

Arqueología, Historia e Identidad

Por Marcio Veloz Maggiolo (A. D. H.)³⁴

Amigas y Amigos:

Las Academias son, sin dudas, ese espacio de la cultura en donde las ideas encuentran suficiente acogida como para ser parte del análisis continuado y en donde nuevos datos y nuevos estímulos se transforman en objeto de discusión. De manera que el académico es y debe ser un sustentador de ideas nuevas, un promotor de aquello que enriquece el acervo de un país y de una cultura, un subvertidor a veces, del ámbito en el que le ha tocado desarrollar su labor. Estar conscientes de que el hoy es sólo una partícula de lo que luego será pasado, contribuye a estar seguros de que cada paso en la actividad investigativa, es sólo un peldaño, y que de esto que consideramos muchas veces definitivo, quedarán puntos salvables, pero también zonas que, superadas, darán a los que nos sustituirán en tiempo y espacio, visiones diferentes del pasado. No es la historia la que per sé cambia, ella tiene una semilla rica en potencialidades, es el cultivador, el analizador, quien al no poder tenerla en su totalidad, tiene que contentarse con ese trozo de ella que muchas veces, con perspectiva errática, cree definitivo e invariable.

He sido durante mucho tiempo un estudioso del pasado, de varios pasados: de aquellos estadios de la historia en los cuales el documento escrito ha sido y es fundamental, y de esos otros en los cuales, documentos no precisamente escritos, sino enterrados en basureros y viejas zonas en donde la vida cotidiana tiene otras huellas, proporcionan una historia para la cual importan las formas de asentamiento humano, las fechas y cronologías absolutas, los patrones de asentamiento, los registros de fauna y flora, los modelos

³⁴ Discurso de ingreso a la Academia Dominicana de la Historia, pronunciado en sesión solemne efectuada el día el jueves 2 de abril de 1998.



de rituales de enterramientos, los instrumentos, y los usos del espacio. Todo ello, así resumido, es el abecedario que luego el arqueólogo transforma en idioma, en verbo traducible al texto que se iguala con el que los historiadores de documentos archivísticos, recomponen e interpretan.

El estudio arqueológico de las sociedades nos permite, en parte, reconstruir estadios de la vida cotidiana, así como aspectos sociales relevantes de grupos humanos que no dejaron otra constancia de su paso por la tierra que huellas de su propio quehacer vital, traducidas en instrumentos, usos y distribución de lugares de asentamiento, restos alimenticios y modalidades productivas inferibles a través del análisis pormenorizado, capaz de transformar en documento aquello que para muchos es un simple montón de escombros y desechos.

Así como el historiólogo extrae del documento la interpretación manejando la información que considera básica, el arqueólogo es también el arqueógrafo que extrae del contexto histórico excavado las informaciones que habrán de convertirse en historiografía. El proceso de extracción es bien distinto; transformamos en texto para un idioma hablado y legible, aquello que ha sido antes contexto arqueológico. Nuestra documentación responde para su emergencia a un sistema de lectura que no es el paleográfico, por ejemplo, sino el arqueográfico. En tal sentido cuando entregamos a los lectores nuestras conclusiones y análisis, estamos partiendo de un proceso de especialización que nos permite “inferir” y “comprobar”, momentos específicos del pasado captados en bloque para una pormenorización que luego hará posible la reconstrucción histórica.

El historiólogo, como bien señala Martín Alonso (1947) es realmente un filósofo de la historia, entendiendo, (añadimos nosotros) por filosofía, la discusión de los procesos y la búsqueda de sus leyes. Por encima de la arqueología, palabra que tradicionalmente se ha aplicado no al filosofar sobre la historia, está la búsqueda necesaria del proceso social, por lo que hemos puesto tanto hincapié en



definirnos como “arqueólogos sociales” matizando nuestro interés en señalar que creemos en la arqueología y en su precedente proceso arqueográfico, como una manera de entender parcialidades del pasado referidas al proceso histórico universal, como formas del pasado en parte contenidas en el presente.

Durante los últimos años hemos intentado reconstruir la historia de sociedades tratando de descubrir y de aplicar lineamientos y leyes históricas, resultantes de lo que consideramos el proceso inevitablemente dialéctico del desarrollo humano. Iradia Vargas recoge el esfuerzo, logrando quizás el modelo más preciso y teóricamente claro de las tantas discusiones y reuniones que en los últimos años han matizado nuestro trabajo por mostrar con el trabajo teórico y el trabajo de campo como base, la posibilidad de hacer filosofía de lo histórico y praxis del proceso dialéctico, partiendo de hipótesis enriquecedoras (Vargas Arenas 1987).

