



PALIMPSESTOS

REVISTA DE ARQUEOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA ANARQUISTA

Número 0 - Año 1 - Abril de 2017

/

ISSN OnLine: 2545-7934

PALIMPSESTOS

REVISTA DE ARQUEOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA ANARQUISTA

Número 0 – Año 1 – Abril de 2017



ISSN ONLINE 2545-7934

ISSN PAPEL 2545-7926

COORDINACIÓN

Leonardo Faryluk

COLECTIVO EDITORIAL

Cristian del Castillo Müller

Leonardo Faryluk

Juan Carlos Mejías

Camilo Araya Fuentes

Alma Lerma Guijarro

Diego Mellado

COLECTIVO ACADÉMICO

Guilherme Falleiros

Camila Jácome

AUSPICIOS Y AMIGXS

De la Roca al Metal - <http://www.delarocaalmetal.com/>

Anarchaeologie - <http://anarchaeologie.de/>

(A)narchaeology - <http://www.anarchaeology.org/>

Erosión: Revista de Pensamiento Anarquista - <http://erosion.grupogomezrojas.org/>

Pampa Negra: Boletín del Taller de Estudios Anarquistas en Antofagasta -

<http://pampanegra.blogspot.com.ar/>

Acracia: Periódico Anarquista de Valdivia - <https://periodicoacracia.wordpress.com/>

Federación Anarquista Local de Valdivia - <http://federacionlocalvaldivia.org/>

Contrahistoria - <http://revistacontrahistoria.blogspot.com.ar/>

PALIMPSESTOS: REVISTA DE ARQUEOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA ANARQUISTA es una publicación digital independiente, orientada a la socialización de trabajos de investigación, estudios de casos, reflexiones teóricas, aportes metodológicos y experiencias prácticas desde una perspectiva anarquista amplia; que acepta contribuciones vinculadas a la arqueología, antropología, bioantropología y gestión de referentes culturales.

Como propuesta libertaria, esta revista intenta borrar fronteras y distancias, esperando contribuciones de autores de todos los rincones del globo. Por cuestiones técnicas y limitaciones idiomáticas, se sugiere que los trabajos estén redactados en inglés, portugués o español. Serán publicados en idioma original y sus correspondientes traducciones al último mencionado. Aquellos textos escritos en cualquier otro idioma, podrán ser incluidos si el/la autor/a se encuentra en posibilidades de aportar la traducción correspondiente.

La convocatoria es permanente, los trabajos pueden enviarse durante todo el año. Sin embargo, periódicamente los/las editores decidirán una fecha de cierre para la selección de cada número. Los trabajos recibidos a partir de la misma quedan automáticamente en consideración para el número siguiente.

Diseño de Tapa:

Leonardo Faryluk

Fotografía de zendritic – “Berlin Brick” (<https://www.flickr.com/photos/zendritic/7608692260/>)

Logos:

Diego Mellado

“Homenaje a un sencillo elemento de la naturaleza, que ha marchado junto a los flujos humanos del Planeta Tierra: la piedra. Diario del pasado, herramienta primordial, retrato de nuestra antigüedad ¿Qué historias narran las voces de las rocas? ¿Cuál es el lenguaje de sus huellas?” – Ilustración en acuarela con agua de nieve andina.

Diseño y Montaje:

Colectivo Editorial de Palimpsestos: Revista de Arqueología y Antropología Anarquista

Traducciones:

Leonardo Faryluk

Contacto:

palimpsesto.anarquista@gmail.com

Sitio Web:

www.palimpsestoanarqui.wix.com/palimpsestos

San Fernando del Valle de Catamarca – Catamarca – Argentina



Esta obra is licensed under a Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional License. Esto significa que los contenidos de esta obra pueden ser reproducidos siempre y cuando se señale la autoría y no sean utilizados con fines comerciales. Palimpsestos: Revista de Arqueología y Antropología Anarquista es una publicación amplia, tanto en su concepción disciplinar, sus inquietudes socioculturales, como en el criterio aplicado en la selección de los materiales. Por ello, no necesariamente comparte las opiniones vertidas por lxs autores.

CONTENIDO

Editorial: Orígenes (<i>Faryluk, L.</i>)	7
La Metáfora del Progreso (<i>Araneda Hinrichs, N.; Becerra Parra, R. y J. Benöhr Riveros</i>)	11
Foundations of an Anarchist Archaeology: A Community Manifesto (<i>The Black Trowel Collective</i>)	21
Bases para una Arqueología Anarquista: Un Manifiesto Comunitario (<i>Colectivo Cucharín Negro</i>)	31
Sophisticated Rebels: Meaning Maps and Settlement Structure as Evidence for a Social Movement in the Gallina Region of the U.S. Southwest (<i>Borck, L.</i>)	39
Rebeldes Sofisticados: Mapas y Estructuras de Asentamientos como Evidencia de Movimientos Sociales en la Región Gallina del Sudoeste de Estados Unidos (<i>Borck, L.</i>)	75
Abusos, Tributos y Rebeldías: El despojo colonial en el Corregimiento de Atacama, Siglos XVI-XVIII (<i>Del Castillo Müller, C.</i>)	111
El Origen del Estado y la Desigualdad Social: La Revolución Neolítica (<i>Cruz, R.</i>)	145
Notas para uma Crítica Anarco-Indígena a o Indivíduo (<i>Falleiros, G.</i>)	189
Notas para una Crítica Anarco-Indígena al Individuo (<i>Falleiros, G.</i>)	209
Paisaje y Materialidad en Tuscamayo: Aproximaciones desde la Arqueología Anarquista a una Comunidad Arqueológica de Mutquín, Catamarca – Argentina (<i>Faryluk, L.</i>)	227
The Bully's Pulpit: On the Elementary Structure of Domination (<i>Graeber, D.</i>)	251
El Púlpito del Matón: Sobre la Estructura Elemental de la Dominación (<i>Graeber, D.</i>)	263
Porque discutir Feminismo na Arqueologia? (<i>Intro: Jácome, C.</i>)	275
¿Por qué discutir sobre Feminismo en la Arqueología? (<i>Intro: Jácome, C.</i>)	283
Arqueología Anarquista: Conceptos Básicos (<i>Lerma Guijarro, A.</i>)	289
Documento Histórico: “Los Tehuelches: Sus hábitos, costumbres, creencias y tradiciones” por Solano Palacio (<i>Intro: Mellado, D.</i>)	311
Arqueología, Ciencia y Acción Práctica: Una Perspectiva Libertaria (<i>Morgado, A.; Abalos, H.; Berdejo, A.; García-González, D.; García-Franco, A.; Jiménez-Cobos, F. y A. Rodríguez-Sobrino</i>)	319
Hacendados, Científicos y sus Trofeos de Guerra (<i>Valko, M.</i>)	357

EDITORIAL

NÚMERO 0 - AÑO 1 - ABRIL DE 2017

ORÍGENES

Un palimpsesto es un manuscrito que ha sido re-usado escribiendo sobre la escritura original, usualmente en sus ángulos correctos, y algunas veces más de una vez. Frecuentemente es imposible saber cuál capa fue inscrita primero; y en cualquier caso cualquier “desarrollo” (excepto ortográficamente) entre una capa y otro sería accidente puro. Las conexiones entre capas no son secuenciales en tiempo, sino yuxtaposicionales en espacio. Las letras de la capa B podrían cubrir completamente las de la capa A, o viceversa, o podrían dejar áreas en blanco, sin marcas algunas, pero uno no podría decir que la capa A se “desarrolló” hacia la capa B (no estamos ni siquiera seguros de cuál vino primero). Aun así, las yuxtaposiciones podrían no ser puramente “aleatorias” o “insignificantes”. Una posible conexión podría estar en el reino de la bibliomancia surrealista, o en las “sincronicidades” (y como los antiguos Cabalistas dijeron, los espacios en blanco entre las letras podrían “significar” más que las letras mismas). Incluso el “desarrollo” puede proveer un posible modelo de lectura — la diacronicidades pueden ser hipotetizadas, una “historia” puede ser compuesta para el manuscrito, las capas pueden ser datadas como en las excavaciones arqueológicas (...). La diferencia entre un manuscrito palimpsesto y una teoría-palimpsesto es que ésta se mantiene inconstante. Puede ser re-escrita — re-inscrita — con cada capa agregada. Y todas las capas son transparentes, translúcidas, excepto donde racimos de inscripción bloquean la luz cabalística — (algo así como una pila de sustancias animantes). Todas las capas están “presentes” en la superficie del palimpsesto — pero su desarrollo (incluyendo el desarrollo dialéctico) se ha hecho “invisible” y quizás “insignificante”. Podría parecer imposible excusar a esta teoría palimpséstica de la teoría del cargo de un apropiacionismo subjetivo y cotorriente — un poco de crítica por aquí, una propuesta utópica por allá — pero nuestra excusa tendría que consistir en el reclamo de que no estamos buscando ironías deliciosas, sino estallidos de luz. Si estás sediento por Deconstrucción PosModerna o hiperconformismo sonriente, devuélvete a la escuela, consigue un trabajo — nosotros tenemos otro pescado que freír.

El Palimpsesto (Hakim Bey)

Si escribimos en los principales buscadores de internet combinaciones de palabras tales como “arqueología anarquista”, “antropología anarquista”, o sus respectivas en inglés, portugués o francés — por mencionar algunos idiomas con los que estamos más familiarizados — éstos nos arrojan poco más de 350 resultados, y la mayoría remite al mismo puñado de fuentes. Un par de años atrás, el mismo ejercicio nos devolvía apenas unas 80 entradas; y hacia el 2011 (año en el que comencé a acercarme a la antropología y la arqueología desde esta perspectiva),

apenas podíamos hallar los *Fragmentos...* de David Graeber, los registros del *Radical Archaeological Theory Symposium: Building an Anarchist Archaeology*, realizado en 2009 en la Binghamton University de New York, y la compilación de Roca Martínez titulada *Anarquismo y Antropología: Relaciones e influencias mutuas entre la Antropología Social y el pensamiento libertario*. En aquellas épocas era un estudiante – sigo siéndolo, pero con apenas un poco más de experiencia – y estaba atravesando una profunda crisis respecto a la carrera que había elegido. ¿Cómo repensar las prácticas de una disciplina que, desde sus orígenes, se observa signada por el autoritarismo y la autojustificación de las jerarquías sociales?... ¿Explotando todas las grietas, pero sin salir de los marcos que el Estado establece?, ¿Declarando muerta, como algunxs lo han hecho, a la antropología, a la arqueología? Esta última opción me parecía cínica, sobre todo porque esa gente nunca había abandonado sus altos puestos ni dedicado sus vidas a otras “causas”, y porque no aportaba ninguna vía alternativa. Respecto a la primera, si bien en ese entonces trabajaba vinculado a museos y espacios culturales, las posibilidades de la gestión y sociabilización del “patrimonio arqueológico”, que en Argentina está definido como *propiedad* del Estado, para mí estaban alcanzando sus límites. Esas tres fuentes que había encontrado, por supuesto no me dieron respuestas. Sabemos que el anarquismo no es un dogma ni una serie de preceptos grabados en piedra, sino un posicionamiento crítico y una perspectiva de la práctica que se mueve de forma constante entre a deconstrucción y la reconstrucción. Pero sí, esas experiencias me permitieron rasgar la superficie del velo que cubre un universo de incontables nuevas preguntas y posibilidades. Pero por sobre todas las cosas, comencé a conocer gente maravillosa que desde hace mucho tiempo están explorando estos caminos con perseverancia y compromiso.

