

# ¿De qué se ocupa la arqueología?

Vicente Lull (\*)

## Resumen

Los objetos arqueológicos abren mundo y nos exigen que trasapemos nuestra conciencia y lenguaje actuales. Los discursos arqueológicos que no cambian ante esas nuevas realidades cancelan mundo al perpetuarlo sin cambios. Las cosas pasaron y transcurrieron de una manera concreta. Pudieron atravesar ciertos posibles, sufrir accidentes o contingencias insospechadas, pero el transcurrir de todo ello incorporó, esquivó o rechazó cosas, de un modo y no otro. Por mucho que sepamos que nuestras proyecciones de futuro fallen y seamos incapaces de pronosticar sucesos de necesidad consecuente, lo cierto es que lo que transcurrió lo hizo de cierta manera. Hay muchas más cosas por descubrir que las descubiertas hasta el ahora que compartimos y en ello reside nuestra esperanza

## Palabras clave

Teoría Arqueológica, Objetos materiales y conceptuales, Contextos, Discursos, Contingencia, Necesidad, Descubrimiento, Desciframiento, Verdad. Materialismo e idealismo.

## Abstract

Archaeological objects set up a new world and demand that we move beyond our current consciousness and language. The archaeological discourses that do not change in the face of these new realities cancel out the world by perpetuating it without change. Things happened in a particular way. They may have passed through certain possibilities, and met with accidents or unsuspected contingencies, but, in one way or another, their passing incorporated, avoided or rejected other things. No matter how much we are aware that our projections of future fail, and that we are unable to predict events of consequent necessity, the fact remains that what happened did so in a certain manner. There are many more things to discover than those we have discovered up to this present that we share, and that is where our hope lies.

## Keywords

Archaeological theory; material and conceptual objects; contexts; discourses; contingency; necessity; discovery; decipherment; truth; materialism and idealism.

*Lo incomprendible es lo que más gusta a la mayoría.*

Karl Jaspers

Recibido: 24-agosto-2017 / Aceptado: 21-septiembre-2017

La arqueología se ocupa o preocupa preferentemente de dos campos: objetos y temas.

Por *objetos* entiendo los materiales tangibles procedentes de cualquier espacio y tiempo que implicaron trabajo humano y el trasfondo que lo soportó. Son muy variados: un puñal, una vasija, una casa, un botón o una bomba atómica. No hay duda de que los objetos tangibles de los que no se ocupa la arqueología de hoy serán el objeto de su atención mañana.

Los *temas* que preocupan a la arqueología, igualmente variados, conciernen a la relación que las personas tienen entre sí y con las cosas: la Cultura, la Sociedad, el Estado, la Violencia, el Género, son algunos ejemplos.

*El principal interés de la metodología arqueológica consiste en vincular los objetos materiales, su fuente informativa, con las relaciones sociales que los procuran y aprovechan.*

\* Vicenc.Lull@uab.cat. Universitat Autònoma Barcelona

Curiosamente, denominamos “objetos” tanto a los materiales como a los temas que los reclaman. El hecho de que, para la arqueología, unos y otros (objetos y temas) sean *objetos de conocimiento*, alimenta una primera confusión. Podríamos resolverla fácilmente denominando *objetos materiales* a los primeros (puñales, casas, etc.) y *objetos conceptuales* a los segundos (Estado o Sociedad, por ejemplo), pero no lo hacemos, porque seguimos prefiriendo conceptos abiertos y flexibles a conceptos concisos y precisos, debido a la trayectoria humanística de nuestro oficio.

*En cualquier caso, aunque sigamos llamando objetos de la arqueología a la Sociedad, el Estado o la Violencia, la arqueología rechazaría investigar estos temas si no estuvieran vinculados a objetos materiales.*

En arqueología hemos llegado a confundir temas y objetos invocando que ambos expresaban la misma realidad. Nos ahorrábamos, de paso, establecer criterios de distinción, o quizá pensábamos que los materiales son simples efectos de una misma realidad. Sin embargo, queda claro que desatendemos los efectos de este proceder en nosotros mismos: nos obliga a cosificar ideas.

*Confundir los enunciados con el estado de las cosas, o los umbrales de verdad con los umbrales de confort que hemos construido, parece que nos caracteriza.*

Esta confusión es fácil de aclarar si matizamos que los temas que preocupan a la arqueología son materiales desde un punto de vista figurativo o metafórico; la Violencia, por ejemplo, nos parece “directamente material” porque la “vemos” cotidianamente. Pero solo “vemos” las huellas de ese despropósito, por mucho que la “veamos” en las cosas; el objeto conceptual “parece” material desde perspectivas figuradas, metafóricas, etc. Los materiales, en cambio, son efecto o consecuencia del Estado, la Violencia, o la Cultura, etc., pero no son el Estado, la Violencia o la Cultura aunque señalen, en cierta manera, la relación que queremos investigar.

¿Por qué el nombre “objeto” refiere tanto a objetos materiales como a los conceptuales? Porque imaginamos que

todos están “puestos ahí” ante nosotros, fácticamente en el caso de los materiales o figuradamente en el caso de los otros. Lo aplicamos tanto a la vasija que podemos tocar y coger como a la Sociedad o la Cultura que creemos “representa o manifiesta”. Parece que ambos “objetos” se nos muestran a la vez aunque Sociedad y Cultura, por ejemplo, lo hagan exclusivamente desde una perspectiva imaginaria.

Hasta aquí “hemos visto” que la investigación arqueológica tiene por “objeto” tanto los materiales que estudia como los temas que creemos les conciernen y que configuran el constructo de las relaciones que proponemos les incumben.

*Los objetos materiales son la materia prima de la investigación, su fuente informativa. El objetivo de la arqueología consiste en alcanzar el sentido o el significado de las relaciones entre objetos materiales y conceptuales.*

Hace casi 30 años denominé *armats* a los materiales arqueológicos<sup>1</sup>. El nombre era una inversión de *mat*(eriales) *ar*(queológicos). Abandoné “*matar*” porque se prestaba al chiste fácil a pesar de su adecuación para describir cosas muertas. Pero me contuve e invertí las sílabas.

Dentro de los *armats* propuse tres dimensiones, la primera estaba representada por los *artefactos*, definidos básicamente por la exigencia de contar con un agente humano en su producción; la segunda, que denominé *arteusos*, acogía las distintas materias primas, alimentarias o implementarias, aprovechadas por los agentes productivos, causa o consecuencia de su reproducción social, e incluía igualmente los desechos de trabajo; la tercera, la de los *circundatos*, nombraba aquellos restos que informaban del medioambiente, procedieran o no originariamente de intervenciones humanas. Pensé que las muestras arqueológicas debían tener aquí una dimensión propia<sup>2</sup>.

Hasta aquí he hablado de los objetos arqueológicos y su probable confusión con los temas que aborda la arqueología y que son considerados también como “objetos” de estudio.

La cuestión que se ha de aclarar es:

¿Podemos hablar del Estado sin objetos? Es decir, ¿podemos hablar de cualquier concepto sin objetos? Claro que sí, po-

<sup>1</sup> Lull, V. 1988.

<sup>2</sup> Binford había propuesto (1962) una división tripartita de los objetos arqueológicos en la que se desatendía precisamente esta dimensión. Se clasificaba los objetos como técnicos, sociotécnicos e ideotécnicos, según estuvieran vinculados a la economía, a la sociedad o a la ideología de las distintas culturas. Al no incluir las muestras entre los objetos arqueológicos, por no tener nada que ver con las esferas culturales de aquellas sociedades, se obviaba la interacción del investigador con su objeto de estudio y le otorgaba, de paso, el rol de narrador omnipotente porque la clasificación de los objetos materiales dependía, ante todo, de la interpretación que se hiciera de lo “económico”, “social” e “ideológico”. Esa “falta” abrió el paso a las críticas postprocesuales y, al tiempo, fortaleció sus pretensiones al mostrar que la actividad hermenéutica habitaba incluso en el núcleo de la arqueología científica. Desatendía igualmente otra cuestión de mayor calado: cualquier objeto arqueológico se mueve en cualquier plano y expresa polisemia en un mismo contexto; su forma no cambia, pero su formalidad, sí.

demos hablar de Estado sin hablar de objetos materiales. La mayor parte de la teoría política lo hace. Sin embargo, *para la arqueología esto es imposible, por mucho que se insista en ello.*

### ESTADO: NOMBRE Y COSA

Parece claro que *Estado*, por ejemplo, es un concepto que supuestamente designa ciertas relaciones entre personas y entre personas y objetos materiales. Para muchos, el Estado es exclusivamente aquello inmaterial que hace que sujetos y objetos compartan situaciones ordenadas de convivencia que les permitan sobrevivir de la mejor manera posible. Para otros, en cambio, el Estado es fruto de una agrupación de individuos unidos por mecanismos de explotación de unos sobre otros, en relación con las cosas que les implican. Pero hasta aquí, ambas perspectivas son conceptuales. ¿Qué objetos están vinculados en estas diferentes perspectivas?