Cuando se estudian los objetivos de la arqueología sin que tengamos en cuenta que la misma es una fuente documental y de interpretación tan válida como el papel para entender el pasado, caemos generalmente en las vertientes folklóricas y en las visiones de autoctonismo comunes a una sociedad, en la que se considera el pasado como una realidad innecesaria para la identidad de los pueblos. El pasado se presenta como paradigma museable, o como modelo acabado, infuncional y presentable como etapa superada, arcaísmo aceptable pero irrepetible, o bien como un mapa histórico en donde todo pasado no clasista se identifica con el retraso.

La mayoría de nuestras sociedades actuales considera que la arqueología es un venero del cual emergen obras de arte, concepciones que sorprenden por venir de “pueblos primitivos”, etc. Es increíble, por ejemplo, que en un país como el Perú, la arqueología precolombina en la mayoría de los casos, se presente como una expresión casi sin relación alguna, con una población que actualmente representa la mitad de su demografía. Valores eropeizantes insisten en “autoctonizar”, al indio de hoy, para al igual que la pieza arqueológica, paralizar su expresión social. En tal sentido he señalado que toda consideración de “autoctonía”, es una creación



del dominador, puesto que el concepto de lo autóctono ha sido elaborado, no por el poblador local, sino por el dominador que genera formas nuevas y que considera retrasadas aquellas que no se han incorporado de manera expedita a la ley del Estado Nacional (Veloz Maggiolo 1985).

La arqueología de sociedades como las antillanas, ha sido muchas veces considerada como una fase de esta autoctonía. Habiendo desaparecido el indígena, sus cacharros y formas de vida, han sido tratados como un modelo folklórico que sirve como trasfondo cultural, cuando las sociedades dominantes han necesitado enarbolar valores nacionales, caros a sus intereses. El indio, extirpado de la isla de Santo Domingo, ya a finales del siglo XVI, se convirtió en pleno siglo XIX, en sueño del pasado, cuando Santo Domingo fue cedido a España en 1863, y España pasó a ser execrada por la pequeña burguesía que luchaba contra la Metrópoli. Entonces se ensalzó la imagen del indio, se relevaron sus valores, los historiadores le concedieron lugar en la cultura y el movimiento indigenista culminó con la novela *Enriquillo* de Manuel de Jesús Galván, como culminaría también en la América del siglo XIX todo el indigenismo, representado por autores como Juan Zorrilla de San Martín, autor de *Tabaré*, notable pieza post-romántica que encaja con otra de la época, como lo fuera el drama indígena *Iguaniona*, del dominicano Angulo Guridi (Sánchez, Luis Alberto 1973). La máxima manriqueña o manriqueña de que “todo tiempo pasado fue mejor”, ha sido acogida a veces como leiv motiv cuando se quiso justificar en el presente la imagen ilusoria de aquello que fue masacrado en el pasado.

La ruta del indigenismo y sus secuelas ha sido, también, un modelo de permanencia, como movimiento ideológico, de esta secuela de tristeza. Fundaciones y sociedades de protección al indio, han sido realmente el canal por medio del cual se ha consolidado la llamada “atoctonía”, cerrando el paso al indio de hoy hacia una incorporación igualitaria en el proceso productivo. Así como la pieza arqueológica resulta una muestra de que podríamos descen-



der de ese pasado, en sociedades con raíces indígenas, como la peruana, la venezolana, la guatemalteca o la mexicana, por citar algunas, ese pasado se rechaza como parte de la identidad, por cuanto su condición de autóctono se traduce en forma superada, en atraso museable y en escena que forma parte de un mundo que se ve desde la perspectiva de lo que irremisiblemente desapareció o debe desaparecer.

En su aspecto colonial, la arqueología viene siendo en mucho de nuestros países tan hispanófilos, una especie de homenaje al conquistador, al civilizador, a la raza que, según nuestros tradicionalistas, salvó a las demás razas.