Intenté compilar la mayor cantidad posible de trabajos publicados, y en la medida de mis posibilidades, traducirlos. Entendiendo que superpuestas, difusas y dispersas, es como solemos hallar las ideas, conceptos y propuestas de la antropología y la arqueología anarquista, es que nació *Palimpsestos*, primero como un blog. No pasó mucho tiempo hasta que surgió la propuesta de transformarlo en una revista, conformándose así, un excelente grupo de afinidad. Me permitiré, brevemente, comentarles quienes lo integran.

En el Colectivo Editorial contamos con *Camilo Araya Fuentes*, Licenciado en Sociología por la Universidad de Concepción, investigador independiente de la historia social y política de esta ciudad, con principal atención en el movimiento obrero y el anarquismo, miembro del Grupo de Estudios Pampa Negra y del equipo editor del Periódico Anarquista *El Sol Ácrata*, ambas iniciativas ancladas en la bahía de Antofagasta, región chilena. *Cristian Del Castillo Müller*, Licenciado en Antropología Social de la Universidad Austral de Chile, estudiante de magister en Arqueología de la Universidad del Tarapacá/Universidad Católica del Norte, fundador (2009) y editor del Periódico *Acracia* de Valdivia, y Fundador (2016) y administrador de la

cooperativa de antropología aplicada “Antropía”. *Alma Lerma Guijarro*, estudiante de Arqueología de la Universidad Complutense de Madrid (España), investigadora en etnobotánica en colaboración con la facultad de Biológicas de la UCM y colaboradora en el laboratorio de zooarqueología del yacimiento de la Lluera, miembro del equipo editor de la publicación anarquista de Juventudes Libertarias de Madrid, Contragolpes, e investigadora independiente en Arqueología Social, Pueblos Prerromanos de la Península Ibérica y Tafonomía. *Juan Carlos Mejías*, quien es arqueólogo licenciado en Geografía e Historia por la Universidad de Sevilla, que en la actualidad se encuentra realizando su Tesis Doctoral sobre el yacimiento calcolítico de Valencina; su especialidad es la prehistoria (IV-II milenios a.n.e.), a la que dedica su actividad investigadora desde el año 2007, participando como miembro del equipo de investigación en varios Proyectos y Grupos de Investigación sobre las primeras sociedades productoras en Andalucía, además de ser Investigador Principal del Proyecto de Investigación denominado: “Valencina: análisis crono-espacial y de las formaciones sociales en un asentamiento con fosos del III milenio a.n.e.”, desde el cual trata de dilucidar el proceso de emergencia de la estratificación y desigualdad social y las formas de resistencia a la concentración de poder que derivaron en el colapso del Estado prístino en surgió en el SW de la Península Ibérica en esas fechas. *Diego Mellado*, Licenciado en Filosofía por la Universidad de Chile, casa de estudios donde, además, se formó como editor profesional e incursionó en la astrobiología; integrante del Grupo de Estudios José Domingo Gómez Rojas, administrador de Revista Erosión y editor de Editorial Eleuterio, oficio que también desempeña en Nadar Ediciones.

Contamos además con un pequeño Colectivo Académico, en potencial crecimiento, compuesto en la actualidad por *Guilherme Falleiros* y *Camila Jácome*. El es doctor en Antropología Social por la Universidad de Sao Paulo, Brasil; estudió licenciatura en Ciencias Sociales y Maestría en la misma institución, respecto la cuestión del don y la reciprocidad entre los indios A'uwe-Xavante. Su investigación etnográfica, que resultó en tesis sobre el llegar a ser humano (a'uwe) para el mismo pueblo indígena, se dirigió a la perspectiva de la persona y las formas políticas amerindias. Participó en el Núcleo de História Indígena e do Indigenismo y actual Centro de Estudos Ameríndios (USP). Opera en el gestor colectivo de la Casa da Lagartixa Preta “Malagueña Salerosa”, centro social autogestionado dedicado a experimentos de apoyo mutuo, educación libertaria, y otros principios anarquistas y ecológicos. En los últimos años ha desarrollado investigación personal sobre el diálogo entre las formas políticas amerindias y anarquistas. Ella está graduada en la Historia por la Universidade Federal de Minas Gerais, es Magister en Artes Visuales por la UFMG, con énfasis en análisis arqueométrico de cerámica. Magister en Antropología también por la UFMG, orientada a la relación entre arqueología y etnografía en la región del Baixo Amazonas y Guianas. Es doctoranda en Arqueología por el Museu de Arqueologia e Etnologia da USP. Participa desde 1999 como colaboradora

investigación del área de Arqueología do Museu de História Natural e Jardim Botânico da Universidade Federal de Minas Gerais. Es Profesora Asistente en el curso Bacharelado em Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). Tiene experiencia en el área de arqueología precolonial, con énfasis en tecnologías cerámicas, pero también en análisis de arte rupestre y tecnologías líticas. Actualmente investiga en la región amazónica y realiza arqueología colaborativa en la región de Terra Indígena Trombetas-Mapuera, en Oriximiná, Pará.

Finalmente, quien escribe estas líneas – *Leonardo Faryluk* –, también parte del Colectivo Editorial y realizando en este primer número tareas de Coordinación. Soy Licenciado en Arqueología por la Universidad Nacional de Catamarca y doctorando en Ciencias Antropológicas por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Desde hace varios años me desempeño en la gestión de museos y he participado en diversos equipos de investigación vinculados al desarrollo de estrategias de apropiación social del conocimiento arqueológico. Mi trabajo se ha orientado principalmente al análisis de las relaciones entre comunidades locales y políticas estatales en torno a los referentes arqueológicos, así como al análisis de paisajes pretéritos desde una perspectiva anarquista.

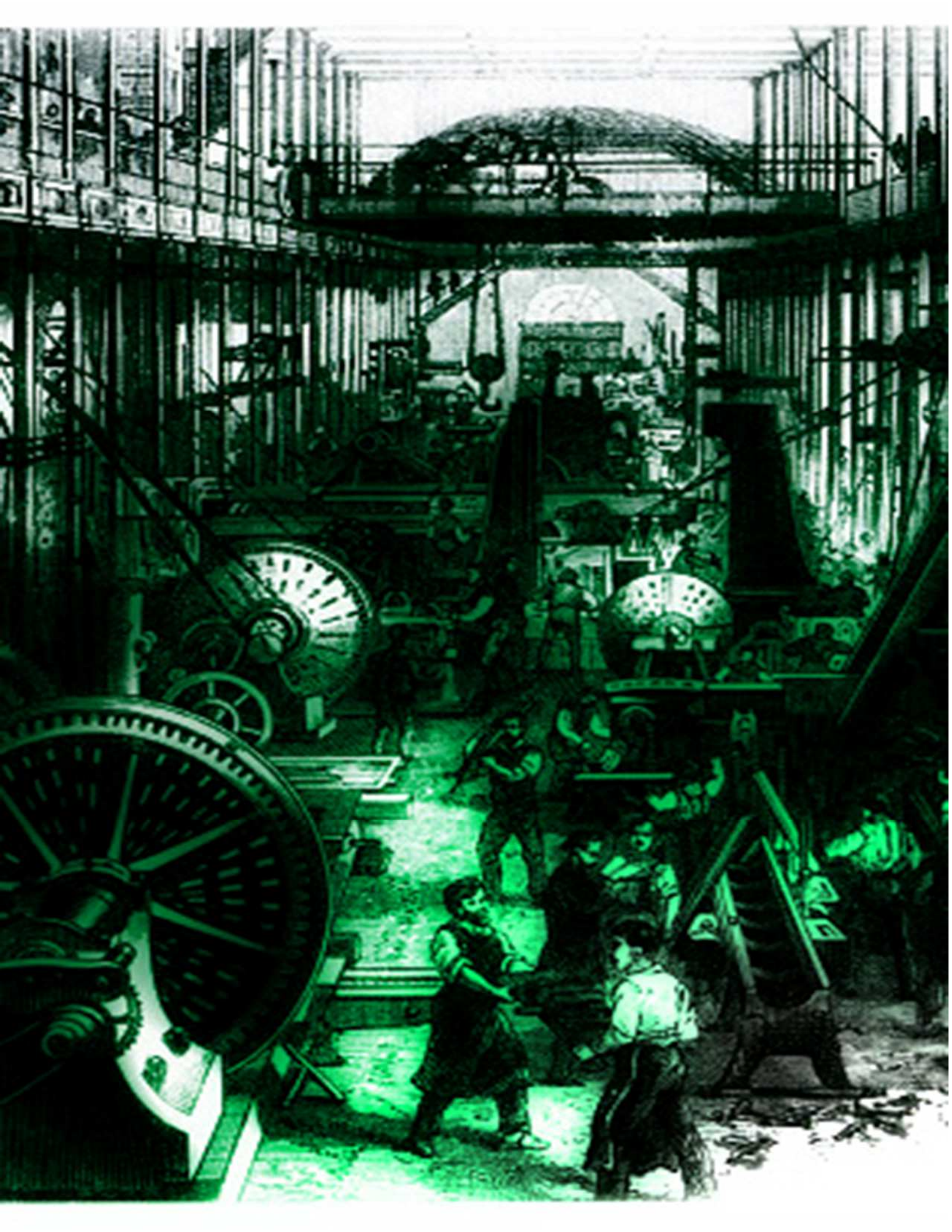
Algunxs de nosotrxs hemos aportado trabajos para este primer número de Palimpsestos; pero también han confiado en el proyecto investigadores de diversas latitudes. Quiero agradecer especialmente las excelentes colaboraciones de Marcelo Valko, Antonio Morgado, Hugo Abalos, Abel Berdejo, David García-González, Alejandro García-Franco, Francisca Jiménez-Cobos, Andrés Rodríguez-Sobrinho, David Graeber, Raúl Cruz, Lewis Borck, The Black Trowel Collective, Nicolás Araneda Hinrichs, Rodrigo Becerra Parra y Jens Benöhr Riveros.

Gracias al esfuerzo de todxs, este primer *Palimpsestos* que tienes frente a tus ojos, supera las trescientas páginas de investigaciones, análisis, críticas y propuestas tendientes a anarquizar la arqueología y la antropología. No se trata de un conjunto de ideas cerradas, homogéneas, no están purgadas ni recortadas por *anarcómetro* ni *academicómetro* alguno. No pensamos esta revista para que descansa en un estante de alguna biblioteca; su propósito primario no es ser utilizada como referencia o instrumento de citación en rimbombantes revistas académicas que nadie lee. Esta revista busca ser un intento de herramienta para liberar experiencias, ejemplos y materiales, para permitirnos expandir la imaginación, para concebir y construir otros mundos. Como tal, esperamos ir subsanando errores y traspiés a lo largo de los siguientes números, a los cuales todxs lxs interesadxs están invitados a participar.

Bienvenidos a husmear en estas páginas.

Leonardo Faryluk

San Fernando del Valle de Catamarca – Abril de 2017



LA METÁFORA DEL PROGRESO

Nicolás Araneda Hinrichs - naranedah@udec.cl

Rodrigo Becerra Parra - robecerr@udec.cl

Jens Benöhr Riveros - jbenohr@udec.cl

One of the most widely held preconceptions is that culture is progressive. "The progress of civilization" is a familiar phrase –almost a trite one. Simple or primitive people are labeled "unprogressive". The implied picture is of a continuous moving forward and onward.

