

*Bjornar Olsen\**

## **¿El fin de la historia? Arqueología y museos en un mundo globalizado**

Es probable que los arqueólogos “siempre” hayan reconocido el papel político y social de su disciplina en la sociedad contemporánea. Sin embargo, fue apenas en los últimos 15 o 20 años cuando la reflexión crítica respecto a su papel se incorporó como parte integral al discurso arqueológico. Debido a diferentes circunstancias, hemos cobrado cada vez mayor conciencia acerca de las limitaciones de nuestros conocimientos relacionados al pasado, no sólo por la dificultad implícita en los datos, sino también por presiones sociales y políticas, tradiciones y discursos en el presente (véase Leone, 1981, 1982; Hodder, 1984, Trigger, 1984; Shanks y Tilley, 1987a, 1987b; Engelstad, 1991; Olsen, 1991; Bond y Gilliam, 1994; Gathercole y Lowenthal, 1994; Kohl y Fawcett, 1995 y Solli, 1996). Por consiguiente, si el conocimiento reflexivo —a diferencia del doxístico— es un rasgo sintomático de la modernidad (Habermas, 1985 y Giddens, 1990), estaríamos tentados a decir que la arqueología, en términos de conciencia sociopolítica, se ha modernizado tardíamente.

Reconocer que nuestras (re)construcciones del pasado ocurren en los actuales espacios del poder y de los intereses en conflicto, ha alentado abundantes análisis acerca de los nexos de la arqueología con la política y la producción de mitos. No sorprende que los museos y la forma en que presentan el pasado hayan sido sitios de especial interés para excavaciones ideológicas de tal índole. La identidad pública de la arqueología está inextricablemente vinculada a los museos y a sus prácticas. Tal vez el museo aún sea el principal espacio para la interacción de la arqueología con el público, pues para muchas personas representa su único encuentro con esta disciplina y con el pasado remoto. Por lo tanto, es posible considerar las exposiciones de museos como la declaración pública más importante de la arqueología.

Son precisamente los mitos proclamados o los mensajes ideológicos contenidos en esa declaración pública los que, durante los últimos 20 años, han sido

\*Universidad de Tromsø, Noruega.

blanco de críticas. Un argumento generalizado, sobre todo en la fase inicial de este giro crítico, fue que a menudo las exposiciones de museo parecieran ser objetivo y, al mismo tiempo, tener carácter fortuito, sin relación alguna con el contexto sociopolítico del presente. La “naturalidad” y “universalidad” con la que los museos engalanan las presentaciones del pasado ocultan su “lenguaje de segundo orden”; es decir, los valores, imágenes y actitudes sectorizadas de nuestra sociedad occidental (véase Olsen, 1990). Al imponer valores sociales y políticos del presente sobre el pasado, las exposiciones museísticas contribuyen a dar carácter de valor natural y universal, y a legitimar ideológicamente el orden sociopolítico actual. La diferencia e historicidad tanto del pasado como del presente se borran. Como señalara Roland Barthes, la historia se vuelve naturaleza (Barthes, 1973).

Sin embargo, es necesario analizar al museo más allá de su papel como enorme escaparate de representaciones más o menos distorsionadas del pasado. Con frecuencia olvidamos que el propio museo es una instancia cultural e histórica que representa valores, discursos y prácticas localizadas en el tiempo y en el espacio sociopolítico. El museo es una construcción cultural que quizá más que cualquier otra institución expresa las prácticas exóticas europeas. En la actualidad, la institución del museo, la diversidad de sus colecciones y sus fronteras disciplinarias parecen tan plausibles y razonables que es fácil pensar que siempre han existido de esa manera. No obstante, este medio dedicado a representar la historia contiene su propia historia de rupturas y temporalidades. El museo moderno es producto de un proceso radical de reestructuración y división que se llevó a cabo bajo los dictados de la Ilustración y el modernismo (Grasskamp, 1994:72-73).

Fue este proceso de reordenamiento y ruptura el encargado de crear, por un lado, al museo moderno y, por otro, a la arqueología. El museo se convirtió en cuna de nuestra disciplina y también en hogar donde ésta creció. Es imposible

contemplar a la arqueología sin el museo, y es imperativo asumir esa relación con seriedad. Una forma es comprender que el museo no ha actuado simplemente como encarnación o reflejo de ideas teóricas o epistemologías creadas por adelantado, sino que también es parte de una tecnología disciplinaria y visualizadora mediante la cual esas ideas cobraron forma y se formalizaron (McDonald, 1996:7). Las exposiciones, las colecciones y los propios edificios del museo “funcionaron” para hacer visible y concreto el pasado. En un sentido muy literal, el museo objetivó la prehistoria como un tema con coherencia interna y lo deslindó de otros campos del conocimiento. Además, el museo dotó a la disciplina de un espacio institucionalizado, de una base de sustentación donde fue posible pronunciar serios discursos acerca del pasado (Olsen y Svestad, 1994:4 y Svestad, 1995).

No obstante, el presente trabajo se concentra en el funcionamiento “externo” del museo en un discurso público más amplio. La primera parte destaca el papel sociopolítico de las grandes narrativas que manejan los museos y, sobre todo, la forma en que esas narrativas se relacionan con dos importantes proyectos del modernismo europeo: el progreso y la identidad nacional. Asimismo, en esas líneas se pretende exponer algunos recursos tecnológicos y retóricos utilizados para narrar esos cuentos, apoyándose en ejemplos de Escandinavia y Alemania. La última parte se concentra en un análisis más somero de los desafíos que enfrentan los museos y el conocimiento arqueológico e histórico en el mundo actual, tan marcado por la globalización y la fragmentación. ¿Acaso los viejos lemas acerca de la identidad y las “raíces”, y el deseo de dar una historia a las naciones, grupos étnicos y minorías aún son legitimación aceptable para el quehacer arqueológico? ¿O existe una contradicción entre este proyecto de caridad que, en más de una manera, es heredero de la era del nacionalismo, y de lo que hoy está de moda calificar como procesos de globalización e hibridación?

### Primera parte: museos como narradores de historias

La génesis política del museo como institución pública de pensamiento ideológico y educación comenzó a partir del siglo XVIII. Antes de esa época, los museos, en forma de gabinetes de historia natural y colecciones de anticuarios, eran posesión privada de la realeza y los nobles, con acceso público nulo o restringido. Por ende, y a manera de marca de transición del interés de la Corona al Estado, la *accesibilidad* es un rasgo importante que caracteriza al museo moderno (Plessen, 1994). Ya no se excluyó a la gente, sino que ésta se convirtió en el propio público al que pretendían llegar los nuevos museos. Como propone Jürgen Habermas, este cambio en la accesibilidad muestra un nexo claro con la creación de la “esfera pública” (*Offentlichkeit*). Durante el surgimiento de la sociedad burguesa en los siglos XVIII y XIX (Habermas, 1971), los espacios públicos y lugares de encuentro, como galerías, bibliotecas y museos se convirtieron en escenarios centrales del debate y la educación. Fueron bastiones y generadores del nuevo conocimiento científico y de las ideas demócrata-liberales, y medios eficaces para conformar la opinión pública (Vindheim, 1994:21).

El museo se convirtió en parte importante de la infraestructura sociopolítica de la Europa decimonónica. Los museos nacionales y regionales se diseñaron para difundir el pensamiento patriota, los avances y, mediante una fructífera visualización de la herencia nacional y el desarrollo tecnológico y cultural, ayudaron a consolidar los regímenes políticos del Estado-nación. Cimentado en el concepto de la racionalidad y el progreso humano, el museo moderno se convirtió en productor autoritario de significados e identidad. Presentar y disponer los productos históricos de la cultura de manera correcta, dio significado e identidad al individuo y a la sociedad. El pasado y el presente —y hasta el futuro— parecían vincularse de manera incomprensible. El enlace entre pasado y presente, y la forma en que el pasado se ha convertido en pre-

sente, también estuvieron determinados por el curso del futuro (*ibid.*:111).