La perspectiva idealista del Estado, de la Cultura y de otros muchos entes no necesita traer los objetos materiales a primer plano. Lo importante es la consideración inmaterial de las personas y sus vidas. Su interés reside en nombrar el agente/sujeto de las ideas y en los productos de su decisión; los objetos materiales se almacenan como trasfondo de ello.

Las perspectivas materialistas, en cambio, proceden inversamente, desde lo concreto hasta las ideas, y proponen otros conceptos que consideran más cercanos a la relación entre las personas y las cosas. Así, la *explotación*, las clases sociales, la *plusvalía* o la *propiedad* son considerados términos más próximos a lo concreto material. Pero también estos términos son constructos o, si se prefiere, categorías de análisis que pretenden responder a una serie de hechos y situaciones observables entre objetos y sujetos.

En cualquier caso, aliados o no con una u otra perspectiva, el Estado, por ejemplo, sigue siendo un *no-objeto*; ni siquiera las clases sociales son objetos y la explotación, tampoco: son conceptos que pretenden abordar lo que ocurre entre objetos y sujetos<sup>3</sup>.

Las formas del materialismo, frente a las del idealismo, operan sin dar prioridad a lo que las personas *sienten* respecto a aquello que nombran. Las formas idealistas pretenden dar cuenta de un *estado de las cosas* a partir de las situaciones entre sujetos; solo toman en consideración las



Figura 1. Lo inesperado. Cova d'Es Mussol. Menorca.

*cosas materiales* bajo el manto de la propiedad (son mías, son tuyas, etc.), es decir, personificando y engendrando nuevas *id-entidades* de lo que se considera propio (propio de *nuestra* Cultura, de nuestra Ideología, de *Nosotros*, etc.)

### “GENTE”, LA PERSONALIZACIÓN ABSTRACTA

En nuestra vida cotidiana hablamos de “gente” como algo tan material que hasta hacemos desaparecer la pregunta: ¿qué es la gente? Si pensamos en *gente*, nos imaginamos un grupo de personas, una *figura* colectiva que creemos existe, porque cuando decimos ¡Eh, gente!, ¡salid!, la gente sale. Esa respuesta real y objetiva contribuye a que se personifique el concepto.

“Gente” se refiere a un grupo de personas que *pende* del lugar en el que nos encontremos. Según cada lugar, la “gente” será distinta, pero siempre cierta “gente” responderá a mi llamada. Si estoy en un aula, la gente frente a mí es *una*, pero, si salgo de la clase, me toparé con *otra* gente. Y eso lo sé porque el concepto “gente” respeta el mismo fundamento: un grupo de personas. Así, cuando digo: ¡Gente!, responde-

<sup>3</sup>No es este el lugar para discutir si los críticos de las dicotomías (como objeto y sujeto por ejemplo) tienen razón o no cuando proponen disolver conceptos en supuestos todos integrales. Creo que reducimos posibilidades de conocimiento cuando perdemos la capacidad de distinguir horquillas de polaridad en nuestros constructos. También perdemos posibilidades para ahondar en el no-todo que cualquier relación entre diferencias delata. Lo interesante para mí consiste, en averiguar cómo, cuándo y dónde juegan las diferencias en un todo que aspira emplazarlas. Esto requiere distinguir en qué situaciones lo que llamamos sujeto se muestra como objeto o cuándo los objetos manifiestan ser sujetos, aunque ambos términos compongan un Jano bifronte ineludible como moneda. La alternativa de Serres (1980) al proponer cuasi-objeto y cuasi-sujeto a esta transferencia de roles, no escapa de los valores agenciales que otorgamos a estas nociones, ni al rol primigenio que objetos y sujetos asumen a través de cualquier relación.

rán todas las personas que me oigan y evitaré llamarlas de una en una, si lo que quiero es hacer algo con *esa* gente. El contexto donde se produce mi llamada, determina la calidad y cantidad de las personas que responderán, pero no determina lo que sea “gente”.

“Gente” proporciona un ejemplo similar al de “Sociedad”. Es habitual decir: “somos *gente* honrada” (¿todos/as?) o “somos Nosotros”; la “Gente” se identifica como “Pueblo” o “Raza”, otra *con-fusión*. Las personas solemos (*id*)entificarnos con estos constructos, como si se trataran de algo tangible; personificamos el concepto, lo *entificamos* y nos acostamos con él, generamos símbolos, componemos himnos y nos los cantamos, citamos y re-citamos hasta que al final nos creemos que estamos diciendo algo material y existente<sup>4</sup>.

Los conceptos corren el riesgo de personificar objetos y de cosificar relaciones. Aunque pretendan dar cuenta de ciertas situaciones y tesisuras entre objetos, sujetos y motivos<sup>5</sup>, los conceptos tendrían que “aclarar”, en primer lugar, cómo se produce el encuentro material bajo estudio<sup>6</sup>.

Creo que la base de nuestra confusión entre objetos de orden material, por un lado, y objetos de orden conceptual, por otro, con respecto a los objetos relacionales que ponen todo ello en una conexión, diríamos que metabólica, consiste en lo que Steiner denomina la *personalización abstracta*: “el trato gramatical de categorías abstractas y preposicionales como si fuesen presencias nominales”<sup>7</sup>.

### TRES PROBLEMAS MÁS ALLÁ DE LA ARQUEOLOGÍA: OBJETOS, CONTEXTO Y ESPEJOS

Abordaré ahora dos cuestiones que creo relevantes. La primera concierne a *los objetos en sí* y, la segunda, al *contexto* (situación/relación/sentido) en el que creemos se encuentran esos objetos materiales. La primera tiende a la descripción, por mucha teoría que la recargue, y la segunda la presupone e interpreta. Pero eso no es más que un espejismo. Veamos.

En lo que respecta al *sí de los objetos*, nos vemos obligados a distinguir dos cuestiones nuevas: ¿qué son las cosas

que llamamos objetos materiales y cómo llegamos a creer qué son? y ¿qué propiedades tienen esas cosas para que las podamos agrupar en un concepto integrador que dé cuenta de un conjunto de ellas? Es decir, *qué componentes deben poseer los objetos para que podamos agruparlos bajo una misma denominación* (concepto integrador), sea arqueológica, filosófica o de cualquier otro orden de conocimiento.

Con respecto a la segunda cuestión, tenemos que investigar también cómo sabemos que están -o entran- en relación esos objetos. Es decir, debemos tratar de discernir cómo se produce el movimiento de las cosas para entrar -o caer- en diferentes contextos de relación; o bien proceder a la inversa: partir de que todo se halla en relación, que la relación es el misterio/ley a desvelar por medio de las cosas, entendidas como simples efectos de esa relación<sup>8</sup>. Esta segunda cuestión abre otras nuevas, a su vez: ¿de qué modo transitan las cosas como objetos en el mundo?, ¿qué sentido pueden tener las situaciones en las que las encontramos?, ¿qué propiedades tiene el propio transitar de los objetos?

*Las dos preguntas que resumen todas estas cuestiones son: ¿qué son las cosas? y ¿qué situaciones engendran o se engendran con ellas? Ambas nos llevan a la cuestión más acuciante: ¿qué hace que las cosas cambien de un lado a otro y cómo es posible ese cambio de lugar, situación o contexto?*

La investigación, tanto física como metafísica, ha propuesto dos caminos para encarar una respuesta: la *contemplatio* y la *speculatio*<sup>9</sup>.