Alfred Kroeber

"Los amigos cercanos", "los avances tecnológicos", "la lucha contra la corrupción", "perder el tiempo", "vencer los obstáculos", "el flagelo de la pobreza", "el crecimiento del país", "el quedarse atrás"...

Las expresiones metafóricas son abundantes y cotidianas. Lejos de tan solo ser un recurso creativo de la literatura, las metáforas se manifiestan probablemente en todos los ámbitos de lo que nos ocurre, pues constituyen esquemas conceptuales que estructuran nuestra forma de pensar y de comportarnos. Son, como indican Lakoff y Johnson (1986), un dispositivo cognitivo "universal".

Estos autores son claros en señalar que, referidas a una discusión, expresiones como "esgrimir argumentos", "defenderse de un oponente" o "ganar la discusión", no son sólo formas de hablar, sino verbalizaciones que reflejan nuestra más profunda comprensión de los debates. Es decir, hablamos de las discusiones como si fueran guerras porque solemos entenderlas como tales y comportarnos en ellas en consecuencia. Por otro lado, estos autores puntualizan que, si bien las metáforas conceptuales son un dispositivo aparentemente universal, son particulares tanto los dominios que relacionan, como su forma de estructurarse y las expresiones a las que dan origen. Es decir, posiblemente todas las culturas – y lenguas – puedan entender metafóricamente las discusiones, pero no existe "necesidad universal" de que éstas deban asociarse a las guerras. O de que la relación entre ambos dominios (discusiones y guerras) deba establecerse de la misma manera que en Occidente. Aún más, Lakoff y Johnson (1986) sugieren que otros pueblos bien podrían entender las discusiones de otra forma, por ejemplo, como danzas, destacando el carácter altamente colaborativo de la interacción. De hecho, el pueblo kuna de Panamá, en las resoluciones de sus conflictos – a los que probablemente sería forzado llamar "discusiones" –

suele utilizar otros esquemas conceptuales: la noción de camino proyectada sobre las formas de vida y las normas sociales (Sherzer, 1992) y la postura del cuerpo proyectada a la integridad del espíritu (Sherzer, 2000). Otro ejemplo de metáfora conceptual cotidiana es el mapeo conceptual entre el tiempo y el dinero, que da origen a las expresiones “el tiempo es oro”, “pérdida de tiempo”, etc. Esta asociación es particular del mundo occidental y emerge con el mercantilismo, lo que remarca el carácter histórico de las metáforas conceptuales.

Hoy en día se ha establecido una particular relación conceptual, muy común e influyente, entre cultura, economía y ciertas orientaciones espaciales (adelante y atrás, arriba y abajo). Así, actualmente parece intuitivo pensar que las culturas están vinculadas de manera causal y mecánica a la economía de mercado, por lo que las naciones y los grupos culturales son entendidos como más o menos desarrollados según un único orden global denominado “progreso”. Adicionalmente, esta asociación se proyecta a coordenadas espaciales, lo que origina la creencia de que las culturas están linealmente ordenadas: desde pueblos que han quedado “atrás” en la historia (“estancados en el pasado”, “rezagados en la carrera”) a otros que “encabezan” el “avance” del progreso.

Esta relación metafórica, expresada hasta aquí de manera laxa y general, puede ser enunciada como “La TECNIFICACIÓN Y/O INTENSIFICACIÓN DEL CAPITALISMO es MOVIMIENTO CONTINUO HACIA ADELANTE”, y puede ser mejor descrita como un complejo de distintos esquemas metafóricos y metonímicos. Para mayor claridad, cabe destacar que las metonimias son relaciones conceptuales que se establecen al interior de un mismo dominio conceptual, a diferencia de las metáforas, que corresponden a relaciones entre dos dominios:

Metáforas estructurales

Las CULTURAS son ELEMENTOS ORDENADOS EN UNA LÍNEA.

Las ECONOMÍAS son ELEMENTOS ORDENADOS EN UNA LÍNEA.

El CAMBIO TÉCNICO Y/O ECONÓMICO es MOVIMIENTO EN UNA LÍNEA.

La CULTURA es una ECONOMÍA.

Metáforas orientacionales básicas

MÁS es ARRIBA / MENOS es ABAJO.

MEJOR es ARRIBA / PEOR es ABAJO.

El FUTURO es ADELANTE / El PASADO es ATRÁS.

Metáforas orientacionales derivadas

La TECNIFICACIÓN es ARRIBA/ADELANTE / La NO TECNIFICACIÓN es ABAJO/ATRÁS.

La INTENSIFICACIÓN DEL CAPITALISMO es ARRIBA/ADELANTE / La NO INTENSIFICACIÓN DEL CAPITALISMO es ABAJO/ATRÁS.

Metonimias

La INTENSIFICACIÓN DEL CAPITALISMO es BENEFICIO/GANANCIA (oculta el hecho de que es beneficio para unos pocos).

La TECNIFICACIÓN es BIENESTAR/COMODIDAD (oculta el hecho de que hay distintos tipos de técnica y distintos procesos de tecnificación, los que pueden generar beneficios y perjuicios para distintas personas).

Este gran esquema metafórico-metonímico ha experimentado una fuerte naturalización, iniciada junto con el establecimiento desigual de las relaciones modernas coloniales, que suponen la subordinación del “Nuevo Mundo” y su cultura al orden impuesto por Europa (Dussel, 2004), lo que hace que las metáforas de la técnica entendida como avance y/o de la intensificación del capitalismo entendido como progreso suelen pasar desapercibidas. La primera modernidad, ataviada de la dicotomía entre civilización y barbarie, y luego la modernidad decimonónica, sustentada “científicamente” por las ideologías de lo que se conoce como el positivismo y evolucionismo social, terminaron por imponer una comprensión de la diversidad cultural como parte de un supuesto ordenamiento de evolución unilineal. En otras palabras, el siglo XIX fue sumamente exitoso en la consagración del reduccionismo: convirtió la diversidad cultural desconocida en lo “ya-conocido”, mediante la reducción de todas las manifestaciones culturales a una supuesta diferencia de “avance histórico”. De este modo, el siglo XIX no se conformó con controlar y explotar las colonias, sino que justificó la injusticia política y económica que se ejerció contra la multiplicidad de pueblos por “su distinto lugar en la línea del progreso histórico”.

Este proceso de naturalización es causa y consecuencia de la invisibilización de su carácter de metáfora – por ende, cultural e históricamente construida –, lo que la ha convertido en un elemento del paisaje moderno, es decir, en una “realidad” que se presupone y no se tematiza. Como consecuencia de este proceso, la noción naturalizada de progreso funciona como una garantía argumentativa (Anscombe y Ducrot, 1994), es decir, como un supuesto que permite obtener conclusiones a partir de alguna afirmación. Por ejemplo, a partir del enunciado “el instrumento X es una nueva tecnología de explotación de recursos naturales”, se seguirá la conclusión “es conveniente usar el instrumento X”. ¿Pero cómo se llega a dicha conclusión? ¿Qué la “garantiza”? Pues, el esquema conceptual metafórico ya comentado. En

la práctica, la noción naturalizada y no problematizada de “progreso” garantiza la obtención de una serie de conclusiones en la vida cotidiana. En el caso comentado, a partir del enunciado “el instrumento X es una nueva tecnología de explotación de recursos naturales” y de las garantías “las nuevas tecnologías suponen progreso”, “el progreso es bueno”, “la explotación de recursos naturales supone un avance”, y “el avance es bueno”, resulta evidente obtener la conclusión “es conveniente usar el instrumento X”.

Para mayor claridad, aportamos un ejemplo localizado en la actual realidad de Chile, país centrado en expandir su matriz energética a costa de la destrucción de comunidades humanas y ecosistemas, sería el siguiente. Así, afirmaciones como “el sur de Chile es una zona de ríos con alto potencial energético” y “el aumento de la energía disponible permite aumentar la producción y el consumo” permiten, a partir de un esquema lineal de la economía y de la historia, desprender la afirmación: “es conveniente construir centrales hidroeléctricas y explotar la energía de esos ríos”. Las garantías “el progreso es un camino único” y “avanzar en la senda del progreso es bueno” están disponibles, por lo que la conclusión es inmediata: “las centrales hidroeléctricas contribuyen al progreso del país”, y si no son construidas “los ríos se pierdan en el mar”. En este contexto, las voces de los actores locales o grupos ciudadanos que se alzan en rechazo a esta noción unilateral de progreso son ignoradas por los tomadores de decisión, quienes poseen la profunda convicción de que el progreso es natural y, por ende, necesario.

Otro ejemplo es planteado por Lakoff (2004), esta vez en el plano de la política internacional, al referirse a la poca consciencia que se tiene de los esquemas conceptuales. De este modo, la noción de que existan países “en vías de desarrollo” derivaría de la metáfora estructural que supone a las naciones como personas, según la cual lo deseable para un adulto sería utilizar sus capacidades para actuar a favor de su propio interés, con el ánimo de llegar a ser “saludable”, “fuerte” y “autónomo”. Al nivel de los Estados, este esquema conceptual se proyecta sobre el poder económico y militar, por lo que la industrialización es entendida “natural” u “orgánicamente” como aquellas acciones de crecimiento que le otorgarían al país un estado de adultez, mientras que el derroche de sus capacidades es entendido como acciones tendientes al subdesarrollo, lo que equivaldría a la infancia de las naciones o, en el mejor de los casos, a una situación de pubertad desde la cual la ‘persona-país’ requeriría orientación, amparo y disciplina.

Pero, ¿por qué las personas a veces se descubren a ellas mismas repitiendo o aceptando marcos conceptuales que no les satisfacen? Lakoff (2004) asocia esta repetición a la “hipocognición”, esto es, una forma común de “ignorancia”, que se define como la ausencia de una idea que es requerida para una función. En otras palabras, la hipocognición consiste



"El sueño de la razón produce monstruos", Francisco de Goya (1799).

en la falta de un marco conceptual relativamente simple que pueda ser evocado por una palabra o dos. El concepto en cuestión proviene de un estudio antropológico realizado por Bob Levy durante los años 50 en Tahití, que asoció el alto número de suicidios en la isla con la ausencia del luto como concepto en la cultural local. Los tahitianos sentían y experimentaban el duelo, pero no tenían un nombre ni una idea que pudieran utilizar para procesarlo como una emoción normal y tampoco existían rituales ni terapias asociadas a ella.

En lo que concierne a este artículo, existe una forma de hipocognición actual masiva que juega a favor del conservadurismo: inclusive la mayoría de autodenominados “progresistas” (ya sea se trate de agrupaciones abocadas a la obtención de libertades civiles, a asuntos espirituales o antiautoritarios, a la lucha contra la desigualdad socioeconómica o la opresión de minorías, entre otros intereses) carece de un vocabulario propio desde el cual pensar un nuevo sentido común. Ignorar la necesidad de un nuevo marco conceptual común produce que volvamos siempre al que ya está construido y operando (en este caso, la “metáfora del progreso”). En definitiva, un paso necesario para construir un nuevo sentido común que nos distancie del capitalismo sería la proactividad – que no mera reactividad – en el pensar. Esto es, hacernos conscientes de los marcos nocivos y crear nuevos marcos de pensamiento.