Por lo tanto, el museo moderno se convirtió en importante medio de las narrativas del modernismo. Proporcionó a las personas los esquemas y metáforas para comprender el mundo y visualizar la historia como una totalidad coherente y lógica. Dos narrativas particularmente fructíferas que manejó el museo fueron las del progreso y la identidad nacional.

#### Narrativas del progreso

Se ha dicho que la verdadera contribución europea a la cultura mundial es el humanismo, el pensamiento racional y la fe en el progreso y el desarrollo (Morin, 1987). Esta creencia en el progreso social y político emergió con la Ilustración y con la nueva actitud racional hacia la naturaleza y la sociedad. El énfasis en el crecimiento y el desarrollo en todos los campos humanos se convirtió en idea básica que ha sobrevivido en todas las fases de la modernidad hasta el presente. Se integró cada movimiento político resultante del modernismo, como el liberalismo y el socialismo (Vindheim, 1994: 98). Como dijera Ernest Gellner, durante las dos últimas centurias ha sido difícil

pensar en las cuestiones humanas sin la imagen [...] de un crecimiento abarcador vertical [...] parecía conclusión natural del patrón de la historia occidental, la cual generalmente ha sido considerada como la historia de la humanidad. La historia occidental parece tener cierta continuidad y cierto movimiento vertical persistente o, al menos, eso parecía y así se pensó (1964:12).

La arqueología nació en ese periodo tan poderosamente influido por la fe en el progreso y el futuro, y por la confianza en la superioridad histórica de la forma de vida europea. Se esperaba que las nuevas máquinas dieran al hombre la ventaja última sobre la naturaleza y que liberaran a la humanidad de la miseria y las penurias. La industrialización y los avances tecnológicos del siglo XIX parecieron impulsar a la sociedad en una dirección progresiva.

La arqueología y los museos contribuyeron de manera significativa a esta autoestima de la Europa moderna: las exposiciones aportaron las evidencias de cómo la historia se había movido en una dirección y mostraron el desarrollo tecnológico como parte inevitable de la historia humana. Visualizaron —más allá de toda duda— nuestro desarrollo histórico como un movimiento lineal, con una línea ascendente donde la fase anterior es sustituida poco a poco por la siguiente. En forma muy concreta y directa, las exposiciones dieron evidencias de la historia como un proceso inevitable de avances (Paludan-Müller, 1995 y Olsen, 1997:275).

Rasgo característico de todas las grandes narrativas son sus ambiciones totalizadoras, que constituyen sistemas abarcadores de pensamiento y formulan criterios universales de verdad y orden; se convierten en narraciones autoritarias que suenan a palabras de padres, adultos, líderes y maestros, y también formulan los objetivos últimos del desarrollo social y humano, como la libertad individual (liberalismo), la sociedad comunista (marxismo) y el paraíso (cristianismo) (Vindheim, 1994:89). Las narrativas modernas de progreso adquirieron poder retórico al someterse a los tropos y esquemas prefigurativos de narrativas clásicas, las cuales, mediante acontecimientos pasados, se organizan en una serie puramente lineal de sucesos ordenados conforme a su cronología interna (White, 1973). Por consiguiente, la historia pareció obedecer a un orden lógico predeterminado, a una ilusión, que en palabras de Roland Barthes, reduce al mundo redondo y plural a una proyección plana, “la realidad implosionada en un logos delgado y puro, sin densidad, sin volumen ni extensión, cuya única función es unir causa y efecto con la mayor rapidez posible” (Barthes, 1967:26-27).

#### El espacio retórico

Las exposiciones de museos no son narrativas en sentido estricto, pero tradicionalmente están dispuestas conforme a una lógica espacial que utiliza los mismos principios del desarrollo

lineal (Hetherington, 1997). Más aún: la analogía entre narrativa y edificio de museo quizá no sea tan forzada, ya que la enseñanza de la retórica clásica a menudo subrayó, como recurso mnemotécnico, que el hablante, a fin de recordar las diferentes partes del discurso, debe imaginarse caminando por distintas habitaciones y pasajes de un edificio imaginario o concreto (Fabian, 1983:107). En el museo, a esta imaginación visual y espacial se le da una existencia concreta y física; la lectura adecuada de la exposición se facilita al restringir y dirigir movimientos corporales, con frecuencia limitados a una sola ruta posible. Se subraya el orden espacial y la narrativa se transmite al obligar al visitante a desplazarse conforme a ese orden (Bal, 1992:651).

Ejemplos de esta retórica espacial son tres exposiciones históricas y arqueológicas contemporáneas: dos en Escandinavia y una en Alemania. El primer alto es en la exposición sobre la Edad de Piedra en el Museo Nacional Danés, en Copenhague. Esta muestra se inauguró a finales de los años setentas, cuando la arqueología procesual ganó cierto espacio en el pensamiento arqueológico danés. Por ello, no sorprende que temas como la adaptación ecológica, la presión de la población y la tecnología desempeñen papeles prominentes. La exposición se organizó como una hilera de siete salas cuyo diseño subsecuente obedeció a un orden cronológico.<sup>1</sup> Cada sala desemboca en la siguiente y la única manera de recorrer la muestra es siguiendo el orden lineal establecido. No hay rutas opcionales que puedan conducir directamente de la sala dos a la seis, ni de la siete a la tres. Al dirigir y disciplinar el movimiento corporal, este diseño espacial ejerce control sobre la lectura que el visitante hace de objetos, imágenes y textos, pues impone un orden fijo en el que dichos objetos se perciben. Recorrer esta exposición es una especie de viaje lineal por el tiempo, y esta organización espacial estricta sirve de vigoroso apoyo retórico al contenido neo-

<sup>1</sup> Esta descripción se basa en un análisis que hice de la exposición permanente en 1991 (Olsen, s.f.).

evolucionista de la muestra. En su calidad de narrativa acerca del origen de la sociedad danesa, la historia se reduce, en esencia, a cómo los grupos de caza pequeños, sencillos y con movilidad se convierten en sociedades agrícolas grandes, sedentarias y complejas. En cada sala, dedicada a un nuevo milenio, la sociedad prehistórica danesa sube un nuevo peldaño en la escalera hacia la civilización.

El mensaje central de la muestra es que los pueblos prehistóricos en Dinamarca fueron seres racionales que, en virtud de la razón tecnológica y la inventiva, adquirieron control sobre la naturaleza. El principio mismo, en la sala uno, muestra pequeñas sociedades de caza que deambulan por bosques y se enfrentan a una vida de penalidades, aún sometida a la misericordia de la naturaleza. Al presentar el principio como simple y duro, el museógrafo crea un punto cero a partir del cual se pueden medir los avances y desarrollos posteriores.

En esta exposición, el control del ser humano sobre la naturaleza y el proceso de civilización se expresan metafóricamente como una lucha contra el bosque. La cultura del Mesolítico temprano presentada en la sala uno lleva un título elocuente: "El pueblo del bosque". A partir de ese momento, el control del bosque se convierte en la semántica del progreso cultural y se expresa en términos bélicos, como "ataque", "batalla" y "lucha". De ahí que escuchemos el susurro de una segunda voz que narra cómo las fuerzas del bien, el agricultor y los campos cultivados —es decir, la cultura— vencen a las fuerzas del mal representadas por el cazador y el bosque, en otras palabras, la naturaleza. El bosque representa al enemigo, la naturaleza oscura e indomable; es el villano de la historia. Al igual que en la mayoría de los cuentos, tiene final feliz. En la séptima y última sala, junto a una fotografía enorme de una planicie, se encuentra la siguiente cédula:

En casi 4 000 años, el número de agricultores ha aumentado de manera continua. En la actualidad, los pueblos se encuentran uno junto al otro, y en los vas-

tos campos que rodean a los pueblos, grandes manadas de ganado se hallan pastando[...] La lucha del hombre contra el bosque por fin ha terminado.