La política de muchos gobiernos latinoamericanos en ese sentido, ha sido la de enaltecer y “blanquear” la cultura, evitando aspectos históricos tan importantes como el estudio de las culturas africanas, cuyas acciones y formas de expresión, son tan ricas como las hispánicas y las indígenas. Por otra parte, el concepto de patrimonio cultural se restringió a la restauración, reconstrucción, consolidación y modificación de edificios del período hispánico, inglés o francés, a tal punto que una arqueología de la vida cotidiana de los sitios ha sido desechada, sin que importasen los estudios arqueológicos obligados para cada intervención como dicen los arquitectos, a la mayoría de los cuales les resulta indiferente el proceso histórico integral, aun cuando hablan, sofisticadamente de la “historia” del monumento, como si él mismo fuese un ser galáctico, flotante y mistificado, sin relación con la sociedad y el entorno. De nada han servido muchas de estas restauraciones que no nos dicen cómo vivía la gente de cada época, cómo estaban integradas como clase en su sociedad; quiénes servían, cuáles eran sus enfermedades y problemas; cómo varió la construcción en relación con los cambios urbanos generales, etc. Esta documentación, para nosotros válida, es la que reunida puede darnos la historia verdadera de la comunidad, no así la “historización arquitectónica” cuya suerte de biografía de vigas, balcones y pozos artesianos, nos habla del ropaje, pero no del espíritu de la obra misma.



Muchas de estas obras, incluidos museos, plazas re-inventadas y esqueletos rebautizados, se han hecho de cara al turismo, de cara al futuro de lo que con mal gusto se ha llamado “la industria sin chimeneas”. La velocidad de la arqueología turística es una de las nuevas categorías de trabajo. Salvamentos, excavaciones programadas para cumplir con la ley donde la hay, proyectos de investigación al vapor, hechos por estudiantes mal pagados y arqueólogos inventados en centros sin categoría, inundan nuestros países de naufragos culturales, y de filibusteros ceramológicos. En la República Dominicana, por ejemplo, una institución como la Dirección General de Parques Nacionales, decide, sin ninguna apelación, dónde se va a excavar y quiénes harán la excavación. Ello se realiza sin concurso y sin tomar en cuenta los profesionales nacionales, de ahí que, por ejemplo, arqueólogos extranjeros hayan podido desplazar a los arqueólogos dominicanos, iniciando excavaciones en La Isabela, en donde ya por ejemplo E. Ortega, Fernando Luna Calderón, José G. Guerrero, y otros, habíamos comenzado estudios que venían a demostrar presencias importantes, como el primer cementerio español de América, la casa de Colón, hallazgo publicado hace muchos años y que otros se atribuyeron como suyo. Este simple hecho revela que estamos lejos de una arqueología científica y seria.

Algunos gobiernos propician una arqueología turística, oferta que ha sido válida para quienes desean fabricarnos una identidad exclusivamente hispánica. Esta arqueología turística, se caracteriza por:

Su permanente presencia en los diarios, con supuestos hallazgos capaces de entusiasmar a la clase dirigente, y

La permanencia e incumplida promesa de una obra científica, a partir de las excavaciones improvisadas.

Somos precisos frente a estas situaciones, porque estamos analizando cuál es el contenido que algunos grupos de poder han dado en nuestras sociedades al concepto de identidad. Es, como se ve, un contenido de no-identidad.



Cuando hablamos de identidad cultural, estamos usando un término que ya fue manejado desde los años treinta, como parte del concepto de aculturación a su vez difundido por el “Social Science Research Council” de los Estados Unidos y la publicación de la obra *Methods of Study of Culture in Africa* (1938). La identidad es un proceso contradictorio y dialéctico, es decir, el concepto de lo que somos emerge de una comparación y comprobación, que es siempre antitética, referida a las diferencias y a las similitudes. Por tanto como bien sugiere Linton (1941), la identidad una vez establecida, puede ser modificada, dirigida o re-orientada. Esa afirmación es válida para todo cuanto resulta del estudio antropológico y específicamente de la arqueología en sociedades que intentan crear nuevas identidades o que buscan en el pasado parte de su personalidad actual. La necesidad popular de establecer una identidad es política y siempre defensiva; por lo tanto responde a un interés de clase, y en ese sentido nuestra posición política influye notablemente en la necesidad histórica de una consolidación de las identidades como valladar a una posible ruptura de los valores integrales de las mayorías. Ese es, en el fondo, el principio ideológico básico que rige la posición del intelectual progresista dentro del proceso de identidad. Si se tiene en cuenta que la identidad es cambiante y que varía en función de los contextos sociales e históricos, habremos de concluir que estamos dando prioridad, como historiadores, al concepto de identidad que consideramos más válido para que nuestra sociedad desarrolle al máximo sus fuerzas comunes, sus objetivos sociales y sus defensas contra la opresión de cualquier tipo. Por esta razón, consideramos la arqueología como un aspecto importante de la historia, puesto que permite reconstruir el pasado de nuestras sociedades actuales y resulta un modelo de cómo funcionaron grupos humanos, en períodos en donde predominaron relaciones de producción muy diferentes. Los arqueólogos sociales vemos la historia como un todo, como una unidad que si es segmentada se desnaturaliza al generar un proceso identificada. En tal sentido, como historiólogos, consideramos la identidad como una fuerza que cohesiona la ideología, y enseñamos que tenemos una historia común y que las relaciones del pasado y el pre-