Mientras tanto, hoy por hoy, con todo y la caída del evolucionismo social, la modernidad postindustrial sigue haciendo uso de las mismas metáforas clásicas del progreso. Según éstas, las innovaciones tecnológicas y las desregulaciones capitalistas son entendidas como formas de “movimiento en el tiempo y espacio hacia adelante”, donde progreso y desarrollo son términos intercambiables. En esta comprensión, la tecnología es comprendida como un cúmulo de objetos cuantificables, los cuales aseguran el “éxito de la civilización” y el “bienestar de las personas”. Ingenuamente y de manera no verbalizada, claro, estas metáforas permiten presuponer que el bienestar es un logro para todos los miembros de la sociedad en cuestión, pero como acertadamente observó Jerry Mander (2004: 12): “esta ‘marea’ que sube no levanta todos los botes, sólo levanta los yates”.

En suma, el concepto mismo de progreso es un fenómeno cultural e histórico, bastante particular y reciente. Si bien puede parecernos extraño, la humanidad durante la mayor parte de la historia no ha estado imbuida de esta noción. Un mundo esencialmente conservador y una humanidad casi inmóvil eran las ideas que se daban por sentado, y si alguna forma de movimiento o alteración era concebida, muchas veces correspondía al deterioro desde las épocas de oro, el mundo prístino y divino cuya decadencia le tocaba ser vivida al ser humano (Kroeber, 1923). Hace algunos siglos, en cambio, a través de la figura del “orden lineal” y del “salto cualitativo hacia adelante”, la noción de decadencia – que, sin embargo, pervive – fue aplastada por la metáfora del progreso. Debido a este carácter construido, es conveniente desmitificar la metáfora del progreso, sacarla del mundo ilusorio de las leyes naturales donde

ha intentado camuflarse y devolverla al espacio de los discursos que bregan por persuadirnos. Así, las metáforas no nos pueden garantizar un futuro mejor de manera irreflexiva: cabe, por el contrario, someterlas a análisis, especialmente cuando los comportamientos que ellas inspiran pueden producir hechos nocivos, que difícilmente podrían entenderse como beneficiosos o mejores, no al menos para la mayor parte de la humanidad.

Llegados a este punto, cabe destacar que una cosa es plantear el carácter histórico de la noción de progreso como avance, pero otra es proponer una alternativa. Para nosotros el valor de este artículo consiste en entender la tecnificación y el capitalismo tardío como fenómenos contingentes, que no existen por necesidad – no son ni "revelaciones" ni resultados inexorables de la historia –, lo que al menos sirve para vencer el miedo a superarlos. ¿Qué alternativas existen? Alentamos a diferenciar entre desarrollos alternativos (muchas veces medidas opioides para extender un capitalismo sin mayores cambios estructurales) de alternativas al desarrollo/progreso con verdaderos cambios de paradigmas y esquemas relacionales entre los humanos, otras especies que habitan el planeta, y la Tierra misma (Gudynas y Acosta, 2011).

Por ahora, esbozamos una propuesta, fundada en las discusiones que la Antropología sociocultural comenzó a dar hace 100 años. En la práctica, frente al marco fundado en la metáfora del progreso, requerimos un nuevo marco: no existe un único camino de la historia, sino múltiples. En otras palabras, la metáfora del progreso correspondiente a una única trayectoria lineal donde transitan todos los pueblos y culturas del mundo, unos delante de otros (es decir, iguales en el espacio pero distanciados por el tiempo), ha impedido concebir múltiples trayectorias donde los pueblos y las culturas transitan de manera simultánea pero diferente (iguales en el tiempo, pero separados en el espacio).

Estas trayectorias múltiples no conforman un solo camino, sino redes con infinitas vías, algunas de las cuales tendrían trazos paralelos y otras, trazos que se intersectan. Ligado a esto, creemos imprescindible conocer y dialogar con las representaciones indígenas, que no observan la economía desligada de la política ni de la vida social. Más bien plantean un desarrollo a escala local, con soberanías locales respetuosas con otras especies no humanas y los ecosistemas que sustentan la vida actual y para futuras generaciones. Esta idea se corresponde con el “buen vivir”, base de los pueblos andinos y de otros pueblos del continente, que algunos países como Ecuador o Bolivia ya han señalado como pilar fundamental de sus constituciones. Las metáforas conceptuales son abundantes y cotidianas, de nosotros depende reconocerlas, cuestionarlas y, ya está siendo necesario, comenzar a vivir en otro marco.

Referencias bibliográficas

Anscombe, J. - C. & Ducrot, O. (1994)*La argumentación en la lengua*. Madrid: Gredos.

Dussel, E. (2004)*Transmodernidad e interculturalidad. Interpretaciones desde la Filosofía de la Liberación*. Disponible en versión electrónica en: <http://www.enriquedussel.com/articulos.html>

Gudynas, E. y Acosta, A. (2011)*El buen vivir o la disolución de la idea del progreso*. En: Rojas, M. (Ed.). La medición del progreso y el bienestar. Propuestas desde América Latina (103-110). México DF: Foro Consultivo Científico y Tecnológico de México.

Kroeber, A. L. (1923)*Anthropology: Culture Patterns & Processes*. New York: Hartcourt.

Lakoff, G., Dean, H. & Hazen, D. (2004)*Don't Think of an Elephant!: Know Your Values and Frame the Debate. The Essential Guide for Progressives*. Chelsea Green Publishing.

Lakoff, G. & Johnson, M. (1986)*Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.

Mander, J. (2004)*Críticas a la Globalización Empresarial y Principios para Sociedades Sustentables*. En: Larraín, S., Aedo, M. y Sepúlveda, L. (Eds.). Alternativas Vivientes: Experiencias y Propuestas Ciudadanas Frente a la Globalización (11-18). Santiago: Chile Sustentable.

Sherzer, J. (1992)*Formas del habla kuna. Una perspectiva etnográfica*. Quito: Ediciones Abya-Yala / MLAL Movimientos Laicos para América Latina.

Sherzer, J. (2000)*Una aproximación a la lengua y a la cultura centrada en el discurso. Forma y Función*. (13: 31-54).



FOUNDATIONS OF AN ANARCHIST ARCHAEOLOGY: A COMMUNITY MANIFESTO¹

The Black Trowel Collective

An anarchist archaeology embraces considerations of social inequity as a critique of authoritarian forms of power and as a rubric for enabling egalitarian and equitable relationships.

The term anarchism derives from an– (without) + arkhos (ruler), but a better and more active translation of it is perhaps ‘against domination.’ An anarchist archaeology insists on an archaeology that is committed to dismantling single hierarchical models of the past, and in that sense, its core incorporates tenets of a decolonized, indigenous, and feminist archaeology, contesting hegemonic narratives of the past. It is a theory explicitly about human relationships operating without recourse to coercive forms like authoritarianism, hierarchy, or exploitation of other humans. Some anarchists extend this argument further to non-human relationships with objects, other species, and the environment.

In keeping with these principles, there is no orthodox, overarching, uniform version of anarchism. There are multiple approaches to anarchist theory and practice tied together by common threads, and it is these commonalities that inform our anarchist archaeology. Here we outline principles for an anarchist archaeology that can be applied towards studies of the past, toward archaeologically informed examinations of contemporary societies, and to archaeological practices, including professional ethics. We offer this as both a manifesto and as a living document open to constant contextual review and revision.

Critiquing Power

We recognize that there are many ways to evaluate and interpret topics like value, domination, coercion, authority, and power. Anarchists, and thus anarchist archaeologists, have long recognized that organizational complexity is not produced simply from elite control, but also forms through heterarchies and networked collaborations. Many anarchist archaeologists strive to uncover lost periods of resistance to domination and exploitation of people by a few

¹ Original published in: <http://savageminds.org/2016/10/31/foundations-of-an-anarchist-archaeology-a-community-manifesto/> (10-31-2016)

elites, which can be termed vertical power, or power of some over others. Thus, an anarchist archaeology seeks to examine forms of horizontal power, the power of people working to coordinate consensus, often in opposition or parallel to emerging or extant forms of vertical power.

Recognizing the Arts of Resistance

Anarchist archaeologists recognize that periods of change, as well as periods where change does not seem to be present, do not require connotative evaluations of either good or bad. An anarchist archaeology does not give preferential treatment to any particular arrangement of 'civilization.' In practice and in popular culture, periods of heightened inequity are often seen as periods of cultural florescence or 'climax.' Terms such as 'collapse,' 'decline,' or 'dissolution' are often applied by archaeologists and others to describe periods in time in which hierarchies end. Language about cultural 'climax' and 'decline' retains Victorian notions of progress, identified with the state, as opposed to a more active notion of societies against the state. Alternative perspectives reveal the complex and sometimes conflicted struggles of humanity against entrenched exertions of power in hierarchical societies. Many of the so-called 'collapses' of the past were periods of greater assertions of local autonomy in the face of hegemonic centralizations of power. Such times are often the product of unrecognized acts of revolt, resistance, and resurgences of alternative ways of life. Thus, these periods can be successes for the majority of people in terms of increasing self-determination and independence. Anarchist archaeologists are committed to theorizing and identifying the material manifestation of such cultural transformations.

Embracing Everyday Anarchy

To understand histories of human resistance, resilience, and maintenance of equity or heterarchy, an anarchist archaeology must also be an archaeology of everyday life, not just elites and monuments. We acknowledge that people operate outside structures of power, even when entangled in strong power structures. Contextualizing a quotidian anarchy allows an interrogation of when different sources of power are in operation and when they are silent/silenced or unused. This is where an anarchist archaeology can build upon an existing strength of the discipline, as archaeologies of non-elites and of resistance movements are already prominent fields of knowledge. The interests of an anarchist archaeology lie in the building of coalitions and consensus, so contexts where we can find alignments with people in the field of archaeology and outside are critical to the development of the movement. The archaeology of everyday anarchy is also a good reminder of the ways we can integrate

anarchist practices into our own present, with an eye towards the future. One does not have to self-identify as an anarchist to embrace and contribute to everyday anarchy. Simple, self-confessional acts in the classroom, test pit, and elsewhere provide myriad opportunities to deconstruct hierarchies of power that perpetuate harmful stereotypes in the past, present, and future.

Visioning Futures

An anarchist archaeology perceives that vanguardism (i.e., a traditional Marxist revolutionary strategy that attempts to design cultural change with the hope of a pre-determined outcome) often represents an extension of present power structures, either intentionally or otherwise, and rarely succeeds in the long term. Instead, anarchist archaeologists examine material culture across time using prefigurative practices as decolonized visioning. This means that they examine the material record and their discipline with the recognition that people who act within the present in ways that create change towards a desired future, are more likely to implement broadly beneficial change (anarchists call this “making a new society in the shell of the old one”). This practice of visioning the future in the present moment aligns an anarchist archaeology with the commitments of a contemporary archaeology, even if the material under investigation is one of the deep past. An anarchist archaeology recognizes that the past can only be investigated within a deep present rife with conflicts, conversations, and politics. This does not repudiate perspectives of archaeology as a science. Instead, it recognizes how culture interacts with and informs scientific analysis. The shedding of hierarchy from scientific practice opens its predictive potential beyond the traditional realm of archaeology (i.e., the past) towards future places.

Seeking Non-Authoritarian Forms of Organization

An anarchist archaeology attempts to reimagine, redistribute, and decolonize processes and positions of authority within communities, the academy and discipline, and its many publics, while doing research, facilitating student learning, and engaging in heritage management. These reconfigurations, though, can only happen in an inclusive environment, and one imbued with recognition of the perils of layering present perspectives uncritically upon the past. This means that an anarchist archaeology is also an archaeology that is committed to community, encompassing multiple voices, and a deep critical engagement with research. Anarchist archaeologists seek alternatives to the traditional hierarchical modes of knowledge production and management of past places and time, in favor of egalitarian ways of bringing people

together to learn, to protect places, and to understand the relevance of the past for the present.

