con la luz de la luna andaban por el campo pastoriando los animalitos, y iban a las fiestas.

"Diz que cuando ha veniu la luz del diya si han asustao, po, y que se han querido escuenderse. Y si han escondiu en los güecos y en las cuevas de los cerros. Y han llevado todo lo que tenían en las casas, en la cocina, para hacer la comida y hacer la chicha, po. Y han llevao las ollas, los virques, los yucos, los cántaros. Y muchos si han metido en las ollas y en los cántaros con todo lo que tenían. Diz que eran muy curiosos los antiguos y salian a ver la luz. Y cuando han visto la luz si han ido muriendo de miedo uno a uno. Y ahí 'tan en los antigales, los antiguos, güesos nomás; y se ven algunos adentro de los cántaros y los virques, con sus cositas, con sus platos, sus puiscanas, sus jarros. Y muchas veces cuando llueve, l'agua los saca las cosas y los arrastra. Lo saca a las cosas de los antigales.

"Y diz que después himos veniu nosotros, los que vivimos ahora. Himos venio después del diluvio, y los antiguos han sido di antes, porque si han muerto del miedo qui han teniu, porque a la luz lo han tenido miedo. Y ahí 'tan en las chulpas con sus cositas, güesitos, nomás.

"Y ande hay muchas chulpas si han formao los antigales". Severina Amancay, 65 años, Abra Pampa, Cochinoqa, Jujuy. 1956. (Tomado de Vidal de Battini, 1984:789-790).

Aquí tenemos una representación de lo dramático que fué la experiencia de la conquista española para los borigenes de estas tierras. El hecho es asimilado al diluvio, la mayor catástrofe de la mitología cristiana y se hacen referencias al miedo que provocaba a los antiguos la llegada de "la luz", significante indudable de los conquistadores europeos (considerando la prédica de los sacerdotes cristianos respecto de la asociación de su religión con ese significante, que "los paganos viven en la oscuridad", etc.). Así mismo la idea de un cambio rotundo en el modo de vida se expresa simbólicamente en la afirmación de que los antiguos andaban de noche, mientras que actualmente se realizan todas las actividades durante el día.

El recuerdo de la conquista incaica de los pueblos que habitaban el noroeste del actual territorio argentino también persiste. Un poblador de Cafayate, provincia de Salta, de apellido Bravo, relató a uno de nosotros cómo, a principios de siglo un joven fué reprendido por su abuelo por haber confeccionado una quena. De acuerdo al testimonio de Bravo, el ejército incaico solía ser acompañado en su avanzada por un cierto número de hombres que ejecutaban la quena durante la marcha. Tal hecho determinó que ese instrumento haya sido considerado, por esos habitantes de los valles salteños, no sólo como un elemento cultural extraño, ajeno, sino incluso como el símbolo mismo del sojuzgamiento de su pueblo por los incas.

3- Información sobre antiguas costumbres o sobre la funcionalidad de tipos de artefactos hoy en desuso también se conserva entre ciertos pueblos, ampliando la información sobre el registro arqueológico. Ello puede ilustrarse con la experiencia del arqueólogo peruano Rodríguez Suy Suy (1966:140-141). Como la información brindada por los cronistas resultaba insuficiente para determinar la función de la ciudadela de Chan Chan, apeló para formular sus hipótesis a las "[...] evidencias arqueológicas y al testimonio de los directos descendientes del reino Chimú [...]". Esto es lo que nos dice: "En Ishudi, los frisos del pasadizo ceremonial representan escenas relacionadas con la pesca. Desearo de conocer el significado de los motivos allí representados, invité alternadamente a varios ancianos pescadores de Huanchaco para que visiten Chan Chan (el subrayado es nuestro). Cuando estuvieron frente a esos frisos los 'leyeron' con gran facilidad: "[...] qué bonitos dibujos [...] allí está la corriente marina y el pescado que siempre sigue la corriente [...] aquí está también el pájaro cocho o el picudo, que son pájaros de mar que nos avisan por dónde va el pescado, para ir nosotros inmediatamente allí en nuestras balsas [...]". Igualmente, cuando estuvieron

frente a las 'ardillas' las identificaron como el 'anzumito' (nutria marina), de vida asociada a los 'lobos marinos' que tanto peligro significan para sus frágiles embarcaciones. Al final comentaron que la piel del anzumito es de fina calidad.

'Es posible que la 'lectura' nos esté indicando que en el grupo 'A' de esta ciudadela se halla cumplido principalmente una función ceremonial relacionada con el mar y con la pesca, explicable por la frecuencia de aves marinas, olas y corrientes marinas, motivos circulares quizás representando a la Luna por su relación con la pesca, tal como hasta ahora lo relacionan los pescadores'.