La *contemplatio* se resume en el mirar cara a cara. Pero el mirar cara a cara es lo que nos ha llevado desde la *imposibilidad kantiana del conocer la cosa en sí hasta la fenomenología, que obliga a desprenderse de cualquier discurso para poder ver “esencialmente” lo que se manifiesta en ese cara a cara; se supone que desde un yo fenomenológico que piensa como si no viviera*<sup>10</sup>.

<sup>4</sup> Todos estos constructos son difusos; “nosotros los occidentales somos...” por ejemplo. ¿Qué queremos decir con ello?, ¿que pertenecemos a una adscripción geográfica determinada? (todo puede tener su lado occidental, ¿no?).

<sup>5</sup> Los motivos a los que me refiero nada tienen que ver con el sentido psicológico del término. Se refieren a aquello que procura que las cosas se impliquen en una relación. Intento diferenciar entre motivos, en tanto condiciones de posibilidad, y causas, condiciones determinantes que producen efectos ineluctables.

<sup>6</sup> Los conceptos no desvelan la realidad, bien al contrario, es la realidad, la que, a su paso, se verá nombrada por ellos de una manera determinada; al principio, los conceptos crecen al amparo de aquella realidad y, más tarde, al suplantarla, engendrarán otras realidades.

<sup>7</sup> Véase, al respecto, Steiner, 2001/1979: 13.

<sup>8</sup> El dilema entre cosas y relaciones, entre objetos y estructuras, ya estuvo hace muchos años en el fondo del debate entre estructuralistas, funcionalistas y marxistas. Véase, por ejemplo, Godelier, 1972.

<sup>9</sup> Como las desarrolla Pascal David (2002) en el prólogo a *Las edades del mundo* de Schelling.

<sup>10</sup> Véase Groys, 2016/2009: 17.

La *speculatio* implica mirar a través de un espejo, una metáfora que sirve tanto para ilustrar la indagación filosófica como la investigación científica.

*El espejo es el instrumento que nosotros creamos para reflejar/imitar el mundo y observarlo. Con ese objeto mediador nos podemos ver a nosotros mismos o ver el mundo a través de todo lo que el espejo pueda reflejar*<sup>11</sup>. El espejo al que me refiero puede ser un constructo ideal o un instrumento mecánico y tangible. En ambos casos, él se convierte en el medio a través del cual miramos la realidad<sup>12</sup>. Dado que no podemos mirar la realidad cara a cara sin estar ahí (somos los únicos que decimos que miramos), el espejo ejemplifica el medio que requiere todo conocimiento. Galileo vio los satélites de Júpiter, gracias a una versión casera de un original holandés; concretó así una perspectiva “realista” que abrió un mundo nuevo y estableció la necesidad de instrumentos para mirar más precisa y certeramente<sup>13</sup>.

*El espejo/instrumento funciona como el referente en que se apoya la mirada y, a la vez, se instituye como el objeto de nuestra representación del mundo; sin que cambie la realidad, podemos cambiar de espejo y todo parece cambiar.*

Cuando diversas personas miran a través de un mismo espejo, ven la realidad a través del mismo medio (invertido como referente), parten de la misma especulación y obtienen una visión, interpretación o figura del mundo, similar; *comparten tendencia*. Se ubican en una misma corriente del pensar, con esquemas comprensivos parecidos, que reflejan determinadas maneras de sentir y valorar lo que se ve.

Estamos en una época empeñada en decir que cada cual tiene su espejo, una mente propia y original, una “personalidad diferente”. Se abomina de la construcción social de los espejos<sup>14</sup>. Corren tiempos que han superado la fase de Narciso. Ya no nos miramos a nosotros mismos en un estanque *compartido*, sino que nos extrañamos en espejos individuales ensimismados. Hemos salido de lo común y pretendemos una mirada *individual*, propia y subjetiva, la única mirada que creemos posible en la actualidad. Es decir, cada

cual cree especular a su modo haciendo oídos sordos a las referencias comunes.

Es fácil desmontar esta posición hipersubjetiva: los instrumentos que utilizamos para el mirar y para el decir -el sentir y el pensar- son instrumentos tanto individuales como sociales, y se reducen a *la conciencia y al lenguaje*. Sabemos que la primera está atravesada por un simbólico e imaginario comunes y, el segundo, es común por antonomasia. El reducto personal y subjetivo inalterado solo correspondería al inconsciente, del que nada podemos decir sin abandonarlo.

Creo que es el momento de abordar: ¿cómo se construye el espejo del mirar? ¿Qué propiedades exige de las cosas para que las podamos atender? El espejo, como instrumento, parte de los dos imponderables citados, uno, la conciencia, supuestamente privada y particular aunque no lo sea, como hemos advertido, y otro, el lenguaje, indudablemente compartido.

*Es decir, miramos con conciencia y compartimos mirada con el lenguaje.*

Un punto de partida obligado consiste en aceptar que el espejo transmite una mirada deformada porque (re) transmite la realidad del mundo por medio de una imagen *transcrita*, cargada de palabras (formas significantes); el espejo como espejismo de la representación siempre ronda por el conocimiento.

¿Y qué mira el objeto? ¿“algo” ajeno o nuestra imagen en el espejo? Son preguntas que no puedo abordar todavía pero sí puedo proponer que el objeto tiene imagen en nosotros y somos quienes miramos el objeto a través de “la imagen” que hemos (¿nos ha?) captado. Captamos imágenes según la luz, el ángulo, la focalización y punto de mirada, la perspectiva, el cálculo y la previsión. De todo ello, solo las dos últimas escapan del espejo y nos obligan a mirar más allá del mismo y volver al objeto, sin referencias ni consideraciones: el objeto opone resistencia, objetiva. Constituye un afortunado obstáculo para nuestras opiniones e ideas. Nos obliga a reconducir el pensar” (Lull 2007: 60). Volveré sobre ello más adelante.

<sup>11</sup> No son los objetos lo que vemos sino la luz que reflejan y con ella componemos nuestras imágenes del mundo.

<sup>12</sup> La herramienta heideggeriana a la que solo prestamos atención cuando nos falla.

<sup>13</sup> Los telescopios y microscopios actuales presentan una sucesión precisa de lentes y espejos para que nuestra mirada sea más ajustada y “penetre” más en la materia. Véase otra dimensión en Micó, 2006.

<sup>14</sup> Parece que obviamos que: “La actividad de un cerebro normal se basa en la red social que nos rodea. Nuestras neuronas requieren las neuronas de los demás para desarrollarse y sobrevivir” (Eagleman, 2017/2015: 167).



Figura 2. Descubriendo ¿Quién mira a quién? Tumba AY60 de La Almoloya.

### ATRAVESAR EL ESPEJO

Para mirar más allá del espejo hay que atravesarlo o dejarlo a un lado, en cierta forma; quizá dejar de mirarlo exclusivamente a él. Pero, ¿qué significa dejar de mirar el espejo?

Solo es posible dejar de hacerlo si analizamos el espejo primero, que no es otra cosa que analizarnos a nosotros mismos en primer lugar y *establecer las coordenadas en las que se mueve ese espejo referencial con el que contemplamos el mundo y nos miramos, al mismo tiempo.*

El procedimiento consiste en eliminar, antes que nada, todos los condicionamientos especulativos, es decir, borrar toda contaminación discursiva sobre el objeto para alcanzar a distinguir lo incondicionado del objeto, aquello que está allí sin nuestra intervención, evitando caer, a su vez, en la fenomenología imposible de un cara a cara con el real. Esto nos obliga a ir primero hacia atrás y determinar si la cosa en sí es incognoscible, como creía Kant, y cómo se supera ese obstáculo.

El objetivo de diferenciar entre *la cosa en sí y la cosa para mí* nos lleva sin embargo más allá de Kant: ¿la cosa siempre es para mí? ¿El para mí es lo único que contiene la cosa? Hume cortó por lo sano y soslayó el problema diciendo que no nos podemos hacer cargo de esa pregunta ni de responderla.