Recognizing the Heterogeneity of Identities

Anarchist archaeologists understand that people live in many different social spaces. More importantly, they encourage people, including archaeologists, to live in and explore many different positions, worlds, and identities. An anarchist archaeology is necessarily intersectional. It understands that people are not products of one simple form of identity (i.e., not essentialist), nor even one very complex form of identity, but they are created, and continually recreated, by the constant intersection, erasure, and addition of these many different aspects of themselves. In fact, it is this very act of recognizing each other's multivalent identities/positions/standpoints that offers a powerful method for building equity between individuals, groups, cultures, and other cultural constructs.

Exposing Multiple Scales from the Bottom Up

An anarchist archaeology works at many different scales. This means that it works at global, regional, community, and personal levels. Most importantly, an anarchist archaeology recognizes both the roles of assemblages as encompassing individual people, places, materials, and animals, as well as larger collections of those social influences. It is cognizant of the agency of social participants to author how and where they are situated within the scales of the social environment. This contextual, feminist, decolonized, and non-human/humanism integrates with anarchist archaeologies, anchoring it to place. This means that research, interpretation, and advocacy often focus on individuals or localities, and then expand to encompass a more global scale. The grassroots scale of people and lived places provide the critical building blocks for a re-imagining of higher systemic-level changes. This is the space where the scales of archaeological analysis—from the sherd, to the place where it was found, to the regional context—help us to build connections between many scales of order that allow us give voice to the past and present.

Recognizing Agency in Change and Stability

An anarchist archaeology is agential. Anarchist archaeologists understand that if placed in equitable systems, all humans/nonhumans have the ability and capacity to enact change. Most archaeologists recognize that the power of our discipline derives from its understanding of

human capacity for shaping the environment, the material world, and spiritual realms through action. Combined, these agents allow archaeologists to add people, instead of only objects, back into the past (and the present). Recognizing that all people are important means that an anarchist archaeology is an archaeology of social relations that uses how people interact to understand the archaeological record. An anarchist archaeology focuses especially on those people who are least likely to have contributed to dominant narratives from the past.

Valuing the Heritage of State and Non-State Societies

An anarchist archaeology contests conservation and preservation of heritage by questioning why and how some sites and regions are chosen to be protected while others are not. Anarchist archaeologists understand that preserving sites and communities that only represent states, or what are usually perceived as the precursors for states (i.e. vertical hierarchies with elites) means that we create a past that sees state and state-like societies as models of success. Societies that are not states, often intentionally preventing the emergence of hierarchy as they evolve, become implicit examples of failure. An anarchist archaeology is asking that we start to change our understanding of what success looks like, and that this theoretical shift is accompanied by action in how we understand whose heritage is deemed significant. This is where an anarchist archaeology can powerfully parallel and support an indigenous archaeology. These biased decisions on what heritage is valued also decrease our historical imagination. Removing or limiting the archaeological, historical, and cultural presence of horizontally organized societies through preservation decisions can have dramatic impacts on the ability of future societies to envisage and enact alternatives to present hierarchies.

No Paradigms – A Multitude of Views and Voices

Anarchist archaeology acknowledges that a multiplicity of viewpoints exist, and rejects the false dichotomy that all who promote these ideas must self-identify as an anarchist or archaeologist. Labels limit people's ability to find utility in anarchist theory. For instance, people do not need to call themselves anarchists to promote anarchist ideas and ideals in the same way that people do not need to call themselves archaeologists to promote the use of material culture as a social science and a historical method. This standpoint allows us to be theoretically promiscuous and claim that it is scientifically fruitful to consider alternate theories and methods from the normal paradigm, thus engaging in epistemological anarchism.

A Heterarchy of Authorities

As anarchist archaeologists, we do not recognize ourselves as one community. Instead, we recognize ourselves belonging to, and claiming, many connected communities. We support the idea that decentralizing our knowledge and authority does not deny any expertise we may have. We recognize that while we have the skills of our craft and expertise concerning material culture and knowledge about the past, it is an expertise that derives from a certain perspective that is without sole authority. Our knowledge should be open and our expertise should be available so that we do not create a situation in which archaeologists (or historians) alone obtain authority over the past, especially as concerns the heritage of descendant peoples. Further, we recognize that many kinds of expertise exist outside of our discipline, and indeed outside of the realm of 'academic' knowledge. An anarchist archaeology is about respecting the many kinds of experts that can speak to the past and the present.

Decentering the Human – Recognizing Relationships with Non-Human Entities

An anarchist archaeology understands and encourages us to examine how non-human agents may create social change. Thus, place, space, the environment, material objects, and the supernatural can all be agents of change. Moreover, the patterns of human behavior may be structured by their relationships with non-human entities, as geontologies, whether it is perceived agents within the landscape, climate, plants, animals, or spirits. We acknowledge that since people in past cultures often saw themselves as equal to or lesser than non-human entities, decentering the human may help us understand how past peoples arranged themselves. Such a stance also helps us to reimagine our own subject positions in relation to the environment, to places, to plants, animals, and spirits.

An Archaeology of Action

Anarchist archaeologists recognize that even though our research can often tackle incredibly difficult and sensitive topics, that archaeological research should be pleasant and joyful. Simultaneously, archaeology should be conducted and reported with respect. While our subject matter can be fraught with violence, we look at finding ways to study these topics that are not themselves violent. Following the many successful acts of resistance that use humor to contest violence, such as marchers protesting injustice armed with puppets, we also think that presentations of difficult topics can be broken up with artistic, poetic, or revolutionary interventions. But most of all, we see an anarchist archaeology as a call to action, and we invite those who are interested to join us. Do research. Write an essay. Compose an epic poem.

Contribute song lyrics. Offer a painting or photograph. Do something big, or do something small. Do something different. Write a classic. Do what feels right. Do it for archaeology's potential to help us build a better world. Make it grand. Make it humble. Make it brilliant.

*

Simply, we offer an anarchist archaeology as an alternate way to think about the past and to consider our methods and practices in the present. An anarchist approach reminds us to consider relations of power and to question whether those relationships are authoritarian or coercive, whether in past societies we study, among archaeologists as teams in practice, among archaeologists and descendant communities concerning heritage, or in the relationships between archaeology and contemporary nation-states. The vast bulk of societies in the past were anarchic societies, organizing their lives without centralized authorities. This is one primary reason that an anarchist archaeology can be of use for understanding the principles and dynamics of societies without government. Moreover, sustained critique of power can help us better recognize the forms of resistance within centralized societies. Finally, anarchist principles can help us better attain more egalitarian and democratic practices among archaeologists and others with interests in the past. This approach can also engage archaeology to invigorate the historical imagination and present alternatives to contemporary top-down oriented political and economic structures of authority. In short, an anarchist archaeology can help us to expand the realm of the possible, both in relation to our interpretations of the traces of past lives, and in terms of our understandings of what is possible in the future.

The Black Trowel Collective: We come to anarchism and archaeology from many backgrounds, and for varied reasons. Most of this document comes from a conversation started at the Amerind Foundation in April 2016 (made possible by a grant from the Wenner-Gren Foundation), where we began to put the 'sherds' of an anarchist archaeology into a coherent framework. Since then, many of us have continued to work together on this and other projects relating to anarchist archaeology, and our circle has widened as the project evolves. We invite you to join us, or to keep up with the work we are doing at <http://www.anarchaeology.org/site-forum/>.

BASES PARA UNA ARQUEOLOGÍA ANARQUISTA: UN MANIFIESTO COMUNITARIO¹

Colectivo Cucharín Negro

Una arqueología anarquista se enfoca en aspectos de la desigualdad social como crítica a las formas autoritarias de poder y como marco para habilitar relaciones igualitarias y equitativas.

El término anarquismo deriva de *an-* (sin) + *arkhos* (gobierno), pero una traducción mejor y más atractiva es quizás “contra la dominación”. Una arqueología anarquista insiste en una disciplina comprometida con dismantelar los modelos jerárquicos simplistas del pasado, y en este sentido, su núcleo incorpora conceptos de la arqueología decolonial, indígena y feminista, enfrentándose a las narrativas hegemónicas del pasado. Es una teoría explícita respecto a las relaciones humanas operando sin los recursos de las formas coercitivas tales como el autoritarismo, las jerarquías o la explotación de otros seres humanos. Algunos anarquistas extienden este argumento también a las relaciones con seres no-humanos, tales como objetos, otras especies y el ambiente.

En concordancia con estos principios, no existe una visión ortodoxa, total y uniforme sobre qué es el anarquismo. Hay múltiples acercamientos a la teoría y práctica anarquista amalgamada por principios comunes, y son estas comunales las que dan base a nuestra arqueología anarquista. Aquí delinearemos los principios para una arqueología anarquista que pueden ser aplicados a los estudios del pasado, a través de los análisis de sociedades contemporáneas desde perspectivas arqueológicas y prácticas arqueológicas, incluyendo la ética profesional. Ofrecemos este texto en tanto manifiesto y como documento viviente en constante relectura y revisión contextual.

Criticando el Poder

Reconocemos que existen muchos caminos para evaluar e interpretar temas tales como el valor, la dominación, coerción, autoridad y poder. Los anarquistas, y los arqueólogos anarquistas, hace mucho reconocen que la complejidad organizacional no es producida simplemente por una élite de control, sino también mediante formas heterárquicas y redes

¹ Publicado originalmente en: <http://savageminds.org/2016/10/31/foundations-of-an-anarchist-archaeology-a-community-manifesto/> (10-31-2016)

colaborativas. Muchos arqueólogos anarquistas luchan por develar períodos perdidos de resistencia a la dominación y explotación por pequeñas élites, que pueden ser clasificadas como poder vertical o formas de poder de unos sobre otros. Así, una arqueología anarquista busca examinar formas de poder horizontal, el poder de la gente trabajando hacia consensos coordinados, tanto en oposición como en paralelo a las formas de poder vertical emergentes o existentes.

Reconociendo las Artes de la Resistencia

Los arqueólogos anarquistas reconocen que los períodos de cambio, tanto como los períodos en los cuales los cambios no parecen estar presentes, no requieren evaluaciones connotativas de tipo bueno o malo. Una arqueología anarquista no da tratamiento preferencial a ninguna forma de ‘civilización’. En la práctica y en la cultura popular, los períodos de inequidad extendida suelen ser vistos como períodos de florecimiento o ‘clímax’ cultural. Términos tales como ‘colapso’, ‘declive’ o ‘disolución’ suelen también ser aplicados por los arqueólogos y otras personas para describir períodos de tiempo en que las jerarquías terminan. El lenguaje sobre ‘clímax’ y ‘declive’ cultural remite a nociones Victorianas de progreso, identificado con el Estado, como opuesto a nociones más activas de sociedades contra el Estado. Perspectivas alternativas revelan las complejas y a veces conflictivas luchas de la humanidad contra las rígidas acciones del poder en sociedades verticales. Muchos de los llamados ‘colapsos’ en el pasado fueron períodos de grandes afirmaciones de autonomía local enfrentadas a centralizaciones de poder hegemónicas. Esos tiempos también son producto de actos de revuelta no reconocidos, resistencia y resurgimiento de formas alternativas de vida. Así, dichos períodos pueden ser éxitos para la mayoría de la gente en términos de aumento de la autodeterminación e independencia. Los arqueólogos anarquistas están comprometidos con teorizar e identificar las manifestaciones materiales de tales transformaciones.