Hemos dicho anteriormente (Delfino y Rodríguez, op. cit.) que la ciencia sólo es un tipo particular de saber. No el único ni 'el verdadero'. Pero a menudo existe entre los científicos lo que Paul Feyerabend llama "una ideología de los especialistas", que les lleva a creerse los depositarios del "Saber", y a considerar que su opinión es la única autorizada en los temas de su especialidad.

Feyerabend dice tener "[...] una gran opinión de la ciencia, pero muy pobre de los expertos [...]. Creo que son dilettantes los que han sacado y todavía hoy sacan adelante a la ciencia y creo también que los expertos sólo consiguen paralizarla" (Feyerabend, 1985:31) <9>.

Acordemos con que el conocimiento del pasado es "cosa de todos"; por ello mismo: "No corresponde a unas minorías intelectuales o a unas minorías militantes hacer la selección, por sí solas, lejos del sentido común popular y de la reflexión colectiva, para fabricar referencias al pasado [...]. El derecho a la memoria colectiva significa el derecho a definir en el pasado lo que pesa y lo que ayuda" (Chesneaux, 1984:211).

Parafraseando una sentencia popular digamos que el conocimiento del pasado es algo demasiado importante para dejarlo en manos sólo de los arqueólogos.

BIBLIOGRAFIA.

- AMEGHINO F. (1918): La antigüedad del Hombre en el Plata. En: Obras Completas y Correspondencia Científica de F. Ameghino. Vol. 3 Ed. Of., Pvcia. de Bs. As. Dir. A. Torcelli. La Plata.
- BATESON, G. (1980): Espíritu y Naturaleza. Amorrortu Ed. Bs. As.
- BAYARD, D. (1983): "La 'Nueva Arqueología' una historia crítica". En: Scripta Ethnológica, Suplementa 2. Pp. 9-27. Bs. As.
- BINFORD, L. y J.A. Sabloff (1982): "Paradigms, systematics and archaeology". En: Journal of Anthropological Research. Vol. 38. N° 2, pp. 137-153. Albuquerque.
- CARDICH, A. (1977): "Puscanturpa. Un posible recuerdo mítico sobre las fluctuaciones de los límites superiores del cultivo en los Andes Centrales". En: Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología. Vol XI; MS. pp 179-183. Bs. As.
- CARDICH, A. (1981): "Dos divinidades relevantes del antiguo panteón Centro-Andino: Yana Ramán o Libiak Chancharco y Rayquana". En: Serie Monográfica 1. Cátedra de Arqueología I, Fac. de Cs. Nat. y Museo. pp. 1-37. La Plata.
- CARDICH, A. (1988): Civilización Andina: Su formación. Consejo Nacional de Ciencia y Técnica. Lima.
- CHESNEAUX, J. (1984): ¿Hacemos tabla rasa del pasado?. A propósito de la historia y de los historiadores. Siglo XXI Ed. Bs. As.

<9> Tanto Khun como Feyerabend reconocen que sólo producen algo realmente "nuevo" o "revolucionario" para la ciencia aquellos profesionales que se aventuran a transgredir los cánones establecidos por la comunidad científica. Métodos y paradigmas constituyen una especie de corset que sólo permite producir más de lo mismo. Los verdaderos avances han sido posibles sólo para quienes violaron las reglas metodológicas vigentes y rompieron con el paradigma predominante en su momento (Feyerabend, 1984:18-19; Khun, 1985:27-29).

'El contenido de mis observaciones es siempre el mismo: no os fiéis de los científicos, tanto si se trata de marxistas como de católicos de derecha; todos ellos persiguen sus propios intereses, todos ellos intentan alcanzar un poder espiritual y material sobre los hombres, lo cual hace que se comporten como si lo supieran todo, cuando en realidad saben muy poco y esto poco que saben se basa en una especie de religión, una religión de la búsqueda de la verdad o de la eficiencia que es muy discutible. ¿En quién pienso cuando hago éstas observaciones? [...] estoy pensando [...] en hombres que tienen o han tenido sus propias tradiciones, tradiciones que han dotado a sus vidas de contenido e identidad y a las que, sin embargo, ahora se ridiculiza y aparta como si fueran simples prejuicios irrisorios, es decir, todo eso que está hoy tan de moda. Pienso en los hopi de América, en los negros que están consiguiendo poco a poco, redescubrir y revitalizar su propia cultura [...] las dificultades que plantean los científicos y otros intelectuales, sus objeciones, sus alusiones a que de éste modo no se hace otra cosa que perder contacto con la realidad todas ellas no son más que 'frases vacías'" (Feyerabend, 1985:148-149).