sente se resumen en la cultura, en formaciones político sociales, modos de producción y de vida que han aportado desde ese pasado formas económicas, sociales y culturales comunes.

Por otra parte como historiólogos debemos, sin embargo, analizar y filosofar sobre el proceso político-social que convierte lo tradicional en objeto de mercado, que transforma la idea de identidad en bandera o señuelo que hace las veces de símbolo social.

La identidad cultural se puede definir como la toma de conciencia de las diferencias y similitudes referidas a comunidades con procesos históricos similares o disímiles. En su sentido lato, la identidad es una autoconcepción de la sociedad. Existen elementos que consideramos propios y que hemos interiorizado como característicos de nuestra idiosincrasia. Cada miembro de una región, de un país, de una zona del mundo, se apoya, aún inconscientemente, en puntos que considera identifican su personalidad como propios de una identidad. Cuando señalaba que había sido Linton uno de los primeros en apuntar que las identidades podían ser modificadas, pensaba en un fenómeno de gran interés, ligado al proceso identificatorio, pero promovido por el mercado a las formas de mercado como una supuesta muestra de la identidad de los pueblos: me refiero a las artesanías inducidas, que en muchos casos son una continuación de formas arqueológicas, o de modelos de etnología antigua, o de moldes del pasado acicalados para promover —a veces dentro de un errático credo nacionalista— símbolos y formas estéticas comunes a superestructuras funcionales del pasado, desenchajadas de su sentido para hacerlas parte de una estética supuestamente popular, pero producida en serie para el consumo turístico o del mercado general.

Esa producción artesanal tiene sus modelos en “lo tradicional” y en lo “autóctono”; se apoya por lo tanto en el pasado, pero se destina al mercado actual. En muchos de nuestros países la promoción de las artesanías ha sido llevada a cabo como si la repetición ideográfica, fuese una especie de operación de salvamento de formas antiguas, ahora tratadas en serie, por comunidades autoctoni-



zadas, y a las que se le ha mostrado o inducido la idea de que estas formas, sin relación infraestructural-superestructural funcional, son realmente una continuación de la tradición vital de quienes las producen. Las artesanías son a veces una forma inducida y política de identificación orientada a solucionar problemas de simple supervivencia de grupos cuyo abandono tradicional ha sido permanente. Dentro de muchos de los procesos artesanales se esconden viejas culpas de explotación y de dolencias. Como bien señala Nestor García Canclini (1979, 86-96) ¿Puede hablarse todavía de una identidad distintiva de las artesanías? ¿Se mantendrán como un sector específico de la producción, con técnicas y motivos visuales de origen precolombino, o se disolverán en las reglas de la producción y representación de sociedades industriales?” Me atrevería afirmar que las artesanías populares de tema precolombino al tener un contenido social diferente, un contenido de identidad étnica, en el que el fenómeno de supervivencia se inscribía como parte del proceso artístico, fueron parte de un desarrollo necesario de auto-definición cultural, que se pierde en el mismo momento en que sólo la forma extensa de las mismas alcanza el interés de un mercado que desconoce, y a veces obnubila —como pasa con sociedades actuales- las modalidades supraestructurales y las representaciones ideológicas del proceso artístico tradicional.