Cabe mencionar que usar al bosque como metáfora para representar lo salvaje y las fuerzas del mal no es una elección fortuita. Cobra poder, precisamente, por apoyarse en un "discurso anterior", el "ya pronunciado" en los escritos europeos autodefinitorios acerca del otro (Bajtín, 1981 y Fabian, 1983). En este discurso, la división espacial entre civilización, tierra cultivada y seres humanos adecuados, por un lado, y el barbarismo, el bosque y los salvajes, por el otro, ocupa una posición preponderante desde tiempo atrás, que también se refleja en la relación etimológica entre el salvaje y el bárbaro (*silva* y *silvaticus* en latín, y *wald* y *wild* en alemán), en varios idiomas europeos.

El segundo ejemplo nos lleva a Noruega y a la exposición más prestigiada (y costosa) producida en ese país (Olsen, 1997:233-240), en el enorme museo popular de Lillehammer, e inaugurada en 1994. Dicha exposición, que se programó convenientemente para coincidir con los Juegos Olímpicos de Invierno, cuya sede fue Lillehammer ese mismo año, conduce al visitante por un viaje a través de la historia noruega que comienza al final del Pleistoceno y termina en los años noventa. Su título un tanto extraño, "Langsomyt ble landet vart eget", significa algo así como "Lentamente vamos a nuestra tierra" o "Lentamente nuestra tierra fue nuestra", y está tomado del título de un popular libro de historia noruega publicado en la década de los treinta, un periodo agresivo en sentimientos nacionales en ese país. El título tiene claras connotaciones nacionalistas.

La entrada a la exposición está diseñada como una grieta estrecha en un alto glaciar y desde ahí, donde se ve el fin de la última Edad del Hielo, el visitante es conducido por una especie de túnel que lo transporta a las edades de Piedra, Bronce y Hierro; la época Medieval; las etapas del gobierno danés y sueco; la industrialización; momentos importantes en la historia

moderna, como la Independencia en 1905, la segunda guerra mundial, la Noruega modernizada de los cincuentas y sesentas, para terminar en los años noventas, en el umbral del futuro.

La exposición en Lillehammer muestra el pasado de un área geográfica que, debido a algunas circunstancias históricas recientes, se convirtió en el territorio del Estado-nación noruego. Esta área contiene un pasado humano muy fragmentado y diversificado que abarca más de 12 mil años en el tiempo. Sin embargo, la exposición revela una versión peculiar de ese pasado, pues lo muestra como una historia étnica continua y unilineal: la noruega. Debido a esa retórica, el visitante se inclina a creer que el curso de la historia estuvo predeterminado para satisfacer un deseo nacional, que contenía una razón teleológica intrínseca de soberanía y libertad para el pueblo noruego. No obstante, este recurso del moderno Estado-nación aparece como el resultado final de un proceso que comenzó hace más de 12 mil años: por fin obtuvimos nuestra tierra.

En esa narrativa, los cazadores-recolectores se desvanecen de la historia hacia 4000 a. C., al surgir las primeras huellas de agricultura en el sur de Noruega, no obstante la presencia persistente de las sociedades de cazadores *saami* en el nordeste del país, aún en el presente siglo. Es posible leer acerca de los *saami* en algunos carteles ocultos en pequeñas salas de lectura, pero la línea principal de la historia no da espacio a esos elementos perturbadores que carecen de la sensibilidad suficiente para someterse al esquema evolucionista prescrito. Reconocer grupos de cazadores-recolectores en territorios noruegos, miles de años después de que esta forma de vida debiera de haber desaparecido, no encajaba en el cuento respecto a la carrera fructífera del pueblo noruego hacia la modernidad y el Estado-nación.

Quizá más explícita que en la mayoría de los museos, esta exposición en Lillehammer ejemplifica la íntima relación entre forma y contenido. El pasado de Noruega se muestra como una historia con una sola línea y esta unilinealidad

encarna al ofrecer a los visitantes sólo una ruta estrecha de acceso. El visitante queda sin opciones para dirigir su recorrido, no hay fragmentos ni dualidades: la historia siempre progresa en una dirección, sin apartados, errores ni rupturas. Si alguien quisiera avanzar de la Edad de Piedra a la actual sociedad noruega, sólo habría una ruta abierta. Una vez encaminados, el destino está trazado.

La vasta exposición en el Deutsches Historisches Museum, de Berlín, "Bilder und Zeugnisse der Deutschen Geschichte", es el tercer ejemplo semántico de la forma de exhibir. En 39 salas, esta nueva exposición presenta la historia alemana desde el siglo VI hasta la reunión de las dos Alemanias en 1990. Narra una historia que, debido a la organización espacial de las salas en orden cronológico, parecería correr en forma continua desde las grandes migraciones en el siglo VI hasta la caída del muro de Berlín. La Alemania dividida de la guerra fría se expresa simbólicamente al bifurcar la exposición en dos salas que se unen de nuevo al final.

Al igual que en las dos exposiciones antes mencionadas, esta muestra narra una historia de progreso y evolución. El mundo antes del siglo XVIII parece sencillo y fácil de describir. Después se torna cada vez más complejo, la historia "disminuye de velocidad" (Barthes) y necesita de mayor espacio. Además, la sucesión de acontecimientos y regímenes en una cadena larga y continua da la impresión inmediata de que la historia está gobernada por una lógica causal interna. El recorrido por estas salas provoca el efecto de que la Reforma se vincula a grandes descubrimientos, la Ilustración se percibe como precursora de la industrialización, y la crisis económica de la república del Weimar explica el surgimiento del nazismo (Mordhorst y Nielsen, 1997:4-6). La jerarquía temporal que las exposiciones crean entre los sucesos pasados produce un vínculo lógico de causalidad no manifiesta: los sucesos anteriores generan sucesos posteriores; por ende, mediante estos recursos se vuelven, a un tiempo, representación y explicación de la historia.

## Narrativas de identidad

Con frecuencia se ha dicho que la historia, cuando se enmarca como una serie de historias amplias de naciones y pueblos, se crea conforme a los deseos del presente, en vez de obedecer a lo que en realidad sucedió en el pasado (Wallerstein, 1991 y Eriksen, 1996). Lo anterior, sin embargo, no significa que dichas historias sean necesariamente falsas o inventadas. Se deben considerar como resultado de un proceso muy selectivo de memoria social. Todos conocemos la anécdota acerca de la mula que solía ufanarse de su tío materno, el caballo, pero que jamás mencionó a su padre, el burro. Por lo tanto, la memoria implica un elemento importante de amnesia selectiva (Connerton, 1988; Anderson, 1991 y Eriksen, 1996). Siempre se permite el paso de ciertos sucesos, asuntos y temas hasta el presente cultural y el filtro político de la memoria, mientras que se omiten otros. Mediante los canales públicos, como el museo y los libros populares de historia, estas narrativas se canonizan y se convierten en poderosos símbolos de la identidad nacional o étnica.

A lo anterior se suma otro argumento: se dice que las grandes amalgamas de pueblos, como naciones o grupos étnicos, son comunidades inventadas o "imaginadas" (Anderson, 1991), y son imaginadas en la medida en que sus miembros no suelen conocer sino a un número reducido de sus compatriotas. Sin embargo, todos los griegos, alemanes o noruegos sienten que hay algo que une a su pueblo y que lo diferencia de otros; todos sentimos solidaridad e interdependencia hacia "nuestra" gente. No obstante, este sentimiento de unidad debe basarse en algo y, a menudo, ese algo se crea al referirse a nuestras raíces comunes, nuestro origen compartido.