Esto nos lleva más acá, nos lleva al lugar donde comenzó la pregunta. Locke sugirió que diferenciáramos en los objetos tangibles las cualidades primarias, o *cualidades de la cosa sin mí*, y las cualidades secundarias, o *sus cualidades para mí*, es decir, sus cualidades sensibles. La pregunta por la cosa

debe cambiar a esta otra: ¿estas cualidades sensibles están en las cosas?

### MEILLASSOUX Y LA CORRELACIÓN: EL MATERIALISMO ESPECULATIVO

La propuesta crítica de Q. Meillassoux (2006) se ha declarado fértil para la antropología y por extensión para la arqueología.

Sus argumentos parecen infalibles: el sabor del alimento no existe en el alimento sino en mí. El dolor de la llama que me quema no está en la llama sino en mí. *Si se quita el observador, lo sensible no es. Lo sensible es una relación subjetiva con las cosas, pero no está en las cosas.*

*Lo sensible no es una propiedad inherente de ellas. Es como la Violencia, el Estado o la Cultura, no están en las cosas sino en una relación que creemos vinculante.*

Si retrocedemos todavía más, para Descartes lo propio de los objetos son sus cualidades extensivas (*res extensa*), aquellas propiedades que el objeto puede de-mostrar. Se trata de la geometría de las cosas, por ejemplo, longitud, anchura, altura, forma, tamaño, es decir, todo lo que se puede calcular. Max Planck advirtió también que lo real es todo lo que puede ser calculado.

La *res extensa* de Descartes diferenciaría ese algo propio de la cosa. Aunque haya pensadores recalcitrantes que insistan en que la medida y el cálculo también son nuestros, queda claro que si bien la medida nos pertenece, no nos es propio lo que se mide, aquello sin lo cual no sería posible la

medida. La medida se debe al instrumento mediante el cual medimos algo, y tampoco exclusivamente. *No nos medimos a nos-otros ni al instrumento, medimos algo-otro.*

Para Meillassoux estos pensamientos son típicos de la modernidad, una modernidad que prima la *correlación* entre ser y pensamiento por encima de los términos vinculados y, debido a ello, cae en el dogmatismo intersubjetivo (*todo está en la conciencia, todo está en el lenguaje*).

La propuesta de Meillassoux, adscrita al *materialismo especulativo*, ha tenido un recorrido especial transformándose en *realismo especulativo* para otros autores<sup>15</sup>; un recorrido que no podemos abordar aquí como se debiera y que conduce a la *arqueología simétrica*, pasando por la *antropología simétrica* y otras estaciones.

Meillassoux propone superar ese indispensable *co-* de la modernidad (*co-relación, co-laboración, co-presencia, etc.*) con dos conceptos y un tipo de enunciado. Los conceptos son: *archifósil* y *ancestral*. “*Archifósil*” remite a un tipo de materiales que apunta a una realidad que nunca experimentamos y no pudimos, en consecuencia, *co-participar* en su generación, mientras que “*Ancestral*” alude a una realidad anterior a todo tipo de conciencia y lenguaje<sup>16</sup>. De estos dos conceptos se desprenden sus “*enunciados ancestrales*”, caballos de batalla del materialismo especulativo. Los ejemplos que utiliza preferentemente son la formación o acreción de la tierra y la aparición de la vida, momentos *reales* que no contaban con nosotros.

Aunque hayamos calculado el tiempo de estos acontecimientos *ahora*, no implican que el mundo sea un mundo de conciencia y lenguaje, bien al contrario, se refieren a un mundo del que no nos podemos apropiar sino a partir de la especulación. El objeto se pronuncia *ahora*, se calcula *ahora*, pero viaja a un más allá donde no estábamos pero sí podemos proponerlo en la actualidad.

## LOS TRES MOMENTOS DE LA ARQUEOLOGÍA

### El descubrimiento

La arqueología se caracteriza por tres momentos: *descubrimiento, desciframiento y verdad*<sup>17</sup>. Las respuestas que

encontramos tras las cosas materiales atraviesan los tres.

*Los objetos arqueológicos abren mundo: cuestionan lenguaje y conciencia. No creo que haga falta acudir a los enunciados ancestrales de Meillassoux para cuestionar el lenguaje y la conciencia en la correlación entre ser y pensamiento. La arqueología es un desafío para ambos. ¿Por qué?*

*Porque la arqueología se topa con el descubrimiento. Son los restos arqueológicos los que exigen que trasparemos nuestra conciencia y nuestro lenguaje actuales.*

El descubrimiento hace que nos sintamos interpelados. La respuesta pasa a ser nuestra y son las cosas las que preguntan, porque algo nuevo aparece en el mundo. De ahí emergen dos nuevas cuestiones: ¿cómo podemos dar cabida en el mundo a los objetos que *im-pone* el descubrimiento? ¿Por qué esas cosas, cuando aparecen en el mundo ya caben en él? La segunda cuestión es fácil. Esas cosas arqueológicas formaron parte del mundo aunque parecen no estar hasta que a-parecen: sí, están/estaban en el mundo, pero veladas, ocultadas, alejadas de los sentidos.

Responder a la primera cuestión obliga a un rodeo. Podremos hacer un montón de preguntas a los hallazgos, las habituales que hacemos a todas las cosas (preguntas geométricas, matemáticas, físicas y químicas), pero lo que verdaderamente conlleva el descubrimiento es la pregunta que *nos hacen esas cosas*. Estos objetos, “aparentemente” nuevos, pero que, en realidad, aparecen “de nuevo”, no solo responden a nuestro requerimiento, a la manera de las cosas que manejamos habitualmente, sino que abren al mundo algo que no estaba a mano, que no estaba para nuestros sentidos ni para el conocimiento. Y para aclarar esa cuestión, para dar cabida en nuestro mundo a ese objeto im-puesto por el descubrimiento, tenemos que establecer qué le acompaña en esa realidad básicamente suya y en cierto sentido nuestra.

El objeto “nuevo” obliga a atender la situación en la que se encuentra, el lugar “concreto” desde donde se deja ver: ¿dónde termina la vinculación de lo contiguo y lo sucesivo

<sup>15</sup> Es el caso de Ray Brassier, Graham Harman, o Iain Hamilton Grant quienes primero compartieron “especulaciones” con Meillassoux y después se distanciaron sutilmente todos ellos.

<sup>16</sup> Según Francis Wolf la conciencia y el lenguaje son objetos únicos, porque “hacen mundo”. Cit. en Meillassoux, p. 20.

<sup>17</sup> La arqueología incorpora dos proyectos complementarios, uno concierne al descubrimiento y, el otro, a la comprensión social o histórica de lo que se descubre. Ambos proyectos están en tensión. Por un lado, se pretende una visión del conjunto de los restos arqueológicos, mientras que por otro los restos implicados van en aumento. Así, la reflexión sobre un dominio dado nunca cierra tal dominio mientras los descubrimientos vayan ensanchando la realidad disponible. Pero ¿cómo se establece esa realidad disponible y qué restos hemos agrupado en dominios específicos y diferenciados? O, en otras palabras, ¿qué propiedades tienen las entidades que consideramos arqueológicas? Sólo si se piensa en probabilidades, la muestra puede considerarse significativa. Sin embargo, cualquier hallazgo puede hacer variar el sentido del universo a estudio y desvalorizar la muestra. En cualquier investigación arqueológica es difícil precisar si son los hechos los que se ponen a prueba o son los modelos.

que fácticamente le acompañan? El “nuevo objeto” nos obliga a determinar su conexión multidimensional con otras cosas.

El descubrimiento nos exige abordar objetos y relaciones que poco o nada tienen que ver con nosotros. Apremia nombrar y calcular características, propiedades o atributos, sentidos y significado (¿propios?, ¿nuestros?) de objetos que descubrimos *ahora* pero que no son nuestros ni actuales. Nos impele a dar espacio a cuerpos “renacidos” y sus relaciones desconocidas, a darles profundidad temporoespacial y proponer sentidos y significados que van más allá de los que nos caracterizan.