La implantación de nuevas formas de “artesanía” podría, como bien han señalado algunos autores, contribuir sin dudas a que comunidades relegadas por el proceso de autoctonización alcanzaran un grado de solvencia, o de desarrollo económico que les permitiera subsistir. Ese ha sido el objetivo básico de casi todos los proyectos nacionales de artesanías. En muchos casos la artesanía es un proceso artificial establecido por escuelas que repiten modelos sofisticadamente extraídos de temas precolombinos, etnológicos o folklóricos. En otros casos, cuando han existido las comunidades-relicto, las comunidades oficialmente autoctonizadas, las artesanías son parte del museo vivo, de la escenografía parcial con la que el Estado Nacional subvenciona de manera exhibicionista, lo que resta de una sociedad, de unas supuestas “raíces” que se estu-



dian en perspectiva, pero de las que muchos de los intelectuales orgánicos del sistema, se sienten avergonzados. América Latina está llena de modelos de este tipo.

Los arqueólogos que tratamos el pasado como una fuente de datos para reconstruir sociedades, sabemos que la identidad étnica es y ha sido uno de los factores fundamentales de la sociedad, porque la identidad familiar es el primer paso en sociedades iniciales preclásicas. Podemos establecer qué motivos en las decoraciones persisten local y regionalmente durante milenios, reproduciéndose secuencialmente en territorio de cientos de miles de kilómetros; pergeñamos que es muy posible que la impronta tribal se encuentre representada en estos símbolos, porque su repetición es coherente, y porque esa repetición se acompaña de un desarrollo de formas artísticas que son, sin duda, códigos expresivos, modelos y resúmenes de creencias trastocadas en mensaje y arte a la vez.

Ningún grupo precolombino ni preclásico, hizo arte por el arte. Desligar lo estético del proceso vital especializando las formas artísticas y separándolas de la necesidad de supervivencia, es realidad imposible de suponer en sociedades en las que formas, decoraciones y rituales son una unidad compleja. La características de las formas precolombinas en el Caribe, por ejemplo, fue la riqueza en el proceso creativo, manteniendo cánones, reglas que, de por sí, destacaban el delirio de la línea y la decoración misma. En el caso de las Antillas, por ejemplo, los grupos arawacos venezolanos, partiendo de las influencias barrancoides y saladoides, generaron una especie de campo de prueba que pronto, en sólo dos o tres siglos, enriqueció de formas y decoración el arco antillano, al punto de que hoy tras más de treinta años de estudios de modos y decoraciones un investigador como I. Rouse, ha tenido que rebatir sus propias series, creando sub-series tras sub-series, que revelan no sólo la riqueza de la creación alfarera aborigen, sino la imposibilidad de seguir haciendo la arqueología en base a elementos decorativos, a elementos a fin de cuentas considerados “artesanales” (Rouse 1986).



La identidad no puede ser, como señala García Canclini, sino el resultado de una praxis. Ha sido una característica de las llamadas culturas nacionales el embalsamar tradiciones, paralizar para la filMOTECA procesos históricos, considerando que la historia ha pasado y que los relictos son por tanto la arqueología misma. Es en base a esta inversión de valores que en la actualidad la mayoría de los Estados de la Cuenca del Caribe conciben la arqueología. La ven como un venero de información estética, como una forma terminada y hasta idealizada. Se dosifica de manera sistemática el estudio cultural que revela nuestros puntos de contacto con ese pasado. Nos constituimos, gracias a la acción de los historiadores más retardatarios, en sociedades con dosis de cultura indígena en un tanto por ciento, algunos componentes de culturas africanas en otro porcentaje, mientras que el venero de la arqueología cotidiana revela elementos tan importantes como los siguientes: el conuco fue nada más y nada menos que la unidad de autosubsistencia básica que en manos del español y el africano hizo posible la supervivencia de la especie humana en las Antillas y el Caribe del primer contacto; que el sembradío de yuca y el montículo agrícola alcanzaron grado tal, que Juan Ponce de León llegó a tener ingenio de casabe en la isla Mona (Tanodi 1971), y que parte de la conquista inicial del Caribe costero y de México, sólo pudo realizarse con la ayuda del casabe, sustituto del pan bizcocho, imposible de conseguir en la América de aquellos tiempos. Las técnicas indígenas de la vida cotidiana, adoptadas por los españoles y luego por los esclavos africanos, apuntalan la importancia de la transculturación. La dosis o las dosis de cultura colocadas en el mortero del boticario histórico o historiador, no se compadecen con la realidad. En la arqueología de todas partes existen datos para mostrar que toda implantación cuenta con un componente local que neutraliza aquel sector importado de la cultura que es rechazado por el proceso de adaptación humana. El proceso de adaptación es en parte, la selección de una tecnología nueva, a veces inventada, capaz de dejar de lado las tecnologías de origen, infuncionales en el nuevo medio. Ello supone cambios profundos en las relaciones de producción, modificación de los modos de trabajo originarios, re-



formulación del proceso ideológico en muchos casos y reajuste de los patrones de supervivencia. Se trata, en fin, de procesos de interculturación.