Así, no sorprende que quienes abogan por las identidades colectivas concedan gran importancia al museo, como demuestra el siguiente caso en mi país. En Noruega, la moderna construcción de una identidad nacional durante el siglo XIX quizá fue un asunto más crucial que

en la mayoría de los países europeos. La larga y profunda unión con Dinamarca que comenzara en el siglo XIV fue sustituida por una nueva y fortalecida unión con Suecia, a partir de principios del siglo XIX. Debido a la débil posición política y cultural de Noruega, se ha cuestionado su legitimidad como nación (Dahl, 1970: 36-37). La élite política e intelectual que dirigió el desafío nacionalista comprendió que la construcción de una fuerte identidad nacional era un supuesto esencial para la independencia. Esa élite nacionalista se entregó a una serie de prácticas para instituir una identidad y para crear la imagen de la nación noruega como un hecho social, espacial e histórico. Dichas tácticas, lejos de ser exclusivas de la situación noruega, se aplicaron como recetas a la mayoría de los movimientos nacionalistas del siglo XIX en Europa (Worsley, 1984 y Hall, 1992:293-295). Los ingredientes esenciales para el asado nacionalista fueron:

- Narrar las historias de la nación, indicando los elementos comunes de la experiencia, el triunfo, el sufrimiento y la lucha.
- Formular aseveraciones acerca del carácter nacional, como individualidad, energía y fuerza.
- Inventar patrones de rituales y simbolismo, como la bandera, los héroes nacionales y las ceremonias anuales.

En la construcción de la identidad noruega se adaptó esta fórmula nacionalista universal para incluir a dos héroes locales: el campesino independiente y, por supuesto, el vikingo, este último porque representaba al pasado heroico y el campesino porque se pensó que daba el nexo directo con aquella edad de héroes. A diferencia de los pescadores y habitantes de pueblos que estaban "contaminados" con la influencia extranjera y se mezclaron a lo largo de los siglos, la cultura campesina representó a la tradición genuina de antiguas raíces. Es evidente que el papel romántico asignado al campesino no es exclusivo de Noruega, pero aportaba semántica adicional: como Noruega jamás fue feudal, el agricultor propietario y su pequeña finca se convirtieron en símbolos de independencia y

libertad. Esta falta de estructura feudal y el colectivismo de la vida en las aldeas diferenciaron a Noruega de otras naciones escandinavas y europeas. En algunas esferas políticas, esta "otredad" histórica aún se usa para explicar la mentalidad noruega, sumado al hecho de que la mayoría de la población se negó a incorporarse a la Unión Europea durante el referéndum de 1995.

En la segunda mitad del siglo XIX, la cultura campesina tradicional ganó la condición de cultura nacional y se convirtió en símbolo de homogeneidad y continuidad de la nueva nación noruega. La fundación de enormes museos populares al aire libre en Oslo y en Lillehammer debe considerarse como parte de la construcción de esta identidad. El campo y su arquitectura doméstica representaron un tipo del último remanente de lo noruego "real", que tenía que salvarse antes de caer devorado por el modernismo.<sup>2</sup> Por lo tanto, las granjas e iglesias de estuco fueron trasladadas de valles y montañas, y reconstruidas en una nueva área del museo creada en el centro del occidente burgués de Oslo. Con una producción plegada al lenguaje de exposición con raíces en panoramas, panópticos y teatro naturalista, los objetos se dispusieron y presentaron de manera que facilitarían un marco referencial de símbolos nacionales y de identidad (Skougaard, 1995:30). En forma paulatina, esta área museística en la capital se convirtió en punto de encuentro para las piezas más sagradas del legado noruego: los barcos vikingos (Oseberg, Gokstad y Tune) y los polares (Fram y Gjoa), usados por los héroes nacionales Fridtjof Nansen y Roald Amundsen en su expedición polar.

Actualmente, esta reunión de antiguas granjas, iglesias de estuco y barcos vikingos y polares (sin faltar el Kon Tiki, cuya ubicación ahí no

fue casual) representan una versión condensada y concreta del mito nacional noruego. En un área reducida y en el entorno burgués apropiado, los visitantes experimentan y confirman valores noruegos medulares, supuestamente genuinos. La herencia cultural ahí reunida expresa rasgos que queremos acentuar como típicas cualidades noruegas, tales como el individualismo, la libertad, el espíritu heroico y la fortaleza. Se trazan líneas desde el descubrimiento de América realizado por Leif Eirikson hasta Fridtjof Nansen y Thor Heyerdahl, desde Oseberg hasta Fran y el Kon Tiki.

Ningún museo es un espacio inocente. El conocimiento de "nuestra herencia cultural" es un conocimiento ideológico. Estos museos y exposiciones noruegas materializan un pasado mítico (Eriksen, 1996:74). Al igual que todas las ideologías nacionales, el museo congela aquello que necesariamente está cambiando para unidimensionar lo ambiguo y fragmentado; en otras palabras, transforma procesos en cosas y, por lo tanto, no sorprende que la institución del museo haya ganado tanta popularidad. Mediante un montaje de pueblos, tiempos y lugares, la exposición de la nación cobra realidad propia que puede mirarse, que enseña y que, a la larga, podrá ser defendida con la lucha (McDonald, 1997:7). Museos como los noruegos, aquí mencionados, se convierten con facilidad en fábricas de lo que Eric Hobsbawm llama la "invención de la tradición" y que define con las siguientes palabras:

"la tradición inventada" se interpreta como una serie de prácticas[...], que intenta inculcar ciertos valores y normas de conducta mediante la repetición, la cual, en forma automática, implica la continuidad del pasado. De hecho, cuando es posible, intenta establecer la continuidad con un pasado *adecuado* (1983:1, subrayado del autor).

Es evidente que usar el pasado para construir identidades modernas no es un proyecto terminado. Por el contrario, esta ideología se ha infiltrado en la mayoría de los discursos políticos actuales respecto a identidad. El sueño

<sup>2</sup> Esta paradoja de la amenaza moderna (el desarrollo) contra la idea modernista (salvar el pasado) refleja la oposición entre las dos posturas filosóficas fundamentales implícitas en el modernismo (y nacionalismo): por una parte, la Ilustración y su lucha contra prejuicios; por otra, el romanticismo y su nostalgia por el pasado.



nostálgico del siglo XIX acerca del tibio y reconfortante *Gemeinschaft*, profundamente arraigado en el *Heimat* nacional, se ha difundido de manera epidémica en casi todas las pretendidas naciones del mundo (Eriksen, 1993:8-9). Hoy día, en las antiguas repúblicas socialistas, cientos de historiadores dedican todo su tiempo a escribir historias gloriosas para sus pueblos. Nunca es demasiado tarde para tener una infancia feliz (*ibid.*:44). Asimismo, las actuales minorías étnicas y poblaciones indígenas —antes excluidas de las filas de los pueblos “históricos”— comprenden el potencial de esta idea (Lowenthal, 1994). Los representantes políticos de muchos pueblos indígenas se dedican ahora con fervor a la creación de un pasado adecuado a su imagen actual, subrayando valores “indígenas” idealizados, como paz, igualdad y conciencia ecológica.

En el otro lado de la balanza, observamos que la Unión Europea (UE), considerada por muchos como el adiós al nacionalismo, intenta construir una identidad europea usando la misma fórmula que en la construcción de las identidades nacionales (Hastrup, 1992; Morley y Robins, 1995 y Solli, 1996). Y los signos son fáciles de reconocer: bandera de la UE, himno europeo, así como el invento y la promoción de un legado europeo común. El número creciente de libros y proyectos de investigación acerca de historia europea financiados por la UE (Duroselles, 1990 y Delouche, 1993) revela la importancia dada a la historia en la construcción de esa identidad. El viejo truco salta de nuevo a la vista: referirse a una historia común, ahora la herencia cultural europea que privilegia a lo pan-europeo en detrimento de lo nacional (Osterud, 1994:132 y Eriksen, 1996:44-45).