Los *enunciados arqueológicos* trascienden el materialismo especulativo porque no solo muestran materiales escondidos por el tiempo e ilustran hipótesis o interpretaciones entrelazadas en discursos actuales, sino porque enseñan (en sus dos acepciones básicas: *mostrar e instruir*) y *muestran los límites de nuestras posibilidades eventuales de conocimiento*.

*Los objetos arqueológicos abren mundo.*

Ponen en cuestión los discursos que preceden a los descubrimientos que, al chocar con las *nuevas* realidades de un pasado abierto, caen fácilmente en contradicción y ceden.

*Los discursos que no cambian ante las nuevas realidades, carecen de descubrimiento y cancelan mundo al perpetuarlo sin cambios.*

¿Cómo proceder? La solución pasa, en primer lugar, por atender aquello que no entra en nuestras cuentas, y reducir, si es posible, la distancia temporoespacial que nos acerca/aleja del descubrimiento. El segundo paso consiste en *descifrar* la nueva realidad, algo difícil de lograr si no se atraviesan los estratos de conciencia y lenguaje que nos han construido y, de hecho, conducido hasta ella. Por último, lo más complicado, pero factible en el mejor de los casos, consiste en dar con algún umbral de verdad que revuelva el inicio del ciclo y descubra nuestro *pasmo* ante el abismo *verdadero* que se nos presenta por primera vez.

La capacidad de dar sentido a cualquier serie de elementos depende del *mirante*<sup>18</sup>, variable necesaria e insuficiente, variable contingente, que sin el descubrimiento de ese (a

medias) “nuevo” mundo, con sus variables emergentes, no se puede concebir. Cuando todas las variables se desvelan/descubren, topamos con la materia prima de toda interpretación o cálculo que se pretenda.

*Hay muchas más cosas por descubrir que las descubiertas hasta el ahora que compartimos y así ha sido en todos los tiempos pretéritos y será en cualquier por-venir.*

### **El desciframiento. Más allá de patrones e interpretaciones**

La arqueología no es responsable de lo que descubre, aunque sí lo es de su desciframiento.

Lo que descubrimos las personas que nos dedicamos a la arqueología no nos corresponde; solo podemos dar cuenta del proceso de descubrimiento, no de lo descubierto. Una vez en el mundo, podemos apropiarnos del hallazgo (crematística o intelectualmente) e incluso podemos perdernos con él y pensar que fuimos quienes lo pusimos ahí. La apropiación de lo descubierto, no puede hacernos perder de vista que aquello no fue obra nuestra.

El desciframiento es un término que pretende vincular *aquello con nosotros*<sup>19</sup>. Es un vínculo ambiguo, que se desplaza entre la intuición y el método. Y es que la búsqueda del sentido humano recorre siempre nuestra trayectoria. Si creemos que las cosas humanas pueden ser hechas sin sentido, nos esforzaríamos en definir el sentido de lo que implique el sinsentido. Sentido no equivale a razón, como tampoco dirección equivale a intención. Las cosas pueden ir en una dirección sin que la ley que manifiestan tenga sentido. Las leyes físicas expresan patrones aunque los patrones no tengan un sentido más allá de la manifestación que delatan.

*Las leyes físicas son el manifiesto sinsentido de los vínculos de la materia.*

Una materia parece cobrar sentido en las leyes, pero no es así. Las leyes son el proceso de desciframiento que construimos para trasladar a la materia lo sentido y razonado desde un cuerpo, el nuestro que, como materia, intuye que todo tiene coherencia y desarrollo. Esa ha sido nuestra palanca para permanecer en el mundo, ampliarlo y sobrevivir en él.

<sup>18</sup> Tomo el término de Didi-Huberman, 1997: 94.

<sup>19</sup> Según la Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana, T. XVIII, 1º Parte, de Espasa-Calpe, descifrar significa de manera explícita: declarar lo que está escrito en cifra, o en caracteres desconocidos, *serviéndose de clave dispuesta para ello, o sin clave, por conjeturas y reglas críticas. O bien, de una manera figurada: declarar lo oscuro, intrincado y de difícil inteligencia*. (Las cursivas son mías). Aunque nadie cifró lo que se quiere descifrar, el objeto de la arqueología aparece siempre como cifrado. En este punto reside la sustancia aurática que comparte con la obra de arte, en el sentido que inaugura Benjamin (2003: 42-57). Para la arqueología, descifrar no consistiría en demoler el aura, extraer el objeto fuera de su cobertura, ni en proponer lo homogéneo sobre aquello que es único. Descifrar, para la arqueología, significaría atravesar el carácter anacrónico de toda contemplación artística en un intento de establecer la genealogía de esa lejanía.





Figura 3. Registrando. Tumba AY80 de La Almoloya.

El sentido humano es una imposición biológica de coherencia (racional o irracional, porque la coherencia no atiende en exclusiva a la razón). Intuimos que el mundo ha tomado conciencia en nosotros y buscamos ese reducto de conciencia en todas las cosas del mundo aunque sepamos, de momento, que esas cosas no tienen conciencia y que nadie las diseñó<sup>20</sup>.

Actualmente, los nuevos materialismos han puesto en cuestión la *necesidad* como una “propiedad” de las leyes<sup>21</sup> (nuevamente, la causa se nos aparece como una costumbre y no como una necesidad) y sugieren la *contingencia* como único absoluto<sup>22</sup>. Lo *necesario* parece haber dejado de existir, y es denunciado por tratarse de una *inculcación* interesada. Se concluye: nada es necesario para nada otro. A una cosa no “necesariamente” le sucede otra. Nada es “necesariamen-

te” así, simplemente *es/está* aunque no “necesariamente por necesidad”.

Para los neo-materialismos poco se podía hacer frente a un mundo dominado (predeterminado) por la causalidad inexorable, por la determinación de las leyes. La contingencia se constituye así en el comodín que cuestiona el mundo estático/pautado y recupera la agencia de las “cosas” (de cualquier tipo) en su construcción, una agencia adecuada para un mundo, el actual, caracterizado por la felicidad compulsiva, control descentralizado y sobreexposición<sup>23</sup>.

Ciertamente, la contingencia abre vías a la posibilidad y recupera, en cualquier campo que nos interese, la agencia consciente o inconsciente como posibilidad de cambio (que no motor), al tiempo que da rienda suelta a cualquier futuro *posible*. El fatalismo de las leyes es abolido: algo nuevo se

<sup>20</sup> No comparto la fe neo-materialista en la existencia de una energía-materia, hacedora de las cosas vistas y no vistas, tal como propone Bennett en su *Vibrant Matter* (2010). Conuerdo, en cambio, con quienes tildan este tipo de neo-materialismo de “weak panpsychism” o de “terrestrial animism”. Žižek, por ejemplo, nos pone sobre aviso de la ambigüedad profundamente kantiana de quienes no se deciden a escoger entre la materia-energía como un poder vital a-subjetivo o la simple percepción animista. Parece, más bien, un espiritualismo sin dioses que trae lo sagrado de vuelta a la mundanidad (2014: 14).

<sup>21</sup> Que las cosas se produzcan de una determinada manera, por necesidad, no implica que la ley en sí sea necesaria para algo, ¿para algo más que no sea auto-reproducir un estado de cosas. La necesidad de las leyes no es prerrogativa.

<sup>22</sup> El énfasis en la contingencia, como la actual vara de medir nuestras cavilaciones, se ha logrado imponer en *loci* variopintos. Por ejemplo, Serres (1980b) entiende la contingencia como “la tangencia a un borde, y a un borde común. Hay contingencia cuando dos diferencias se tocan”, (en la edición castellana -1991- se prefiere la expresión “dos variedades”). “La contingencia aparece en los bordes comunes del orden y del desorden, donde reencontramos su sentido habitual de aleatorio y no necesario” (1991: 81-2). También el neo-materialismo de Meillassoux (supra) pasa por la versión latouriana y su modelo de redes (Latour 2005). En ambos se sobreentiende causa como un determinante cerrado y cancelador mientras que contingencia manifestaría una ductilidad polimórfica, dinámica y abierta.