De todas estas experiencias históricas, entrelazadas en una sociedad inicial, los elementos que han sobrevivido son muchos, los que los historiadores tradicionales han identificado son pocos. Se ve el pasado como forma finiquitada, disecable e inmóvil. Los elementos culturales aborígenes, sin embargo, fueron más funcionales para los europeos que muchas de las creencias y de las experiencias obtenidas en siete siglos de lucha contra los árabes. Mientras los españoles traídos por Colón en su segundo viaje no se acostumbraron a la dieta indígena, murieron de hambre, pena, enfermedades y desasosiego. Ya en 1494 abandonaron los escrupulos castellanos, y comieron desde iguana hasta guayabas podridas. ¿Se puede hablar, pues, de una cultura hispánica en América que modificó de inmediato los modelos ideológicos de implantación? La arqueología muestra que el equilibrio ecológico entre hombre y flora, hombre y fauna, fue destruido rápidamente por el conquistador. En alguna cita sobre excavaciones realizadas en el Convento de Frailes Dominicos en Santo Domingo, pudimos establecer que fue el español quien realmente acabó con el manatí, porque nunca hemos encontrado tanto manatí en yacimientos indígenas, como el hallado en el patio de la vieja iglesia citada (Veloz Maggiolo 1980).

La identidad, ese proceso de cambio conceptual e histórico, fue lo primero que se resquebrajó entre los castellanos conquistadores. Los españoles que se levantaron contra Colón encabezados por el Alcalde Mayor de La Isabela, Francisco Roldán, exigieron el reconocimiento de sus mujeres indígenas cuando se habló de un pacto entre el Almirante y el rebelado con casa fuerte en el llamado reino de Jaragua. Vestidos como indios, viviendo con mujeres indígenas, ingiriendo casabe y adaptados a un mundo donde el cacique podía tener varias esposas, los españoles de Roldán, gracias al pacto llamado guatiaio se criollizaban, iniciando por vez primera en



América un proceso de identidad nueva, generando una identidad cultural diferente de la de origen, olvidando, además, muchos de ellos, la condición de hijosdalgos, para justificar una nueva vida, justificar una modalidad diferente de organización social.

Las dosis del boticario que coloca tanto por ciento de negro, tanto por ciento de indio y un tanto por ciento mayor de español, mueven pues a risa cuando se analiza o se supone, cómo pudo haber sido el proceso de transculturación hispano-indígena. El indio también modificó su identidad; en algunos casos, trató de mantenerse fiel a un origen étnico que se desmembró cuando la sociedad tribal fue desorganizada, para un cambio drástico de las relaciones de producción. Fue la defensa de la identidad la que hizo que algunos caciques accedieran a la colaboración como única posibilidad de mantener vigentes las relaciones tribales. El caso del cacique Guacanagarix, en la Isla Hispaniola, acusado por muchos historiadores de traidor, fue un modelo claro de la situación que explicamos (Las Casas 1957).

Mientras la arqueología de tipo tradicional y esteticista se interesa por los símbolos del momento para mostrarlos como huellas del pasado, el interés de los arqueólogos sociales, como filósofos de la cultura, es el de reclamar al través del dato comprobable, la historia verdadera de sistemas de desarrollo humano que modificaron la vida de regiones enteras. Nuestro deseo es reconstruir aspectos sociales universales, descubrir formas capaces de convertirse en leyes o modelos de investigación, capaces de ofrecer soluciones a problemas históricos concretos. Puesto que las piezas y los restos arqueológicos no existen independientemente del quehacer del hombre, de su trabajo, para nosotros cada resto, cada forma, cada asentamiento, debe revelar una manera de relación humana que está dada por las soluciones de supervivencia. Como el trabajo es la vía directa para la supervivencia, partimos del concepto del trabajo como base de toda sociedad, y de las contradicciones entre el hombre y la naturaleza, y el hombre y su entorno social, para tratar de explicar un proceso que, siendo local, tiene contrapartidas universales.