La Edad de Bronce y la Edad de Hierro “celtas” han ejercido especial atractivo para la construcción arqueológica de una herencia europea común (Megaw y Megaw, 1996). La Asociación de Arqueólogos Europeos, fundada apenas en 1994, puede considerarse como otra expresión del énfasis creciente en la unidad e identidad europeas. Si bien es posible decir que esta orga-

nización quizás ayude a prevenir una arqueología chauvinista de preguerra en Europa (Kristiansen, 1990 y Rowlands, 1995), hay un notorio silencio entre los arqueólogos europeos acerca de la tecnología usada en la creación de una identidad europea, así como respecto a las fronteras y exclusión que dicha identidad necesariamente implica. El lema “Europa sin fronteras” es una expresión no intencionada de la contradicción subyacente en este proyecto “posnacionalista”. La creación de la Unión Europea y de un mercado común es una acción de defensa política y económica contra los distintos “otros” (algunos muy poderosos); un repliegue a su espacio cerrado, pues Europa y sus naciones ya no ocupan una posición privilegiada como líderes del mundo (Morley y Robins, 1995:21-23). Por ende, lo que ahora está en riesgo ya no es la europeización del resto del mundo, sino de la propia Europa (Sontag, 1989:80). Como declaró la Comisión Europea, se trata de “mantener y promover la identidad cultural de Europa”, de “mejorar el conocimiento entre nuestros pueblos y de aumentar su conciencia de la vida y el destino que todos tienen en común” (Comisión de Comunidades Europeas, 1988, citado en Morley y Robins, 1995:35). Y es a esta “conciencia cada vez mayor” a la que se invita a la arqueología a contribuir.

### Tercera parte: ¿el fin de la historia?

Al margen de cómo se use el pasado para crear identidades locales, nacionales o supranacionales, hoy día enfrentamos un proceso abarcador que puede conducir a otros desafíos y preguntas. Hablo de la globalización, definida a grandes rasgos como el proceso de una conciencia mundial cada vez mayor, de la hibridación cultural y de la disminución de limitaciones en los acuerdos geográficos, sociales y políticos. Sin embargo, la globalización no es abiertamente antinacionalista o multicultural, como algunos quieren pensar. Es fundamental recordar que fenómenos como el renacimiento de nacionalismos locales, el aumento en el número de museos, la lucha por arqueologías indígenas e historias étnicas son, tanto consecuencia de la

globalización como reacción en contra (Giddens, 1990:64-70; Waters, 1995:51 y Pröslér, 1997). No obstante, el modelo cambiante de tiempo y espacio causado por la globalización, el papel sociopolítico del conocimiento arqueológico e histórico aún puede alterarse de maneras significativas. Definiré en forma somera esas condiciones cambiantes con comentarios acerca de sus resultados un tanto contradictorios.

En mi opinión, el aspecto más importante de la globalización es que implica una perturbación en el lugar como referencia de característica cultural y pertenencia. Las fronteras culturales y nacionales se confunden cada vez más, a medida que los medios de transporte, la comunicación vía satélite y la tecnología de la información “reducen” el mundo. Los mismos mensajes de producción masiva llegan a todas las aldeas del planeta. Los símbolos globales se crean mediante signos como McDonald’s, Levi’s, restaurantes chinos, CNN e Internet. La cultura ha perdido su nexa “natural” con el lugar (Eriksen, 1994 y Morley y Robins, 1995).

Asimismo, la gente se desarraiga de sus lugares “originales”. Hasta cierto punto, lo anterior “siempre” ha sucedido, no en menor medida durante los últimos siglos de conquista, migraciones y comercio de esclavos. Sin embargo, este proceso se aceleró de manera notoria durante las últimas décadas. Los problemas de refugiados y la necesidad de mano de obra barata en Occidente han creado formas culturales diferentes en lugares nuevos; más aún, en casi todas partes. Hoy, hasta diez por ciento de los habitantes en los pueblecitos de pescadores a lo largo de la costa ártica de Noruega son tamiiles. Es posible vivir casi en forma pakistaní en el extremo oriental de Oslo. Desde mucho tiempo atrás Londres y Nueva York han sido las ciudades con mayor población caribeña en el mundo. Culturas, identidades y pueblos ya no están atados a un lugar (Giddens, 1990, Eriksen, 1994 y Waters, 1995).

En nuestros días, las personas han perdido la fe en el tiempo como movimiento lineal hacia

un destino mejor. Lo anterior también contrasta la situación actual con aquella en la que nació la arqueología. El siglo XIX fue una era profundamente afectada por la fe en el progreso y las esperanzas en el futuro, por la confianza en que el desarrollo industrial y tecnológico podía liberar a la humanidad de miseria y privaciones. En la actualidad, el *Zeitgeist* ha cambiado. Presenciamos la forma en que el desarrollo tecnológico se acelera sin medida, la manera en que fuerzas individuales (individualizantes) de producción sustituyen a las enormes fábricas y la manera como la realidad virtual remplace a la realidad experimentada. Sin embargo, el progreso tecnológico no ha cumplido su promesa de mejorar las condiciones económicas y de seguridad social para la mayoría de los habitantes del mundo. Disminuye la fe en la nueva tecnología como medio para salvar la ecología y solucionar los problemas sociales. Como destacara Zygmunt Bauman, “el sentimiento dominante es de incertidumbre acerca del futuro del mundo, de la forma correcta de habitarlo y de los criterios para juzgar el bien y el mal en nuestra propia vida” (1997:50). En forma simultánea presenciamos el colapso de las grandes teorías racionalistas que sometieron a las sociedades y al desarrollo sociopolítico a una lógica histórica. Los grandes proyectos de explicación histórica, como el marxismo, se reemplazaron gradualmente por proyectos relativistas y particularizados. Las grandes narrativas se sustituyen cada vez más por historias pequeñas.

El colapso de la creencia modernista en el progreso, así como la muerte de las grandes narrativas, han provocado que algunos hablen del fin de la historia (Fukuyama, 1992). La historia se ha “terminado” en el sentido en que ya no puede concebirse como un enorme proyecto racionalista dirigido hacia un destino final o sometido a cualquier otra forma de lógica totalizadora. La visión iluminada de Kant, Hegel y Marx acerca de una razón universal y un propósito en la historia: la libertad humana —que era la meta del progreso— ha perdido su credibilidad. La incertidumbre, ambigüedad e incongruencia de nuestros días marcan el fin de la

vida moderna en cuanto a vida hacia un proyecto (Bauman, 1997:48). Esta conclusión implica el reconocimiento de la historia en sí, como construcción histórica y, más precisamente, como producto del modernismo y de las rupturas en el pensamiento occidental que emergieron en el umbral del siglo XIX (Foucault, 1989). En ese orden de ideas, el fin de la historia se mezcla con el fin del modernismo y con los albores de la sociedad posmoderna.

Sin embargo, no han terminado algunas historias. De manera simultánea y en parte como reacción al hecho de que la globalización se manifiesta cada vez más, presenciamos la aparición de nuevas divisiones y fronteras culturales. En el nacimiento de estas nuevas líneas de demarcación, crecen la desconfianza, el racismo y el nacionalismo. Conforme a una encuesta de opinión pública realizada en 1995, 25 por ciento de los votantes noruegos se mostraron hostiles a los inmigrantes. Muchos sienten que son una amenaza para nuestra identidad y personalidad cultural, y temen que la genuina voluntad noruega desaparezca. También presenciamos cómo esos grupos extremistas —cuyos clamores vociferantes de “Noruega para los noruegos” evocan al antiguo partido nazi noruego (Unificación Nacional)— usan símbolos arqueológicos de la Edad de Bronce y de la era vikinga en su propaganda (Nordenborg Myhre, 1994). Estos símbolos, representación de una época en la que Noruega supuestamente estaba libre de influencia extranjera, se consideran armas poderosas contra los otros.