<sup>23</sup> Afortunada sentencia de Culp (2016).



Figura 4. Intentando descifrar. British Museum.

puede decir o hacer en el mundo, según la circunstancia objetiva y la realidad aprehensiva que ejerzan sus habitantes (existentes o *actantes*<sup>24</sup>).

Que todo sea contingente<sup>25</sup> implica también que todo puede ser posible, una sobre-determinación exagerada. Sabemos que las contingencias no se abren a todas las posibilidades: *no todo* es posible. Sabemos que las condiciones en las que algo sucede, aunque insuficientes para dar cuenta de ello, no confirman que la defensa de la “contingencia” avance más certeramente hacia la explicación/interpretación, ni que lo que denominamos *contingente* carezca de secuencia y correlato. Creo que abrirse al “desboque” de la contingencia es una solución desesperada para todo lo que se nos antoja difícil, controvertido, insalvable. Este huir hacia delante es uno de los factores que restituyen a los dioses en nuestras cabezas. *La causa* abolida por la *contingencia* es una sentencia que puede llegar a ser un chiste.

No obstante, la insistencia de los “contingentes” ha dado buenos frutos obligando a “renovar” el viejo lema de que *lo acontecido se debe a condiciones necesarias y suficientes*, pues las condiciones son “necesarias” aunque sean o parezcan insuficientes para dar cabida a las cosas, certera y resueltamente. Algo puede suceder bajo ciertas condiciones, pero

las condiciones no son de estricta necesidad para lo acontecido. Se declara que las condiciones son insuficientes para provocar realidad, es decir, la realidad no se reduce a algo previsto por las condiciones. Pero eso ya lo sabíamos. Sugerir que las condiciones necesarias no bastan no las hace, por contrapunto, más frágiles... ni contingentes. Tampoco, el que las condiciones sean transitorias, elimina su necesidad “contingente”. Parecería que los neo-materialismos pretenden sustituir *causa* (condición necesaria y suficiente) por *contingencia duradera* (condición insuficiente pero, de momento, resistente), ¿un juego de palabras?

Un corolario prometedor de esta controversia aceptaría que las condiciones necesarias no bastan para causar efectos ineluctables, pero enmarcan e incluyen todos los cálculos de futuro que puedan abrirse a *partir de esas condiciones*. Y este plus de *suficiencia*, aquello que puede determinar que algo suceda, “puede ser”, ciertamente, contingente y ahí podemos tener cabida las personas y dar con las claves de la contingencia.

Resituándonos en la arqueología, el desciframiento ha consistido en acudir a ciertos recursos hermenéuticos y metodológicos. En un primer momento y hasta los años 60 del siglo pasado, se apelaba a la intuición subjetiva, la habilidad profesional o a inducciones de sentido común<sup>26</sup>. Posterior-

<sup>24</sup> Según el amplio abanico que conduce desde posiciones existenciales a propuestas simétricas y, en filosofía de la ciencia, desde David Bloor (1976) a Bruno Latour (1987 y 2005). Puede consultarse una crítica sin contemplaciones hacia esta actitud “socio-filosófica” en Bourdieu, 2001.

<sup>25</sup> La contingencia solo es “cierta” en su manifestación. No hay vínculos entre contingencias, no hay verdades relacionales. La arqueología simétrica es un buen ejemplo en su empeño de dejar que los cálculos cibernéticos relaten conclusiones mientras se olvida que la introducción de variables parte de una id-entificación humana impuesta sobre lo no-humano, nuevamente, y que puede ser considerada tan neutra como interesada.

mente, y hasta mediados de los 80, este “impresionismo” subjetivista<sup>27</sup> dio paso a un tipo de realismo científico, empirista y lógico, cuyo objetivo consistía en establecer patrones conductuales de los objetos en *sus* contextos arqueológicos. Este objetivo neopositivista exigía un re-conocimiento de pautas convergentes del “comportamiento material” entre pasado y presente, que permitieran asignar significados en forma de hipótesis explicativas, auxiliadas por teorías de rango medio con capacidad predictiva<sup>28</sup>. Contribuían a lograrlo, tres salvoconductos: los datos etnográficos, las simulaciones experimentales y, cuando era factible, algunas claves proporcionadas por fuentes antiguas, a modo de textos-puente.

A finales del siglo XX se produjo el renacimiento hermenéutico propiciado por el giro lingüístico. Este retorno humanista marcó el paso crítico a los procedimientos científicos en las cuestiones humanas. La interpretación de las formas culturales se impuso en las universidades más relevantes y una nueva moda de “pensar” arqueología se expandió, precisamente la adecuada a estos tiempos interminables del capitalismo tardío<sup>29</sup>. Las propuestas posmodernas en arqueología, también llamadas postestructuralistas, posprocesuales, contextuales, hermenéuticas o simbólicas marcaron esta postarqueología<sup>30</sup>. Se abogaba por la pluralidad de interpretaciones para dar cuenta de una misma realidad: al igual que una causa puede implicar múltiples efectos, un solo efecto puede ser producido por múltiples causas. El *principio de incertidumbre* de Werner Heisenberg, el de *complementariedad* de Niels Bohr y la *indecidibilidad* de Karl Gödel aseguraban, paradójicamente, estas propuestas<sup>31</sup>. El significado de la cultura material nunca puede ser fijado con exactitud<sup>32</sup>. Las claves interpretativas son exclusivamente *nuestras*, y pueden ser de cualquier orden, siempre que no dobleguen la “red de resistencia de los datos”<sup>33</sup>. El desciframiento en los tiempos hermenéuticos pasaba por

proponer narraciones que dieran sentido al trasfondo material proporcionado por la arqueología. En su papel de símbolos de una realidad cambiante y polifacética, los restos materiales ilustrarían todos los relatos posibles que se pudiera extraer de ellos. La búsqueda del significado de las cosas se convirtió en un juego de sensaciones encontradas, capaz de socavar los lugares más recónditos de nuestra imaginación. La naturaleza arbitraria del símbolo otorgaba a los materiales bajo estudio la virtud del “punto”, a saber, un constructo que puede ser atravesado por todas las rectas (sentidos) posibles. En el haz que atraviesa cualquiera de estos puntos, se buscaban conexiones propicias que desembocaran en un relato, sin esperar que el hilo propuesto atendiera ninguna exigencia de dar con alguna verdad objetiva. Los objetos formaban, a lo sumo, un *collage* que ponía a prueba la capacidad de los sujetos para aprehenderse a sí mismos.

En términos teóricos, todo esto ya ha pasado. Las arqueologías *queer* han desmontado las hermenéuticas radicales, interesadas y multivariantes, con su defensa de la *performance* y su iteración perpetua, constructora de mundo. Las antropolo-arqueologías simétricas, deseando olvidar su posmodernismo originario, han propuesto una re-vuelta al método (un guiño cientifista que se limita a rodearlo) y reclaman para sí onto-metodologías, más virtuales que reales, preferentemente informáticas. Incluso autoproclaman un neorrealismo vanguardista *manifiesto*<sup>34</sup>. La aspiración hiper-democrática que postulan pretende hacer *tabula rasa* tanto de las epistemologías como de los relatos. Proceden mediante la eculización *absoluta* de humanos y no-humanos en un mundo ideal, *relativo*, transversal y contingente de redes “empirizadas” de imbricación *ad-hoc*, cosificando conceptos y personificando objetos, apelando a los *actantes* de Serres y Latour. El desciframiento se desplaza ahora al “peso” que tienen los actantes en una red interactuante de multi-dependencias entre atributos y contextos<sup>35</sup>. Una red

<sup>26</sup> Las obras de Piggott (1959) y Daniel (1962) ilustran emblemáticamente este proceder.

<sup>27</sup> Afortunado término acuñado por Klejn (1977: 1ss.).

<sup>28</sup> Binford (1962) y Clarke (1968) siguen siendo referencias obligadas. A pesar de las diferencias de énfasis, recogieron parte de la herencia del culturalismo científico de White, el ecologismo cultural de Steward, el monismo cientifista de Hempel e, indirectamente, la Teoría General de Sistemas de von Bertalanffy.