La arqueología, por lo tanto, es local en cuanto aporta datos para una historia particular; pero esta historia particular se entronca a su vez con la historia universal, y entonces podemos conocer mejor el hombre cuando llegamos a la condición de comparar organizaciones sociales, variantes en las formas de trabajo, afinidades en las relaciones productivas, tecnologías en la explotación de los medios de producción, infraestructura y formas de creencias o de ideologías en relación con la producción misma.

Para estos modelos comparativos es necesario, sin embargo, el estudio, el acopio de información permanente y el mantenimiento de una posición filosófica, en el más amplio sentido de la palabra. Interpretar una sociedad, buscar los elementos que unen sus expresiones, comparar y establecer esquemas universales o tratar de descubrirlos, forman parte del proceso filosófico. Categorías como modo de producción, modo de vida, formación económico-social, son instrumentos de una filosofía de lo histórico, de un arsenal ideológico utilizable para poder interpretar la vida del hombre en todas sus manifestaciones.

¿Qué nos importa una vasija de barro bellamente decorada, si no tratamos de inferir la conducta social, así como el contexto social que determinó cierto uso especializado para la misma?

Nos interesa cómo el hombre de Neardenthal resolvió sus problemas porque como ser humano dio una respuesta exitosa a muchas de sus contradicciones, y porque como parte del género humano este espécimen significa un adelanto en el desarrollo del hombre por llegar a etapas más desarrolladas. Si sólo nos interesara el actual Homo Sapiens, y olvidáramos que las mejores técnicas del paleolítico medio fueron desarrolladas por los neardenthalensis, estaríamos fragmentando la historia universal, y seríamos incapaces de explicarnos como las industrias bifaces de Asia y la propia Europa deben al Neardenthal, una tecnología que contribuyó notablemente a la persistencia de la especie.

Ninguna historia es aislable del contexto universal. El universo se modifica permanentemente. El hombre también. La búsqueda



de una parte de la identidad a través de la arqueología, y la consolidación de los escalones históricos que son las historias locales, son objetivos universales. Ciertamente el auge de las identidades como formas de cohesión social no es muy distante. La UNESCO ha promovido en sus acciones sobre política cultural, la preservación de las identidades étnicas y culturales, como una manera de evitar que la pérdida de los valores locales, contribuya a que bloques mundiales de acción política desintegren la personalidad de los pueblos, penetrando en su entorno cultural valores implantados, infuncionales y creados muchas veces con fines de dominio específico.

Por eso existen líneas de identidad. Una de ellas es aquella que considera la cultura como un adorno, como una forma externa del quehacer humano, y en la que la identidad se orienta hacia la aceptación de valores de clase, haciendo muy variable el interés de la misma; la otra línea de identidad es la que parte del concepto de que las soluciones locales tienen una tradición de persistencia, y de que los valores locales son el único valladar para evitar la distorsión histórica, la ruptura de los valores tradicionales funcionales sin el surgimiento de nuevos valores sustitutivos, capaces de mantener viva la unidad como comunidad.

El contenido retardatario de la primera posición, se centra en que los valores locales deben ser totalmente sustituidos por valores implantados, más funcionales y productivos. El contenido de la segunda posición se basa en que los valores locales pueden y deben ser renovados, partiendo de la raíz histórica que los engendró, y de que es posible que los pueblos mantengan, en lo posible, una línea de solución local cohesionada de sus posiciones nacionalizantes o socializantes, sin perder su personalidad.

De ahí que una arqueología de la identidad sea posible y de ahí que considere que en el aspecto arqueológico, políticas obnubiladoras hayan generado posiciones tales como la de arqueología turística, o la de la arqueología autoctonizada.

Sobre este concepto de la arqueología autoctonizada querría hacer algunos señalamientos. El concepto emerge de nuestra con-