En otras áreas encontramos reacciones más alarmantes. Mientras Europa occidental lucha por una mayor integración y por una nueva identidad supranacional, las divisiones y conflictos étnicos son característicos de la situación en el antiguo bloque socialista de Europa oriental (Werbart, 1996). En esos conflictos, la historia se utiliza como fundamento para el “resentimiento justo”. Antiguos actos de tiranía y humillaciones que sucedieron cientos o miles de años atrás constituyen el cimiento de las “historias de venganza” que legitiman al odio, la vio-

lencia e incluso la limpieza étnica en el presente. Aún existen serbios que reaccionan violentamente al recordarles la batalla de Kosovo en 1389. La historia se convierte en testigo justo que proporciona legitimación moral para la acción política de nuestros días y por la que incluso se considera digno ofrecer la vida en aras de su defensa. Cuando los líderes serbios ondean la bandera de la legitimidad histórica para no ceder Bosnia, el argumento principal es que ésta es la “cuna de la cultura serbia”. Como señala Julia Kristeva, los cultos de origen se filtran fácilmente en las “reacciones de odio” (1992). Ejemplo de lo anterior es cuando las autoridades rumanas en Transilvania usan las excavaciones arqueológicas para “desautorizar” el “derecho histórico” de la minoría húngara sobre la región. En otras palabras, los húngaros llegaron después que los rumanos y, en consecuencia, no tienen derechos civiles ni humanos.

En la India, hemos visto cómo los extremistas usaron las excavaciones arqueológicas en su propaganda antimusulmana. En Ayodya, al norte de la India —supuesta cuna de Rama, principal deidad hindú—, los arqueólogos simpatizantes del partido nacionalista BJP afirmaron que habían encontrado rastros de un templo hindú en honor de Rama, en un enclave donde los musulmanes construyeron la mezquita Babri Masjid en el siglo XVI. Este material se usó para probar que los conquistadores musulmanes habían destruido el templo para construir la mezquita. Lo anterior alimentó una historia de venganza que desembocó en la destrucción de la mezquita Babri Masjid en diciembre de 1992, y que culminó con un enorme derramamiento de sangre en toda la India durante la primavera de 1993 (Mandal, 1993 y Rao, 1995). En cierta ocasión, el novelista V. S. Naipaul declaró que la India es un país con demasiada historia. Es evidente que en un país con tan larga y variada historia, casi todos pueden afirmar que han sido víctimas de alguna injusticia histórica. Si esta historia se usa como una especie de guía política, entonces casi todos los indios pueden esgrimir que tienen algún motivo de venganza (Eriksen, 1996:92-93).

Después de Ayodya, mucha tinta “progresista” se ha gastado en la India para desacreditar la “evidencia” de los arqueólogos del BJP. En otras palabras, si no existió templo hindú alguno, resulta imposible sostener el argumento de violencia y destrucción legítimas. Pocos arqueólogos han analizado seriamente el tema central de la moral y la ética implícitas al usar el pasado para legitimar los actos o actitudes políticas del presente. Incluso la existencia de un templo hindú en Ayodya que hubiese sido destruido por los musulmanes conquistadores no debería tener importancia en nuestros días. En Transilvania, la minoría oprimida de húngaros defienden su caso, subrayando que la región estuvo bajo el dominio húngaro desde principios del siglo XI. Demasiado tarde, responden los rumanos, quienes se consideran descendientes legítimos de los romanos que, no faltaba más, llegaron mucho antes. Lo que ambas partes no cuestionan es la condición de la historia como testigo verdadero y justo, cuestión que, a fin de cuentas, ofrece una solución adecuada a esta rivalidad étnica.

#### El pasado como diferencia

Como arqueólogos, luchamos por aumentar el conocimiento y la comprensión de culturas extranjeras en el pasado remoto. Resulta paradójico que dicho conocimiento pueda ser un medio para estimular el nacionalismo y la creciente hostilidad hacia los extranjeros. Los pueblos que vivieron en Europa o en otros sitios hace diez mil, cinco mil o incluso “sólo” mil años eran diferentes a nosotros. Muy distinta es la percepción de los noruegos actuales de la percepción vikinga respecto al bien y el mal, la vida y la muerte. En muchos aspectos, los vikingos eran más extranjeros para los noruegos de hoy que los modernos tamiles, pakistaníes o vietnamitas. Por consiguiente, es paradójico que los actuales escandinavos usen a los vikingos para expresar su unicidad e identidad, y sus diferencias con otras culturas.

Si la actitud anterior aún es vigente, no es sólo porque extremistas políticos distorsionen da-

tos arqueológicos e históricos para sus fines cuestionables. También es resultado de una concepción profundamente arraigada de la historia y la cultura en el pensamiento moderno: el concepto de culturas cuya historia se desarrolla en una narrativa lineal coherente. Esta concepción del conocimiento, como se representa en la mayoría de los museos históricos y resultados arqueológicos, revela nuestra relación con el pasado como algo ininterrumpido. Las naciones, etnias y culturas son “seres individualizados” (Handler, 1988:15) que se presuponen vinculados, distintivos continua y fácilmente de otras entidades (Jones, 1997:136). Al mostrar orden y fronteras delimitadas, la arqueología y el museo han contribuido de manera significativa a esta imaginación nacionalista y modernista (McDonald, 1997:7). La historia se escribe y presenta como “repetición sin fin de lo mismo” (Foucault, 1989), y el pasado está poblado por antepasados y parientes.

Por desgracia, la mayoría de las declaraciones respecto al papel sociopolítico de la arqueología parece basarse en este paradigma de continuidad. La “necesidad” social de conocimiento arqueológico continúa escribiéndose en el marco del siglo XIX de identidad y raíces. El conocimiento histórico cultural es alabado “en todas partes” como un instrumento para resistir el proceso de fragmentación e interrupción en el presente; para dar (devolver) a la “gente” su identidad. Este modo poderosamente eurocéntrico y nacionalista de evaluar el pasado domina al mundo en nuestros días, incluso a los pueblos despojados por la europeización o en desventaja frente a ésta (Lowenthal, 1994:302). Los museos y el manejo de la herencia cultural en los países del tercer mundo y entre los grupos indígenas se convierte en medio para reconstruir las identidades “auténticas” perdidas y para reclamar tradiciones, a menudo, sin caer en la cuenta de que así se refuerza la hegemonía cultural y la concepción de la historia de Occidente.

No es difícil entender que los grupos de minorías étnicas y las poblaciones indígenas exijan

continuidad histórica como estrategia en sus luchas actuales por derechos de tierras y autogobierno. El paradigma de la continuidad se halla tan arraigado en los sistemas legales nacionales e internacionales sobre derechos de tierras que la oportunidad para ganar ante un tribunal depende de la capacidad para documentar la continuidad del uso de una región particular. Por lo tanto, como señala Sian Jones, están “sojuzgados a un discurso incesante que les exige, de una u otra manera, poseer una cultura homogénea tradicional y una identidad que se prolongue de manera continua y unilineal en el pasado” (Jones, 1997:142). Es evidente que aún permanece el dilema moral de que nuestro actual énfasis académico en la discontinuidad, hibridación e identidades negociables debilite las posibilidades de los grupos indígenas de satisfacer las leyes en el caso de reclamos de tierras. No sin justificación, puede argumentarse que ésta es sólo otra estrategia imperialista para arrebatarse a grupos oprimidos los medios políticos que antes utilizaron las naciones europeas. Sin embargo, debe cuestionarse esta construcción del pasado que se basa en la igualdad y la repetición. Los efectos de la negligencia a este respecto pueden ser más devastadores e imperialistas, pues este paradigma refuerza un enfoque básicamente nacionalista y reaccionario de la historia y la cultura. Atribuye una esencia inmutable a los grupos indígenas que los congela para siempre como las mismas y eternas “sociedades tradicionales” y socava todos los “otros” conceptos que puedan tener del pasado.