Abrazando la Anarquía Diaria

Para entender las historias de resistencia humana, resiliencia y mantenimiento de la igualdad o heterarquía, un arqueólogo anarquista debe también ser un arqueólogo de la vida diaria, no solamente de las élites y monumentos. Reconocemos que las personas operan fuera de las estructuras de poder, incluso cuando están inmersos en estructuras de poder fuertes. Contextualizar una anarquía cotidiana permite interrogar respecto a cuándo las diferentes fuentes de poder están operando y cuándo son silenciosas/silenciadas o no utilizadas. Aquí es donde una arqueología anarquista puede ser construida sobre las ya existentes fortalezas

de la disciplina, dado que las arqueologías de las no-élites y los movimientos de resistencia ya son campos prominentes de conocimiento. El interés por una arqueología anarquista yace en la construcción de coaliciones y consensos, así como contextos donde podamos alinearlos con personas tanto del campo de la arqueología como externa a ella, que son críticas al desarrollo del movimiento. La arqueología de la anarquía diaria es también un buen recordatorio de las formas en que integramos las prácticas anarquistas a nuestro propio presente, con un ojo puesto en el futuro. Uno no necesita auto-identificarse como anarquista para abrazar y contribuir a la anarquía diaria. Simplemente, los actos auto-confesionales en el aula, los pozos de sondeo, y en cualquier lado proveen miríadas de oportunidades para deconstruir las jerarquías de poder que perpetúan los dañinos estereotipos del pasado, presente y futuro.

Visualizando Futuros

Una arqueología anarquista percibe que el vanguardismo (por ejemplo, una estrategia revolucionaria marxista tradicional que intenta diseñar cambios culturales con la esperanza de un resultado predeterminado) representa una extensión de las estructuras de poder actuales, sea esto intencional o no, teniendo éxito a largo plazo solo raras veces. Además, los arqueólogos anarquistas examinan la cultura material a través del tiempo utilizando prácticas prefigurativas como ser las miradas decoloniales. Esto significa que ellos examinan el registro material y su disciplina reconociendo que la gente que actúa en el presente, orientada a crear cambios hacia un futuro deseado, tiene más posibilidades de implementarlos amplia y beneficiosamente (los anarquistas llaman a esto “crear una nueva sociedad en el cascarón de la vieja”). Estas prácticas de visualizar el futuro en el presente alinean a una arqueología anarquista con los compromisos de una arqueología contemporánea, incluso si el material bajo investigación proviene de un pasado profundo. Una arqueología anarquista reconoce que el pasado solo puede ser investigado al interior de un profundo presente repleto de conflictos, discusiones y políticas. Esto no significa repudiar las perspectivas de la arqueología como ciencia. Sin embargo, reconoce cómo la cultura interactúa con, y se nutre de informes arqueológicos. Las grietas de las jerarquías de las prácticas científicas abren su potencial predictivo más allá de los dominios tradicionales de la arqueología (por ejemplo, el pasado) hacia lugares futuros.

Buscando Formas No Autoritarias de Organización

Una arqueología anarquista intenta reimaginar, redistribuir y decolonizar procesos y posiciones de autoridad al interior de las comunidades, la academia y la disciplina, así como

sus muchos públicos, mientras realiza investigaciones, facilitando el aprendizaje de los estudiantes, y vinculado a la gestión del patrimonio. Estas reconfiguraciones, de todos modos, solo pueden ocurrir en un entorno inclusivo, uno imbuido en el reconocimiento de las formas que yacen en las perspectivas actuales que no son críticas respecto al pasado. Esto significa que una arqueología anarquista es también una arqueología comprometida con las comunidades, acompañada por múltiples voces, y profundamente crítica con la investigación. Una arqueología anarquista busca alternativas a los modos jerárquicos de producción del conocimiento y gestión de lugares y tiempos pasados, en favor de caminos igualitarios de juntar a las personas para aprender, proteger y entender la relevancia del pasado en el presente.

Reconociendo la Heterogeneidad de las Identidades

Los arqueólogos anarquistas entienden que las personas viven en diferentes espacios sociales. Más importante, estimulan a las personas, incluidos los arqueólogos, a vivir y exploren muchas posiciones, mundos e identidades diferentes. Un arqueólogo anarquista es necesariamente interseccional. Entiende que las personas no son productos de una simple forma de identidad (no es esencialista), ni tampoco una muy compleja forma de identidad, sino de identidades que son creadas y continuamente recreadas, mediante la constante intersección, borrado y adición de esos muchos diferentes aspectos de sí mismos. De hecho, es el mero acto de reconocimiento del otro como con identidades / posicionamientos / puntos de vista multivalentes, el que ofrece un poderoso método para construir equidad entre individuos, grupos, culturas, y otros constructos culturales.

Exponiendo Múltiples Escalas desde Abajo hacia Arriba

Una arqueología anarquista funciona a muy diferentes escalas. Esto significa que actúa a niveles globales, regionales, comunitarios y personales. Más relevante aun, una arqueología anarquista reconoce tanto los roles de las agrupaciones acompañadas a individuos, lugares, materiales y animales, como la de grandes colecciones de dichas influencias sociales. Esto permite al autor comprender la agencia de los participantes sociales según dónde y cómo estén situados en las escalas del ambiente social. Lo contextual, feminista, decolonizado, y no-humano/humanista se integra a las arqueologías anarquistas, anclándose al espacio. Esto significa que la investigación, interpretación y apoyo hace foco en individuos o localidades, y luego se expande para ajustarse a una escala más global. La escala básica de personas y espacios vividos proveen los ladrillos para la construcción crítica de re-imaginar niveles de cambio sistémico más altos. Este es el espacio donde las escalas del análisis arqueológico –

desde el tiesto al espacio donde es hallado, hasta el contexto regional – ayudan a construir conexiones entre las muchas escalas del orden que nos permiten dar voz al pasado y al presente.

Reconociendo la Agencia en Cambio y Estabilidad

Una arqueología anarquista es agenciativa. Los arqueólogos anarquistas entienden que, si están ubicados en sistemas equitativos, todos los humanos / no humanos poseen la habilidad y capacidad de producir cambios. La mayoría de los arqueólogos reconoce que el poder de nuestra disciplina deriva de su entendimiento de la capacidad humana de modelar el ambiente, el mundo material, y las realidades espirituales a través de la acción. Combinados, estos agentes permiten a los arqueólogos incorporar personas, más que solo objetos, en sus contextos pasados (y presentes). Reconocer que toda la gente es importante, significa que una arqueología anarquista es una arqueología de las relaciones sociales, que utiliza el cómo interactúan las personas para entender el registro material. Una arqueología anarquista se enfoca especialmente en aquella gente que menos contribuyó a las narrativas dominantes del pasado.

Valorando el Patrimonio de Sociedades Estatales y No Estatales

Una arqueología anarquista promueve la conservación y preservación del patrimonio cuestionando por qué cómo algunos sitios y regiones son elegidos para ser protegidas mientras otras no. Los arqueólogos anarquistas entienden que preservar sitios y comunidades que solamente representan a Estados, o que usualmente son percibidos como precursores de Estados (por ejemplo aquellas con jerarquías verticales y élites) significa que creamos un pasado que observa al Estado y a las sociedades con características estatales como modelos de éxito. Las sociedades que no son Estados, muchas veces previnieron la emergencia de las jerarquías a medida que se desarrollaron, tornándose ejemplos implícitos de su fracaso. Una arqueología anarquista se pregunta desde el cambio en nuestro entendimiento respecto a cómo se ve el éxito, y ese salto teórico se ve acompañado en la acción respecto a cómo entendemos aquel patrimonio considerado signifiicante. Aquí es donde una arqueología anarquista puede brindar un poderoso apoyo paralelo a las arqueologías indígenas. Estas decisiones parciales respecto a qué patrimonio es valioso también reduce nuestra imaginación histórica. Restando o limitando la presencia arqueológica, histórica y cultural de las sociedades organizadas horizontalmente por medio de decisiones de preservación, se producen dramáticos impactos en la habilidad de avizorar y producir alternativas a las presentes jerarquías, por parte de las sociedades futuras.

Sin Paradigmas – Una Multitud de Voces y Visiones

La arqueología anarquista acuerda que existe una multiplicidad de puntos de vista, y rechaza la falsa dicotomía de todos aquellos que promueven estas ideas deben auto identificarse como anarquistas o arqueólogos. Las etiquetas limitan la habilidad de las personas de encontrar utilidad en la teoría anarquista. Por ejemplo, la gente no necesita llamarse anarquista para promover ideas e ideales anarquistas, del mismo modo que no necesitan llamarse a sí mismos arqueólogos para promover el uso de la cultura material como ciencia social y método histórico. Este posicionamiento nos permite ser teóricamente promiscuos y clamar que es científicamente fructífero considerar teorías y métodos alternativos al paradigma normal, promoviendo un anarquismo epistemológico.

Una Heterarquía de Autoridades

Como arqueólogos anarquistas, no nos reconocemos como una comunidad. Sin embargo, nos reconocemos como parte de, y clamando por, muchas comunidades conectadas. Apoyamos la idea de la descentralización de nuestro conocimiento y autoridad no niega ningún expertise que podamos poseer. Reconocemos que mientras poseemos las habilidades técnicas y la experiencia concerniente a la cultura material y el conocimiento sobre el pasado, existe un saber hacer que deriva de cierta perspectiva que está más allá de la mera autoridad. Nuestro conocimiento debe estar abierto y nuestras habilidades deben estar disponibles para que no se cree una situación en la cual los arqueólogos (o historiadores) sean solamente quienes posean autoridad sobre el pasado, especialmente aquel que concierna al patrimonio ancestral de los pueblos. Además, reconocemos que existen muchos tipos de expertise más allá de nuestra disciplina, y por supuesto por fuera del reino del conocimiento 'académico'. Una arqueología anarquista se trata de respeto por los muchos tipos de expertos que pueden hablar sobre el pasado y el presente.

Descentralizando al Humano – Reconociendo Relaciones con Entidades No Humanas

Una arqueología anarquista entiende y nos motiva a examinar cómo los agentes no humanos pueden crear cambios sociales. Así, lugares, espacios, ambientes, objetos materiales, lo sobrenatural, pueden ser todos agentes de cambio. Más aún, los patrones de comportamiento humano pueden ser estructurados por medio de sus relaciones con entidades no humanas, como geontologías, tanto si son agentes percibidos del paisaje, plantas, animales o espíritus. Reconocemos que dado que las personas en culturas pasadas

se vieron a sí mismas como iguales o inferiores a las entidades no humanas, descentralizar lo humano puede ayudarnos a entender cómo los pueblos pasados se organizaron. Tal postura también nos ayuda a reimaginar nuestra propia posición como sujetos en relación con el ambiente, los lugares, las plantas, animales y espíritus.

Una Arqueología de Acción

Los arqueólogos anarquistas reconocen que también nuestras investigaciones pueden toparse con tópicos increíblemente dificultosos y sensibles, por lo que la investigación arqueológica debe ser agradable y placentera. Simultáneamente, la arqueología debe ser conducida y realizada con respeto. Mientras que nuestros temas de estudio pueden lidiar con la violencia, buscamos encontrar formas de investigarlos que no sean violentas en sí mismas. Siguiendo los muchos actos exitosos de resistencia que usan el humor para contraponerse a la violencia, tales como las marchas contra la injusticia armadas con marionetas, pensamos también que la presentación de temas difíciles puede ser matizada con intervenciones artísticas, poéticas, o revolucionarias. Pero sobre todo, vemos a la arqueología anarquista como un llamado a la acción, e invitamos a unirse a todos aquellos interesados. Investiga. Escribe un ensayo. Compone un poema épico, letras de canciones. Ofrece una pintura o una fotografía. Haz algo grande, o haz algo pequeño. Haz algo diferente. Escribe un clásico. Haz lo que sientas bien. Hazlo por el potencial de la arqueología para ayudar a construir un mundo mejor. Hazlo grande. Hazlo humilde. Hazlo brillante.