<sup>29</sup> Las diferencias entre humanistas y cientifistas quedaron ilustradas en los desencuentros arqueológicos de Binford (1987: 391-404, 1988: 875ss y 1988b: 374-6, en colaboración con Stone) y Hodder (1983: 66-67 y 1988: 373-374.).

<sup>30</sup> Esta denominación fue propuesta en Lull *et alii*, 1990. Véase una crítica al procedimiento originario arqueológico postestructuralista en Lull y Micó (2001-2002: 21-41).

<sup>31</sup> Parafraseando a Lyotard y su “negocio entre socios”, Hodder insistía en que las hipótesis son incontrastables. Dependen esencialmente del acuerdo de la comunidad de expertos respecto a una serie de supuestos extra-científicos (1984).

<sup>32</sup> “El significado siempre evade al analista” (Tilley 1989: 191).

<sup>33</sup> Shanks y Tilley 1987: 104.

<sup>34</sup> Véase, Witmore, 2007: 546-562.

<sup>35</sup> Una traducción arqueológica ejemplar puede hallarse en Östborn y Gerding, 2014: 75-88.

que despejará/aclarará relaciones no observables a simple vista. Está por ver si hay algo más que onto-tecnología en estas propuestas. La historia, tal y como la conocemos, parece haber desaparecido, tras expirar el viejo sueño posmoderno. Las antropolo-arqueologías simétricas pretenden sustituir las viejas estructuras esencialistas al elevar la conexión empírica al grado de nueva ciencia, una conexión reticular que, como cualquier evidencia, no explica nada por sí sola.

### La verdad y sus umbrales

La distancia entre los conceptos y lo que los conceptos no son, eso que denominamos *lo real*, estriba en la dificultad de vincular o lograr cierta adecuación entre ambos campos. Un espacio similar separa lo que se dice con respecto a lo que el decir mismo transmite. ¿Hay un atisbo de posibilidad de dar con algo *afuera* de lo que decimos o no existe ninguno? ¿Es posible que lo que decimos comunique algo situado en ese *afuera*, algo que tampoco escapa a quien nos escucha?

La distancia que queremos abordar está explícita en esta sentencia: no hay ninguna verdad o hay un exceso de verdad, una forma elegante de desplazar la cuestión al territorio siempre resbaladizo de la existencia de “verdad”<sup>36</sup> (como si la verdad fuera el único territorio que pisara el lenguaje).

Conozco dos tipos de crítica, la que pretende establecer la verdad o, todo lo contrario, la que niega su existencia. En medio, parece haber todo un surtido de remiendos. El punto de partida que acabo de mostrar es que la verdad del lenguaje excede toda crítica, porque todo lo que decimos es verdad aunque mintamos. Concluyo: si es verdad el *decir*, entonces ¿qué es mentira?: ¿la referencia? Y aquí surgen otras cuestiones: si el lenguaje no tiene una referencia fuera de sí, ¿quién es el lenguaje? ¿El lenguaje está constituido por signos que se mueven entre sí y que han perdido un horizonte de referencias primigenio? ¿No existe o existió ese horizonte? ¿El *verbo* nos instituyó como especie?

Anterioridad/posterioridad, el binomio que, desde Aristóteles, nos sirve para proponer el cambio/tiempo nos sitúa ante una solución inevitable: el lenguaje dio la *nota* en un mundo previo que carecía de ella. ¿Esto es una verdad o un efecto de verdad?

Veamos, si sabemos cuándo mentimos, también sabremos cuándo decimos la verdad. El hecho de que esa sea una verdad propia o de nuestro tiempo no invalida que existan verdades fuera del tiempo, porque verdad y tiempo existen por igual en cada instante; el tiempo y la verdad son *entes* dinámicos aunque no sean correlativos. Al igual que *tiempo* tiene un correlato intersubjetivo que se expresa mediante la manifestación de su/s *temporalidad/es*, *verdad* tiene el suyo en las relaciones de su *establecimiento*, aquello que alimenta “certidumbres”, o si se prefiere “efectos de verdad”. Creo, sin embargo, que no se puede circular por unas u otros para dictaminar que la verdad no existe, como tampoco abusar de ella negándole toda expresión. Sugiero, por lo tanto, partir del umbral desde donde se la pretende desvelar, sin diagnosticarla como efecto ni establecerla como un absoluto. El umbral de verdad cuestiona por igual certidumbres y escepticismos cuando se ubica fuera del amparo de la retórica. Y ¿cómo se hace eso? ¿Cuándo la crítica contemplativa se diferencia de una crítica especulativa? ¿Qué tienen de verdad, ambas?

Las cosas pasaron y transcurrieron de una manera concreta, tanto en términos particulares como generales. Pudieron pasar a través de ciertos/muchos posibles, sufrir accidentes o contingencias insospechadas, pero el transcurrir de todo ello incorporó, esquivó o rechazó cosas, de un modo y no de otro. Por mucho que sepamos que nuestras proyecciones de futuro fallen y seamos incapaces de pronosticar sucesos de necesidad consecuente, lo cierto es que lo que transcurrió lo hizo de *cierta* manera<sup>37</sup>. Por muchos aspectos que queramos enfocar en las facetas que muestra la realidad pasada, cada una de ellas manifestará lo concreto de su papel en un guion que, por muy multilineal y poliédrico que sea, no debemos desechar<sup>38</sup>.

Hemos aprendido que el pasado se ensancha al mismo ritmo que crece nuestro propio conocimiento. Que el pasado parece sometido, en cierta medida, al presente y a la intensidad de nuestras pesquisas e inquietudes actuales. Claro está que vemos el pasado de forma retroactiva, pero esto no invalida que lo que investigamos ocurriera al margen de nuestra manera de verlo, ni que nuestra mirada sea capaz de cambiar el pasado, tal y como aconteció, por muchas interpretaciones e intereses que manifiesten la amnesia, el olvido o la (des)memoria selectiva<sup>39</sup>. La mayor aportación

<sup>36</sup> Véase, Groys, Boris 2014.

<sup>37</sup> Lull 1977: 376.

<sup>38</sup> Hasta la post-verdad da la verdad por sentada. No se debería disimular ese pensamiento robusto.

<sup>39</sup> Lo que sí abren las miradas engañadas, interesadas o fideistas son mundos intolerantes con las alternativas, mundos a la moda hasta que se descubren los mimbres de ese montaje. La mentira puede construir un mundo nuevo y excitante e incitarnos a componer pasados nuevos, pasados que nunca transcurrieron por esa novedad impetiva; nuevos des-cubrimientos desvelarán y darán buena cuenta del montaje.

arqueológica consiste para mí en que muchos de los aspectos que investigamos ni siquiera fueron vividos, sentidos u observados por las personas que estuvieron allí. No hay duda de que sabemos más que ellas. El ensanchamiento mutuo que propone la arqueología entre pasado y conocimiento no invalida que nuestro objeto de estudio finiquitó -y su futuro también<sup>40</sup>. Es magnífico para la arqueología que ese pasado que estudiamos haya tenido un futuro que también pasó. Y es desde esa *dialéctica involuntaria* que podemos proyectarnos hacia nuestro propio futuro, según sean nuestras condiciones objetivas y nuestros deseos y motivaciones subjetivas.

El pasado no causa presentes necesarios, pero sin pasado no hay actualidad. El presente se abre a un futuro indeciso que, como acontecimiento, cierra momentos que, sin embargo, continúan abiertos de manera latente. Este pensamiento es el que sugiere que el pasado, al mantenerse abierto, carece de sentido definitivo: si el sentido es siempre actual, el sentido del pasado también lo será. Para que esta paradoja de un pasado perpetuo, que emula presentes, no se convierta en una mirada auto-prospectiva, debemos ubicarnos en un umbral de verdad, no importa cuál sea.

Un umbral de verdad explicita el punto de fuga en el que estamos instalados. Sabernos en él implica reconocer el material tóxico con el que podemos recargar nuestro objeto de estudio. Si traspasamos este umbral propio, tendremos la posibilidad de distinguir los efectos que encontremos en los indicios de lo que sucedió.