Resulta imperativo cuestionar la idea persistente de que el significado y el valor social del pasado es crear identidad nacional o étnica. Es necesario reconocer el cambio drástico del mundo durante este siglo, que presenta desafíos sociales y políticos enteramente distintos para el conocimiento arqueológico al de la mera creación de “raíces”. Esta metáfora botánica parece fuera de lugar en un mundo que se altera cada vez más por el desplazamiento de personas. Las raíces se aplican a los árboles, no a las personas. El proceso de globalización ha hecho

imposible pretender que las culturas existen separadas y que se considere a la “criollización” como un caso excepcional. Desde mucho tiempo atrás, las fechas han pasado como conocimiento histórico de la cultura que se fundamenta en esa concepción del mundo como un archipiélago desprendido, como una isla “limpia” de culturas (Eriksen, 1994). Las identidades están cambiando, se imbrican y multiplican, cada persona tiene múltiples identidades. Todos los días se crean nuevos híbridos de cultura e identidad, y se borran antiguas fronteras (Werbner y Moodod, 1997). Nuestro actual desafío es desarrollar conocimientos que trasciendan las historias estrechas de identidad, como los intentos de la UE para crear una identidad europea basada en una historia europea “común” —que une a griegos, irlandeses y finlandeses, pero no a griegos y turcos— (Neumann y Welsh, 1991). En mi opinión, este desafío en un mundo fragmentado y globalizado puede enfrentarse al devolver a la historia su propia historicidad. La historia difícilmente responde preguntas existenciales respecto a identidad (“¿quiénes somos?”). El pasado nos dice mucho más acerca de nuestra no identidad, nuestra actual otredad. Los contrastes y diferencias que revela “nuestra propia” historia en sus versiones indomables y desprotegidas nos recuerdan esa diferencia cultural que es parte esencial del ser humano.

Conclusión: arqueología y política

Cualesquiera que sean sus opiniones del procesualismo o el posprocesualismo, la mayoría de los arqueólogos de nuestros días es consciente de que sus conocimientos acerca del pasado están involucrados con la política y las luchas de poder contemporáneas. La imagen positivista del científico distante, aislado totalmente de los intereses y conflictos humanos, ya quedó atrás. La arqueología por fin perdió su inocencia. Las comunidades y los grupos de interés invaden espacios que antes estaban bajo el control exclusivo de la ciencia. No sin cierto recelo, los arqueólogos descubren que, cada vez con mayor frecuencia, son solicitados por los medios

masivos, los gobiernos, los grupos de interés y los tribunales para hacer declaraciones respecto a conflictos políticos y asuntos donde se asigna un papel decisivo al pasado.

Confrontados por un campo social y político que exige respuestas rápidas y absolutas, es tentador recurrir a narrativas simples y morales que ejercen mayor atractivo público y político que a las historias académicas complejas con sus múltiples matices, reservas e incertidumbres. También es tentador equilibrar la antigua historia “desde arriba”, “desde el Occidente” y “desde el hombre” con historias igualmente prejuiciadas y simplificadas de las otras partes. Sin embargo, ésta es sólo otra versión de la “historia de venganza”, como en el caso de ciertos profesores de la “historia negra” en Estados Unidos que rescriben radicalmente la historia africana para afirmar que la filosofía griega en realidad se originó en África o que las civilizaciones africanas son las más antiguas. Aunque lo anterior fuera cierto, surge la tentación de preguntar, ¿y qué? Lo que logran en sus intentos por destronar una concepción blanca y occidental de la historia es, en realidad, usar y, en consecuencia, reforzar las reglas del juego definidas por la historia hegemónica a la que se oponen. El resultado es otra versión simplista de historia culturalista y chauvinista que acentúa todo lo que nos pertenece y lo categoriza como lo primero, lo mayor y lo mejor.

Pese a ser conscientes de esas simplificaciones y errores, aún es difícil proponer directrices para el manejo de los asuntos sociales y políticos que nos aguardan al aproximarnos al nuevo milenio. Todo parecía más sencillo en aquellos primeros días de la arqueología posprocesual, cuando la arqueología crítica se anunciaba no sólo como una forma de escritura sino también como una forma de vida (Shanks y Tilley, 1987a), lo cual, por supuesto, significaba una forma de vida políticamente correcta. Las cosas eran blancas o negras: había, por una parte, una arqueología procesual positivista y reaccionaria que legitimaba a las sociedades capitalistas y alienaba a

la gente normal (¿quién quería apoyar eso?), y por otra parte, una arqueología política y progresista que anunciaba abiertamente su multivalidad y postura en favor de todos los grupos y minorías oprimidas.

Aunque ésta sea una caricatura de la arqueología crítica de los años ochentas, es evidente la estrechez e ingenuidad de las soluciones que entonces propusimos. Las paradojas y aporías que hoy día nos confrontan, nos invitan a repensar las antiguas tácticas “correctas” y a problematizar nuestro papel como intelectuales en un mundo fragmentado y globalizado. Los usos del pasado para servir a las luchas políticas contemporáneas (por ejemplo, crear identidad étnica), que quizá sean apropiados en una situación, pueden ser igualmente reaccionarios y chauvinistas en otra. Los hechos históricos “objetivos” a veces sirven a grupos oprimidos en su lucha por obtener derechos políticos, tierras y recursos, pero también pueden usarse para negar cualquier derecho a los mismos grupos (debido, por ejemplo, a la evidencia de su llegada tardía a la región). Igualmente problemática es la búsqueda de pasados idealizados y “adecuados” para legitimar la instrumentación del género deseado, los valores indígenas, o “verdes” en el presente. La prehistoria quizá contenía sociedades y culturas mucho más (o también mucho menos) androcéntricas, violentas, explotadoras e inhumanas que las nuestras. El pasado es un sirviente más bien desleal y nos brinda pocas directrices para vivir la vida en nuestros tiempos. Este pasado es un país extranjero y si algo enseña es nuestra actual otredad. Tal vez nos ayude a ubicar valores, morales, deseos y razones donde pertenecen correctamente (y donde deben ser legitimados): en el presente. Para que esta lección se difunda, nuestra responsabilidad como historiadores y arqueólogos radica en evitar la tentación de escribir historias cómodas. No tenemos obligación de agradar a cualquiera, sea gobernante o gobernado. Nuestra tarea como intelectuales es transmitir la complejidad y diferencia en la historia, no simplificarla.

- Anderson, B.  
1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Londres, Verso.
- Bajtín, M.  
1981. *The Dialogic Imagination*, Austin, University of Texas Press.
- Bal, M.  
1992. "Telling, showing, showing off", en *Critical Inquiry* 18, vol. 3, pp. 556-594.
- Bauman, Z.  
1997. "The making and unmaking of strangers", en P. Werbner y T. Modood (comps.), *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, Londres, ZED BOOKS.
- Barthes, R.  
1967. *Writing Degree Zero & Elements of Semiology*, Londres, Jonathan Cape.  
1973. *Mythologies*, Londres, Paladin Books.
- Bond, G. C. y A. Gilliam (comps.)  
1994. *Social Constructions of the Past. Representations as Power*, Londres, Routledge.
- Connerton, P.  
1988. *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Dahl, O.  
1970. *Norsk Historieforskning i det 19. og 20. århundre*, Oslo, Universitetsforlaget.
- Delouche, F.  
1993. *Europæernes Historie*, Oslo, Universitetsforlaget.
- Duroselles, J. B.  
1990. *Europe. A History if its People*, Londres.
- Engelstad, E.  
1991. "Images of power and contradiction: feminist theory and post-processual archaeology", en *Antiquity* 65, pp. 502-514.
- Eriksen, T. H.  
1993. *Kulturterrorismen. Et Oppgjør med Tanken om Kulturell Renhet*, Oslo, Spartacus.  
1994. *Kulturelle Veikryss. Essays om Kreolisering*, Oslo, Universitetsforlaget.  
1996. *Kampen om Fortiden. Et Essay om Myter, Identitet og Politikk*, Oslo, Aschehoug argument.
- Fabian, J.  
1983. *Time and the Other: How Anthropology makes its Objets*, Nueva York, Columbia University Press.
- Foucault, M.  
1989. *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*, Londres, Tavistock Publications.
- Fukuyama, F.  
1992. *The End of History and the Last Man*, Nueva York, The Free Press.
- Gathercole, P. y D. Lowenthal (comps.)  
1994. *The Politics of the Past*, Londres, Routledge.
- Gellner, E.  
1964. *Thought and Change*, Londres, Weinfeld & Nicholson.
- Giddens, A.  
1990. *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press.
- Grasskamp, W.  
1994. "Reviewing the museum-or: the complexity of things", en *Nordisk Museologi* 1, pp. 65-74.
- Graves-Brown, P., S Jones y C. Gamble (comps.)  
1996. *Cultural Identity and Archaeology*, Londres, Routledge.