*

Simplemente ofrecemos una arqueología anarquista como camino alternativo para pensar sobre el pasado y reconsiderar nuestros métodos y prácticas en el presente. Un acercamiento anarquista nos recuerda tener en cuenta las relaciones de poder y cuestionar tanto donde esas relaciones sean autoritarias o coercitivas, tanto en las sociedades del pasado que estudiamos, como entre los arqueólogos en cuanto equipos en práctica, como entre arqueólogos y comunidades descendientes, o en las relaciones entre arqueología y naciones-estados contemporáneos. El vasto repertorio de sociedades en el pasado fueron sociedades anárquicas, organizando sus vidas sin autoridades centralizadas. Esta es una razón primaria por la cual una arqueología anarquista puede ser utilizada para comprender los principios y dinámicas de estas sociedades sin gobierno. Además, una crítica sostenida al poder puede ayudarnos a reconocer mejor las formas de resistencia al interior de sociedades

centralizadas. Finalmente, los principios anarquistas pueden ayudarnos a lograr prácticas más igualitarias y democráticas entre arqueólogos y otras personas interesadas en el pasado. Este enfoque también puede hacer que la arqueología aporte a la revigorización de la imaginación histórica y presente alternativas a las estructuras de autoridad política y económica contemporáneas orientadas de arriba hacia abajo. En resumen, una arqueología anarquista puede ayudarnos a expandir el reino de lo posible, tanto en relación a nuestras interpretaciones de las huellas de vidas pasadas, como en términos de nuestro entendimiento sobre qué es posible en el futuro.

El Colectivo Cucharín Negro: Llegamos al anarquismo y la arqueología desde muchos lugares, y por variadas razones. La mayor parte de este documento se origina en una conversación iniciada en la Amerind Foundation en Abril de 2016 (hecho posible gracias a una colaboración de la Wenner-Gren Foundation), donde comenzamos a poner los 'tuestos' de una arqueología anarquista en un marco coherente. Desde allí, muchos de nosotros continuamos trabajando juntos en éste y otros proyectos relacionados a la arqueología anarquista, mientras nuestro círculo se fue ampliando tanto como los proyectos involucrados. Te invitamos a unirte, o seguir el trabajo que estamos haciendo en <http://www.anarchaeology.org/site-forum/>.



SOPHISTICATED REBELS: MEANING MAPS AND SETTLEMENT STRUCTURE AS EVIDENCE FOR A SOCIAL MOVEMENT IN THE GALLINA REGION OF THE U.S. SOUTHWEST

Lewis Borck - @LewisBorck

Every force evolves a form.

Shaker proverb

Introduction

The Pueblo Revolt is characterized as one of the most successful acts of indigenous resistance. Yet just as the historical record of European colonial powers in the U.S. Southwest has biased archaeological understandings of contact situations by overlooking contact between indigenous groups, so too has the Pueblo Revolt overshadowed those cultural movements that the documentary record overlooks. Culture contact situations were common in the Southwest prior to the arrival of the Spanish, and acts of resistance and social movements were likely frequent as well. In this chapter, using the Gallina region of northern New Mexico (Figure 1) as an example, I will parse out evidence for one of these overlooked social movements.

The Gallina region has both confused and beguiled researchers for more than a century. Beginning with the Wheeler Survey of 1874 (Cope 1875), investigators described the Gallina (A.D. 1100 – 1300) as orthodox, traditional, archaic, anachronistic, backwards (Stuart and Gauthier 1981:93), culturally isolated, conservative (Cordell 1979; Dick et al. 1978; Green 1956; Hibben 1938, 1939; Mackey and Holbrook 1978; Mera 1938), marginal (Hall 1944), chaotic and socially pathological (Turner et al. 1993:106–107), or simply unaware of the changes happening in the societies that surrounded them (Green 1962:154). In fact, the archaeological literature treats the Gallina similar to what anthropologist Brian Campbell (2009) has called a “semi-arrested frontier;” places where the inhabitants were unable to keep up with the cultural changes of their neighbors. More importantly, though, these adjectives suggest an inability to move forward or change. They pejoratives that imply that the inhabitants of the Gallina region were victims of the times and not agents of their fate. Recent research, however, has begun to reverse these views and to position the Gallina as

culturally aware actors (Borck 2016, Bremer 2013; Constan 2011; Simpson 2010, 2008) who used spatial isolation to enact cultural change through resistance and rejection (Borck 2012).

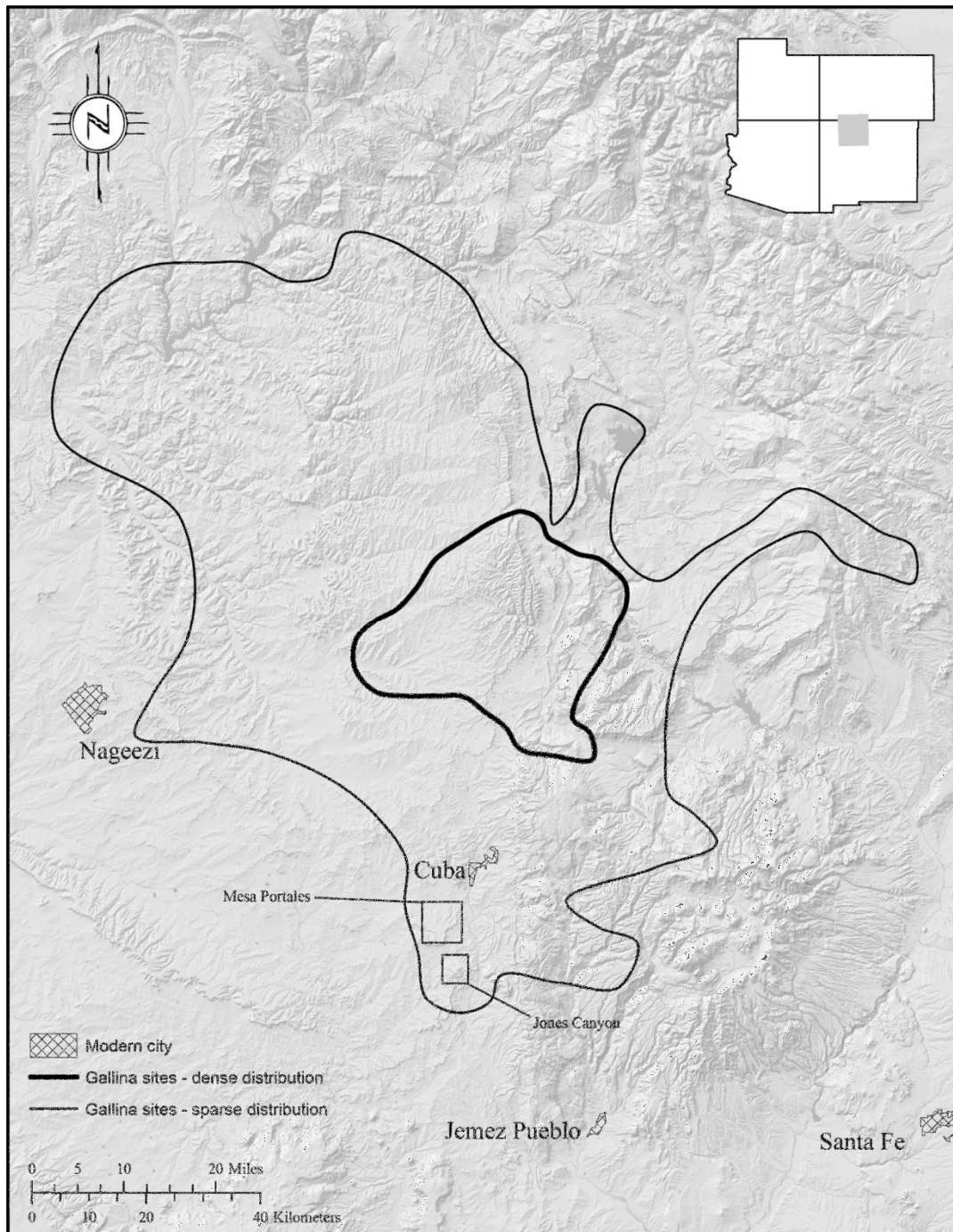


Figure 1: Location of Gallina region as demonstrated by distribution of Gallina phase sites.

In this chapter, I use a geosocial network analysis to demonstrate that the Gallina society emerged through a social movement. The network analysis will show that the Gallina were made up of people with varied histories and connections to diverse places in their past. I will argue that these places were intentionally forgotten in order to strengthen group unity. Revising history through acts of forgetting (Forty and Kuchler, ed. 1999; Mills 2008) is a strategy often employed during social movements aimed at setting one group in opposition to another, especially in areas where history is embedded in place (Shields 1991:62–63), such as in the U.S. Southwest. The nature of the Gallina social movement will then be examined using ceramic networks as evidence of forgetting, in conjunction with a form of space syntax analysis that allows for a diachronic and cross-cultural comparison of Gallina political organization. Finally, by defining and employing the concept of an atavistic social movement, I describe the Gallina not as bumbling, behind-the-times provincials, but as perceptive cultural reformers intent on creating a new society.

Revitalization Movements

To understand what atavistic movements are, we first need to understand what they are not. To do this I review the concept of a revitalization movement, which is a social movement similar, but with important differences, to what occurred in the Gallina region. In an effort to understand internal cultural change versus external change through processes such as diffusion, Anthony Wallace (1956:265) developed revitalization movement theory to describe “deliberate, organized conscious effort[s] by members of a society to construct a more satisfying culture.” Starting with Bradley (1996), Southwestern archaeologists have used revitalization movement theory sporadically. However, its use has seen a recent resurgence as archaeologists struggle to understand complex periods of contact and sharp moments of cultural change (Liebmann 2012; Russell et al. 2011; Wallace 2014). Liebmann’s engaging work on the archaeological signature of a revitalization movement during the Pueblo Revolt has helped to facilitate this recent interest.

Revitalization movement theory itself has been frequently reevaluated (see Harkin 2004), yet it has not sustained much significant critique. When it has, the focus is usually on Wallace’s positivistic, functionalist, biological systems approach, an approach that Wallace (2004) himself has stepped back from. Others criticize how revitalization movement theory does not engage with the concept of power; either among movement members or between movement members and the group or situation to which they are reacting (e.g., Lepowsky 2004). In addition, deprivation or loss as a constitutive element has been over-emphasized (Martin 2004).