- DELFINO, D. y P.G. RODRIGUEZ, (1991): "Crítica de la arqueología 'pura': de la defensa del patrimonio hacia una arqueología socialmente útil". En prensa. Quito.
- FEYERABEND, P. (1985): ¿Porqué no Platón? Ed. Tecnos S.A. Madrid.
- FLANNERY, K. (1982): "The Golden Marshalltown: a parable for the 1980". En: American Anthropologist. Vol. 84 N° 2, pp. 265-278.
- GANDARA, M. (1980): "La vieja 'nueva arqueología'". Primera parte. En: Boletín de antropología Americana. N° 2, pp. 7-45. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. México.
- GANDARA, M. (1981): "La vieja 'nueva arqueología'". Segunda parte. En: Boletín de antropología Americana. N° 3, pp. 7-70. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. México.
- GARCIA CANCLINI, M. (1987): "Introducción. Políticas culturales y crisis de desarrollo: un balance latinoamericano". En: Néstor García Canclini (ed.): Políticas culturales en América Latina. 1987, pp. 31-61. México.
- GIANOTTI, V. Y T. DE WIT (1985): "Participación popular: algunas reflexiones". En: Isabel Hernández (ed), Saber popular y educación en América Latina, pp. 103-114. Ed. Búsqueda. CEAAL, Bs. As.
- GILLY, A. (1984): "La historia como crítica o como discurso del poder". En: ¿Historia para qué?, pp. 195-225. Siglo XXI. Ed. Bs. As.
- GONZALEZ, L. (1984): "De la múltiple utilización de la historia". En: ¿Historia para qué?, pp. 53-74. Siglo XXI. Ed. Bs. As.
- GROSSI, F. (1985): "La investigación participativa: contexto político y organización popular". En: Isabel Hernández (ed), Saber popular y educación en América Latina, pp. 115-127. Ed. Búsqueda. CEAAL, Bs. As.
- HODDER, I. (1984): "Archaeology in 1984". En: Antiquity. Vol. LVIII, N° 222, pp. 25-32. Cambridge.
- HODDER, I. (1987): "La arqueología en la Era Post-Moderna". En: Trabajos de Prehistoria. Vol. 44, pp. 11-26. Madrid.
- HODDER, I. (1988): Interpretación en Arqueología. Corrientes actuales. Ed. Crítica, Brijalbo. Barcelona.
- LAHITTE, H., J. HURREL Y A. MALPARTIDA (1989): Relaciones 2. Crítica y expansión de la ecología de las ideas. Ed. Nuevo Siglo. La Plata.
- LOMBARDI SATRIANI, L. (1975): Antropología Cultural. Análisis de la Cultura subalterna. Ed. Galerna. Bs. As.
- LUMBRERAS, L. (1974): La arqueología como ciencia social. Ed. Histar. Serie de Arqueología/1. Lima.
- LUMBRERAS, L. (1981): La arqueología como ciencia social. Ed. Peisa. Lima.
- RODRIGUEZ SUY SUY, V. (1966): "Chan Chan: ciudad de adobe. Observaciones sobre su base arqueológica". En: XXXVII Congreso Internacional de Americanistas. Simposio de Urbanismo, pp. 133-152. Mar del Plata.
- TESSLER, M. (1989): Los aborígenes durante el peronismo y los gobiernos militares. Conflictos y procesos de la historia argentina contemporánea, N° 21. CEAL. Bs. As.
- TRIGGER, B. (1987): "Arqueologías alternativas: nacionalistas, colonialistas, imperialista". En: Traducciones y comentarios. Inst. de Inv. Arqueológicas y Museo. Fac. de Fil., Hum. y Arte. Univ. Mac. de San Juan. N° 1, pp. 1-25. San Juan.
- VAN FRAASSEN, B. (1978): Introducción a la filosofía del tiempo y del espacio. Ed. Labor. Barcelona.
- VARGAS ARENAS, I. (1986): "Arqueología, ciencia y sociedad". En: Boletín de antropología Americana. N° 14, pp. 137-158. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. México.
- VELOZ MAGGIOLO, M. (1984): "La arqueología de la vida cotidiana: matices, historia y diferencias". En: Boletín de antropología Americana. N° 10, pp. 5-21. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. México.
- VIDAL de BATTINI, B. (1984): Cuentos y leyendas populares de la Argentina. T. VIII, Leyendas. Ed. Culturales Argentinas. Sec. de Cult., Min. de Educ. y Just. Bs. As.