vicción de que “lo autóctono”, ha sido identificado desde el entorno político exterior de la sociedad nacional, que tiene dentro grupos o relictos indígenas que son mostrados como el modelo de “cómo era la sociedad hace cientos de años”. La autoctonización es pues segregada. Lo he señalado ya en un artículo de hace unos años (Veloz Maggiolo, 1985). Son el colonialismo y el capitalismo los que han definido las fronteras de las autoctonías. La incorporación de grandes zonas mundiales a un sistema de explotación que buscó nivelar la fuerza de trabajo en aras del capital y de la acumulación originaria del mismo, trajo como consecuencia una articulación social nueva, unas relaciones de producción que sustituyeron a cientos de modalidades productivas, en numerosos puntos del planeta, en donde aún la tribalidad persistía. Las sociedades autóctonas fueron estudiadas y definidas como tales en función del avance capitalista e imperialista, en función del nuevo colonialismo inglés, francés, holandés, belga, norteamericano, y nos parece que toda sociedad autóctona, por su presencia de rasgos precapitalistas y su antigüedad de origen, quedó insertada dentro de un nuevo modo de producción, de un nuevo tipo de intercambio, sin abandonar parte de los viejos esquemas tradicionales. Esas relaciones arcaicas no del todo desaparecidas, y a veces mantenidas adrede, fueron consideradas desde fuera, por los colonizadores, y luego por ciertas clases nacionales como el modelo superado y superable. Todo lo referido al presente y al pasado de estas sociedades, es por tanto elemento que no forma parte funcional de la historia como expresión ajena al origen de los actuales grupos de poder.

El tratamiento de las sociedades autóctonas o autoctonizadas se ha trasladado a las culturas del pasado, que pudieran ser o no el modelo originario de la actual sociedad autóctona. La actitud está viva en sociedades en donde los grupos que pudieran haberse considerado autóctonos desaparecieron. Sin embargo, la posición que toman hoy muchos gobiernos y autoridades que manejar el sector cultural de nuestros países es la del extranjero que ve los restos arqueológicos autoctonizándolos. El grupo indígena es imaginado y



reconstruido, para con él conformar una imagen romántica de lo que pudo haber sido autóctono. En su interior, muchos de los coleccionistas y autoctonizadores de las Antillas, en donde ya el indio es parte del poema, se solazan pensando en qué interesante hubiera sido mantener, como en una granja, los indios reproduciéndose con sus arcos y flechas, sus canoas y sus burenes.

Los trabajos de investigación que hoy realizamos como historiadores, como arqueólogos sociales, nos alejan cada vez más del concepto que tienen nuestras sociedades en lo que debe ser el valor real del dato histórico recuperado. ¿Trabajamos en el vacío, o algún día tendremos la oportunidad de confirmar que nuestras sociedades y nuestros intelectuales han comprendido que la ciencia es una, que la sociedad es una, con sus variables y que el desarrollo de la historia del hombre ha sido seleccionado por artificios ideológicos utilizados para entender mejor el paso del animal pensante por los tiempos?

Ciertamente, luego de palabras y estudios que lindan la filosofía de la historia, muchos se dirán que hemos ido lejos en esto de arqueología e identidad. La respuesta es, por lo tanto, sincera. Sí, hemos ido lejos. Y lo más interesante, no supusimos que hubiésemos sido capaces de hacerlo, cuando reunidos y pensando en conjunto dimos el primer paso y supimos reconocer que hemos sido valientes en eso de afirmarnos y negarnos permanentemente, dando razón a las leyes de la dialéctica, pero también a las leyes de la honestidad científica.



Bibliografía

- Casas, Fray Bartolomé
1957 Historia de las Indias. Biblioteca de Autores Españoles. Rybadenerira, Madrid.
- García Canclini, Néstor
1979 “Artesanías e Identidad Cultural_”. Revista Culturas, Vol. VI, No.2 Unesco, París.
- Linton, R.
1941 Acculturation in Seven American Indian Tribes. D. Appleton-Century Co. New York.
- Alonso, Martín
1947 Enciclopedia del Idioma. Editorial Aguilar, Madrid.
- Rouse, I.
1986 Migrations in Prehistory. Yale University Press. New Haven-London.
- Tanodi, A.
1971 Documentos de la Real Hacienda de Puerto Rico. Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, Puerto Rico.
- Vargas Arenas, Iraida
1986 “Arqueología, Ciencia y Sociedad”. Boletín de antropología Americana no. 14. Insittuto Panamericano de Geografía e Historia. México.
- Veloz Maggiolo, Marcio
1980 “Los Materiales Arqueológicos como Fuentes para la Investigación Histórica”.
- Vida y Cultura en la Prehistoria de Santo Domingo. Universidad Central del Este.
- San Pedro de Macorís, Rep. Dominicana.
1965 “Apuntes sobre Autoctonía y Etnicidad”. Boletín de Antropología Americana No. 11. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. México.