Todo umbral se caracteriza por la posibilidad de entrar o salir de ciertos ámbitos, pero como lugar no puede cuestionar su verdad geográfica o topológica. Nuestro umbral está en el presente y desde aquí tenemos dos posibilidades reflexivas: entrar en el ámbito descubierto para intentar entender qué pasó allí o salir rápidamente de él, tras registrarlo pormenorizadamente y declararnos archiveros anticuaristas o contables. Nuestro umbral propio de verdad nos pone a prueba. Si pensamos que lo que vemos desde él puede ser cualquier cosa y haber sucedido de cualquier manera es no saber distinguir lo *mirado* del *mirante*, que aunque suelen intercambiar sus papeles en una dialéctica materialista concreta, no deben confundirse. La mirada, como el poder de Foucault, está en todas partes, lo interesante es saber quién la produce y en qué dirección se vio afectado por ella.

No hablo de una reducción fenomenológica, sino de una introspección autocrítica de nuestros posicionamientos y pre-

juicios. Algo así como la honestidad y el rigor que suponían nuestros maestros tradicionales, pero desde una perspectiva amoral, que evite intereses de autoafirmación. Las razones que *nos* auto-fundamentan son *argum(i)entos*. Se suelen ubicar del lado de las reivindicaciones identitarias o ideológicas. Son razones competitivas e idiotas que nos impiden reconocer la *falta* como propia y solo avanzan en el terreno de las auto-justificaciones.

Del lado del mirante, cuando el mirón es humano, es sencillo adentrarse en esa *falta* propia, mediante una introspección sintomática, aunque en ocasiones se requiera de ayuda exterior. En ocasiones, no sabemos lo que hacemos, lo que decimos ni el porqué. Son esos momentos en los que necesitamos testigos de nuestro suponer y proponer. Nada mejor que trabajar en equipo para darse cuenta de ello y de que den cuenta de ti, sin que lo pidas ni lo desees. Del lado de lo mirado, aquello que, sin embargo, nos interpela, como si se tratara de un mirante mudo, la cosa se vuelve complicada y requiere un texto específico que exige un espacio mucho mayor del que dispongo aquí (continuará).

#### AGRADECIMIENTOS

Espero que el texto final haya aclarado algunas cuestiones de personas que tengo en alta estima. Mi gratitud va especialmente para Teresa Sanz, Júlia Lull, Miguel Valério, M<sup>a</sup> Inés Fregeiro, Cristina Rihuete, Rafael Micó, Lara Gelabert, Roberto Risch y Eva Celdrán. Evidentemente, nadie más que yo es responsable de lo que aquí se postula. Gracias también a Carlos Velasco por reunir las ilustraciones.

#### BIBLIOGRAFÍA

- BENJAMIN, W. (2003): *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Ítaca, Méjico.
- BENNETT, J. (2010): *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. Duke University Press. Durham y Londres.
- BINFORD, L. (1962): "Archaeology as Anthropology". *American Antiquity*, 28 (2), pp. 217-225.
- BINFORD, L. (1987): "Data, Relativism and Archaeological Science". *Man*, 22, pp. 391-404.
- BINFORD, L. (1988): Reseña de Hodder, I. *Reading the Past: Current Approaches to Interpretation in Archaeology*, 1986. *American Antiquity*, 53 (4), pp. 875ss.
- BINFORD, L. y STONE, N. M. (1988): "Correspondence". *Man*, 23 (2), pp. 374-376.

<sup>40</sup> Se podría decir que el futuro pasa en cuanto se presenta, que el futuro nos adentra cada vez más en el pasado (Lull 2007: 141). Sin embargo, estas apreciaciones no permiten decir: "hacemos" pasado. El pasado se concretó en un ayer que por hacerlo nuestro pensamos que nos pertenece, un abuso narrativo que se diluye a partir de nuevos y oportunos descubrimientos.

- BLOOR, D. (1976) *Knowledge and Social Imaginary*: The University of Chicago Press. Chicago.
- BOURDIEU, P. (2001): *Science de la science et réflexivité*. Éditions Raisons d'agir. París.
- CLARKE, D. L. (1968): *Analytical Archaeology*. Methuen. Londres.
- CULP, A. (2016): *Oscuro Deleuze*. Editorial Melusina. Sta. Cruz de Tenerife.
- DANIEL, G. (1962): *The Idea of Prehistory*. Penguin Books. Londres.
- DAVID, P. (2002): "Prólogo. El sistema de los tiempos". En F. W. J. Schelling. *Las edades del mundo. Textos de 1811 a 1815*. Akal, Madrid.
- DIDI-HUBERMAN, G. (1997): *Lo que vemos, lo que nos mira*. Ediciones Manantial. Buenos Aires.
- EAGLEMAN, D. (2017/2015): *El cerebro. Nuestra historia*. Anagrama. Barcelona.
- GODELIER, M. (1972): *Funcionalismo, estructuralismo y marxismo*. Editorial Anagrama. Barcelona.
- GROYS, B. (2016/2009): *Introducción a la antifilosofía*. Eterna Cadencia editora. Buenos Aires.
- GROYS, B. (2014): *Volverse público: las transformaciones del arte el ágora contemporánea*. Caja Negra. Buenos Aires.
- HODDER, I. (1983): "History vs Science: no contest". *Scottish Archaeological Review*, 3-5\*, pp. 66ss.
- HODDER, I. (1984): "Archaeology in 1984", *Antiquity*, 58, pp. 25-32.
- HODDER, I. (1988): "Correspondence". *Man*, 23 (2), pp. 373-374.
- KLEJN, L. (1977): "A Panorama of Theoretical Archaeology". *Current Anthropology*. 18 (1), pp. 1-42.
- LATOUR, B. (1987) *Science in Action. How to Follow Scientist and Engineers Through Society*, Milton Keynes: Open University Press
- LATOUR, B. (2005): *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press. Oxford.
- LULL, V. (1988): "Hacia una teoría de la representación en arqueología". *Revista de Occidente*, 81, pp. 62-76.
- LULL, V. (2007): *Los objetos distinguidos, La arqueología como excusa*. Bellaterra Ediciones. Barcelona.
- LULL, V. y MICÓ, R. (2001-2002): "Teoría arqueológica III. Las primeras arqueologías posprocesuales". *Revista d'Arqueologia de Ponent*, 11-12, pp. 21-41.
- LULL, V. MICÓ, R., MONTÓN, S. y PICAZO, M. (1990): "La arqueología entre la insoportable levedad y la voluntad de poder", *Archivo de Prehistoria Levantina*, 20, pp. 461-474.
- MEILLASSOUX, Q. (2006): *Après la finitude : Essai sur la nécessité de la contingence*.
- MICÓ, R. (2006): "Archivos, espejos o telescopios: maneras de hacer en arqueología". *Complutum*, 17, pp. 171-183.
- ÖSTBORN, P. y GERDING, H. (2014): "Network analysis of archaeological data: a systematic approach". *Journal of Archaeological Science*. 46, pp. 75-88
- PIGGOTT, S. (1959): *Approach to Archaeology*. A. y C. Black. Londres.
- SERRES, M. (1980): *Le Parasite*. Éditions Grasset. París.
- SERRES, M. (1980b): *Hermes V. Le passage du Nord-Ouest*. París. (trad. castellana de Sarah Mirkovitch para Editorial Debate. Madrid, 1991).
- SHANKS, M. y TILLEY, Ch. (1987): *Re-constructing Archaeology. Theory and Practice*. Cambridge University Press, Cambridge.
- STEINER, G. (2001/1979): *Heidegger*. Fondo de Cultura Económica. Madrid.
- TILLEY, Ch. (1989): "Interpreting material culture". En I. Hodder (ed). *The Meaning of Things: Material Culture and Symbolic Expression*. *One World Archaeology*, 6. Unwin Hyman, Londres.
- WITMORE, C. L. (2007): "Symmetrical Archaeology: Excerpts of a Manifesto", *World Archaeology*, 39(4), pp. 546-562.
- ŽIŽEK, S. (2014): *Absolute Recoil. Towards A New Foundation of Dialectical Materialism*. Verso. Londres y Nueva York.