- Habermas, J.  
1971. *Borgerlig Offentlighet*, Oslo, Gylden-dahl.
- 1985. *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, Polity Press.
- Hall, S.  
1992. "The question of cultural identity", en S. Hall, D. Held y T. McGrew (comps.), *Modernity and its Futures*, Cambridge, Polity Press.
- Handler, R.  
1988. *Nationalism and the Politic of Culture in Quebec*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Hastrup, K.  
1992. "Introduction", en K. Hastrup (comp.), *Other Histories*, Londres, Routledge.
- Hetherington, K.  
1997. "Museum topology and the will to connect", en *Journal of Material Culture* 2, pp. 199-218.
- Hobsbawm, E.  
1983. "Introduction: Inventing traditions", en E. Hobsbawm y T. Ranger (comps.), *The Invention of Traditions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hodder, I.  
1984. "Archaeology in 1984", en *Antiquity* 58, pp. 25-32.
- Jones, S.  
1997. *The Archaeology of Ethnicity. Constructing Identities in the Past and Present*, Londres, Routledge.
- Kohl, P. L. y C. Fawcett (comps.)  
1995. *Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kristeva, J.  
1992. "What of tomorrow's nation?", en *Alphabet City*.
- Kristiansen, K.  
1990. "National archaeology in the age of European intergration", en *Antiquity* 64, pp. 835-838.
- Leone, M.  
1981. "The relationship between artifacts and the public in outdoor history museum", en *Annals of the New York Academy of Sciences*, pp. 301-313.
- 1982. "Some opinions about recovering mind", en *American Antiquity* 47, vol. 4, pp. 742-760.
- Lowenthal, D.  
1994. "Conclusion: archaeologists and others", en Gathercole, P. y D. Lowenthal (comps.), *The Politics of the Past*, Londres, Routledge, pp. 302-314.
- Macdonald, S.  
1997. "Theorizing museum: an introduction", en S. Macdonald y G. Fyfe (comps.), *Theorizing Museums. Representing Identity and Diversity in a Changing World*, Oxford, Blackwell.
- Mandal, D.  
1993. *Ayodhya: Archaeology After Demolition*, Nueva Delhi, Orient Longman.
- Megaw, J. V. S. y M. R. Megaw  
1996. "Ancient celts and modern ethnicity", en *Antiquity* 70, pp. 175-181.
- Modhorst, C. y K. W. Nielsen  
1997. "Formens semantik-en teori om den kulturhistorieske udstilling", en *Nordisk Museologi* 1997, 1, pp. 3-18.
- Morin, E.  
1987. *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard.
- Morley, D. y K. Robins  
1995. *Spaces of Identity. Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries*, Londres, Routledge.
- Neuman, I. B. y J. Welsh  
1991. "The other in European self-



definition”, en *Review of International Studies* 17, vol. 4.

•Nordenborg Myhre, L.

1994. “Arkeologi og Politik. En Arkeopolitisk Analyse av Faguistoria i Tida 1900-1960”, en *Varia* 26, Oslo, Universitetets Oldsaksamling.

•Olsen, B.

1990. “Roland Barthes: From sign to text”, en I. C. Tilley (comp.), *Reading Material Culture*, Oxford, Blackwell.

1991. “Metropolises and satellites in archaeology: on power and asymmetry in global archaeological research”, en R. W. Preucel (comp.), *Processual and Postprocessual Archaeologies. Multiple Ways of Knowing the Past*, Carbondale, Occasional Papers núm. 10, Southern Illinois University at Carbondale.

1991. “Rasjonalitet og fremskritt i Danmarks forhistorie? Noen refleksjoner etter et besøk på Nationalmuseet”, København, documento no publicado.

1997. *Frating til Tekst. Teoretiske Perspektiv i Arkeologisk Forskning*, Oslo, Universitetsforlaget.

•Olsen, B. y A. Svestad

1994. “Creating prehistory: archaeology museums and the discourse of modernism”, en *Nordisk Museologi* 1, pp. 3-20.

•Osterud, O.

1994. *Hva er Nasjonalisme*, Universitetsforlaget, Oslo.

•Paludan-Müller, C.

1995. “Museums betydning-den fraktale udfordring”, en *Nordisk Museologi* 1, pp. 3-10.

•Plessen, M. P. von

1994. “Order and culture. Passages of popularization”, en *Nordisk Museologi* 1, pp. 25-30.

•Prösler, M.

1997. “Museums and globalization”, en S. Macdonald y G. Fyfe (comps.), *Theorizing Museum. Representing Identity and Diversity in a Changing World*, Oxford, Blackwell.

•Rao, N.

1995. “Ethics, archaeology and World Archaeological Congress”, en *Economic and Political Weekly* 15, pp. 1725-1728.

•Rowlands, M.

1987. “Europe in prehistory: a unique form of primitive capitalism?”, en *Culture & History* 1.

•1995. “Why do we need a European Association of Archaeologists”, en *Journal of European Archaeology* 2, vol. 2, pp. 175-178.

•Said, E. W.

1978. *Orientalism*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

•Shanks, M. y C. Tilley

1987a. *Reconstructing Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press.

1987b. *Social Theory and Archaeology*, Cambridge, Polity Press.

•Skougaard, M.

1995. “The Ostenfeld farm at the open-air museum; aspects of the role of folk museums in conflicts of national heritage”, en *Nordisk Museologi* 1, pp. 23-32.

•Solli, B.

1996. “Narratives of Veoy. On the poetics and scientific of archaeology”, en P. Graves-Brown, S. Jones y C. Gamble (comps.), *Cultural Identity and Archaeology*, Londres, Routledge, pp. 209-227.

•Sontag, S.

1989. “L’idée d’Europe” (une élégi de plus)”, en *Les Temps Modernes* 510.

- Svestad, A.  
1995. *Oldsakenes Orden. Om tilkomsten av Arkeologi*, Oslo, Universitetsforlaget.
- Trigger, B.  
1984. "Alternative archaeologies: nationalist, colonialist, imperialist", en *Man* 19, pp. 355-370.
- Vindheim, G.  
1994. *Museum i Eit Tidskifte. Fortidsarv som Underholdning*, Oslo, Samlaget.
- Wallerstein, I.  
1991. *Unthinking Social Science*, Cambridge, Polity Press.
- Waters, M.  
1995. *Globalization*, Londres, Routledge.
- Werbart, B.  
1996. "All these fantastic cultures? Concepts of archaeological cultures, identity and ethnicity", en *Archaeologia Polona* 34, pp. 97-128.
- Werbner, P. y T. Modood (comps.)  
1997. *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of anti-Racism*, Londres, Zed Books.
- White, H.  
1973. *Metahistory. The Historical Imagination of Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, Johns, Hopkins Press.
- Worsley, P.  
1984. *The Three Worlds: Culture and World Development*, Londres, Weindenfeld & Nicholson.