Revitalization movements encompass a great many forms of cultural change as described in anthropological, sociological, and historical literature including nativism, reformation movements, cargo cults, religious revivals, messianic movements, utopian communities, sect formations, mass movements, revolutions, and charismatic movements (Wallace 1956:264). These various types of revitalization movements emphasize different aspects and rarely last more than a generation (Russell et al. 2011:5). For instance, revivalistic movements focus on reinvigorating customs and values thought to have been the focus of the worldview of previous generations (Mooney 1896; Wallace 1956:267); nativistic movements attempt to eliminate foreign people or ideas (Linton 1943; Wallace 1956:267); and vitalistic movements, such as cargo cults, attempt to reorganize a worldview by importing foreign values and customs. Few of these categories are mutually exclusive, or even immutable, and successful movements will be flexible and transform themselves to stay viable (Russell et al. 2011:2). All of these movements have six common characteristics. They 1) reformulate a worldview, 2) spread the message of this reformulation, 3) are internally organized top-down (from prophets to disciples to followers), 4) adapt to resistance, 5) transform culture toward a revitalization ideal, and 6) become routinized (Wallace 1956:270–275).

The various revitalization movements can account for many of the dramatic cultural changes that attempt to remedy perceived societal problems. Harkin (2004) discusses in detail recent uses of revitalization theory in history and anthropology. However, some abrupt cultural changes that at first appear to be revitalization movements, upon closer inspection do not actually conform to revitalization movement theory. These require us to consider a new type of social movement that I define as an atavistic social movement. I will examine one of these instances archaeologically, but first a quick glance at an historic example of a revitalization movement will be informative.

The Amish

The Amish were one of many Anabaptist groups that grew from the Radical Reformation in sixteenth century Europe (Hostetler 1993). The Anabaptists, concerned with the slow pace of reformations, organized an offshoot movement intent on instituting reforms at a much quicker pace. Almost immediately, Anabaptist groups were persecuted and faced imprisonment, torture, and death for their beliefs. Reacting to this persecution, many Anabaptists moved to increasingly remote areas of Europe, and then finally to the Americas (Redekop 1989).

Led by Jakob Ammann, the Amish were born during these turbulent times. They often excommunicated members (Meidung) who did not strictly follow Ordnung, their church and

community guidelines (Kraybill 2001:6). The Ordnung is “an ordering of the whole way of life – a code of conduct which the church maintains by tradition rather than by systematic or explicit rules . . . [T]he Ordnung is the “understood” set of expectations for behavior. In the same way that the rules of grammar are learned by children, so the Ordnung, the grammar of order, is learned by Amish youth (Kraybill 2001:112).” It is within the constraints of the Ordnung and the possibilities of sanctions from the Meidung that members live their days.

Amish as a Revitalization Movement

Based on the six criteria laid out by Wallace, Jakob Ammann’s restructuring of the Anabaptist movement (itself a restructuring of the Protestant reformation) was a revitalization movement. Ammann successfully (1) reformulated a worldview and (2) spread the message of transformation. At the beginning, during Ammann’s lifetime, this movement was organized (3) top down, with Ammann acting as a leader and prophet and guiding his people in a split with other Anabaptists in Switzerland and the Alsatian region of present-day France. The Amish also used separation from the world as an (4) adaptation to resistance and persecution. They enforced separation through unwritten rules (Ordnung). This separation as resistance, also noted in archaeological and ethnographic contexts (e.g., Fowles 2010; Sassaman 2001), resulted in the Amish using migration as a form of resistance. The modern presence of the Amish demonstrates that Ammann’s reformulations (5) transformed at least a portion of his previous society toward his revitalization ideal and (6) lastly, this new worldview became routinized.

Identifying a New Southwest Social Movement: The Gallina

“There is really no such thing as the cultural isolate, and where it appears that there is, this apparent isolation is itself a cultural project.” – Michael Harken (2004:XXXIV)

Archaeologists reason that the Gallina originated northwest of their heartland with the antecedent Los Pinos, Sambrito, Rosa, Piedra, and Arboles Phase populations (Table 1) in northwestern New Mexico (Bremer 2013; Ellis 1988; Hall 1944; Hibben 1939; Mackey 1977; Mera 1938; Simpson 2010, 2016; Snow 1978; Stuart and Gauthier 1981). They base this argument on continuity in material culture, including both ceramics and architecture, and a settlement pattern that indicates a southeasterly movement of populations away from the Mesa Verde region, and potentially from the Chacoan outpost of Chimney Rock (Bremer 2013; Mera 1935; Simpson 2016). The final movement into the Gallina highlands around the

Llaves Valley corresponded with the sudden appearance of a new and unique suite of artifacts including pointed bottom pots, tri-notched axes, and bent elbow footed pipes.

While this brief overview paints a fairly sterile picture of Gallina archaeology, many questions remain unanswered. Why did these people move into previously unpopulated highland environments? Why did they import or emulate so few foreign ceramics in comparison to their neighbors? Why did they seem to be people “out of time”—pit house dwellers in an era of aggregated, apartment style living in above ground room blocks? As I will demonstrate, approaching these questions and the archaeology of the Gallina region from a social movement perspective will help answer some of these questions. To do this, I first examine how the Gallina connected to their past by constructing networks using the foreign decorated ceramics found in Gallina sites.

Finding Variability Where Before There Was None

The Gallina owned few ceramics from other regions. In total, only 2.33 percent of recorded Gallina sites have evidence of foreign ceramics, which is dramatically different than the heavily traded decorated ceramics found in neighboring populations. Of those foreign ceramics, around 60 percent originated in production zones located to the southwest of the Gallina heartland (Borck 2012:Table 1). Researchers have used this paucity to argue that Gallina area residents became isolated because they were unable to keep up with contemporaneous changes taking place around them.

Formal social network analysis (SNA) is useful for teasing out obscure patterns in data. For this inquiry, I use two-mode network analysis. Generally, SNA evaluates nodes (often individuals or groups, but in this case archaeological sites) and the connections between those nodes. When reconstructed from ethnographic or sociological data, connections—or ties—are often products of direct, personal interactions. In archaeology, however, these ties can have a slightly different meaning (Borck et al. 2015:3–4; and see Mills et al. 2015 for an expanded discussion) and demonstrate networks of affiliation or networks of people who act in similar manners, but not necessarily interactions.

Two-mode networks differ from standard networks because there are two types of nodes: actors and events. Ties are created when an actor is involved in an event. In many instances, actors and events are not individuals and actions, but simply terms used in the literature to separate the two nodes. In this study, the actor nodes are archaeological sites (circles) and the event nodes are foreign ceramics in the Gallina region (squares). More precisely, the event nodes are the general location of production of the foreign ceramics from the Gallina region (i.e., to the northwest, southeast, etc.). Ties are constructed between an event and an

actor when at least one ceramic type from that direction of production was found on an archaeological site. While the data for this analysis (Borck 2012:Table 1) are continuous, it is binarized at the presence/absence level since it is difficult to determine if the foreign sherds of the same type represent more than one vessel at a site.

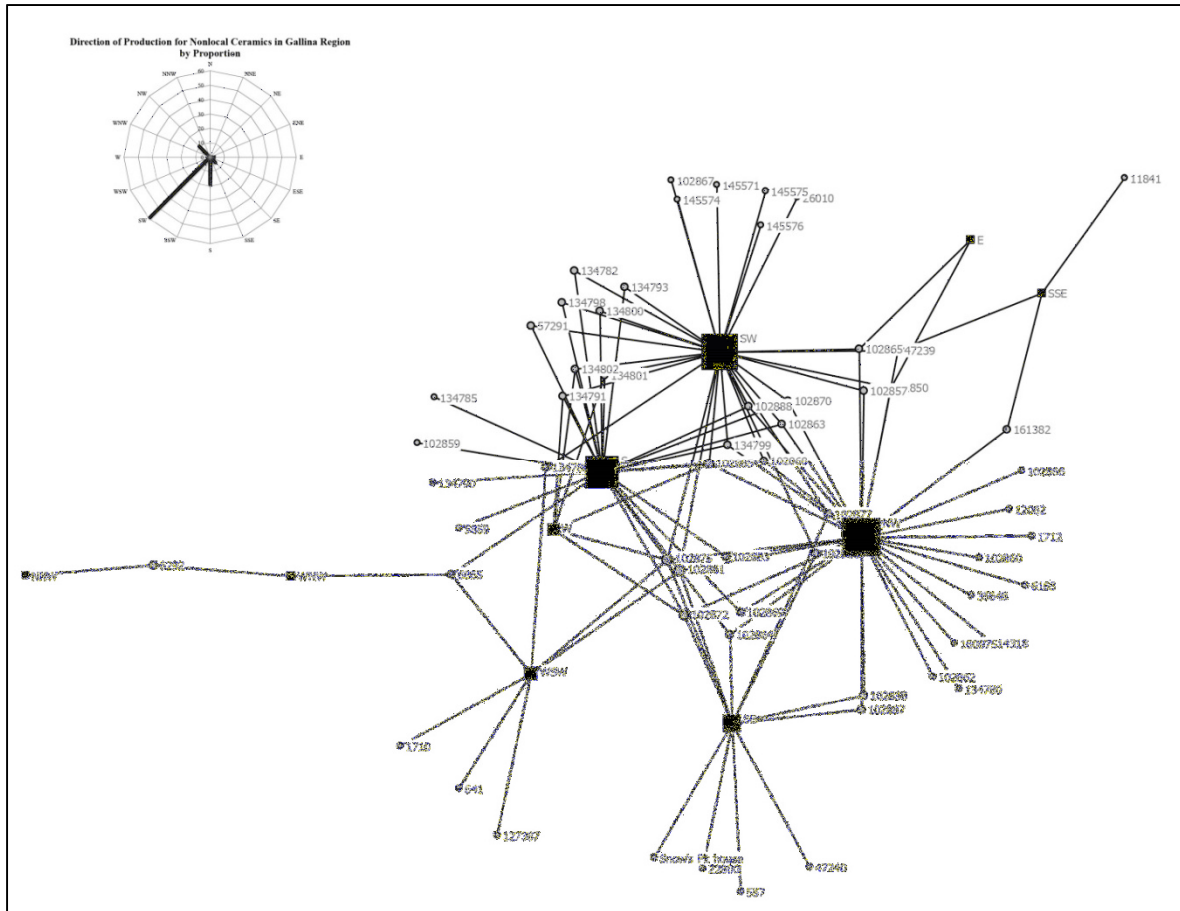


Figure 2: Two-mode social network for the entire Gallina region. Square nodes are directions of production for non-local ceramics in the Gallina region and circular nodes are individual archaeological sites. Nodes are sized by their degree centrality scores. Rose diagram indicates what percentage of all non-local ceramics present in the Gallina region originates in which direction.

Figure 2 is the two-mode network of the foreign ceramics from the entire Gallina region with an associated rose graph that proportionally displays the directions from the Gallina region in which the non-local ceramics were produced. In this and subsequent network diagrams the actors and event nodes are scaled by degree centrality. A clear difference is apparent between the rose diagram and the network. The rose diagram shows that the majority of non-local ceramics in the Gallina region were produced to the southwest. However, in the two-mode network in Figure 2, derived from the same data, the northwest node is equivalent in degree centrality to the southwest node. This indicates the northwest node is

centrally important to the network. As demonstrated by Figure 2, a network approach can reveal otherwise obscured variability in the archaeological record. How these various directions of production relate to the Gallina region becomes even clearer as the Gallina region is broken down into sub-regions.

Figure 3 illustrates a two-mode network of the archaeological sites and their associated foreign ceramics in the Gallina region. It excludes the Mesa Portales and Jones Canyon localities in the south. Nodes are again weighted by degree centrality. The southwest node's centrality has dropped significantly in this modified network while foreign ceramics produced in the northwest still have the highest network centrality. In fact, only one site in the heartland of the Gallina district (LA 11850) includes wares originating to the southwest. The south, which was a central node in Figure 2, is also minimally important.

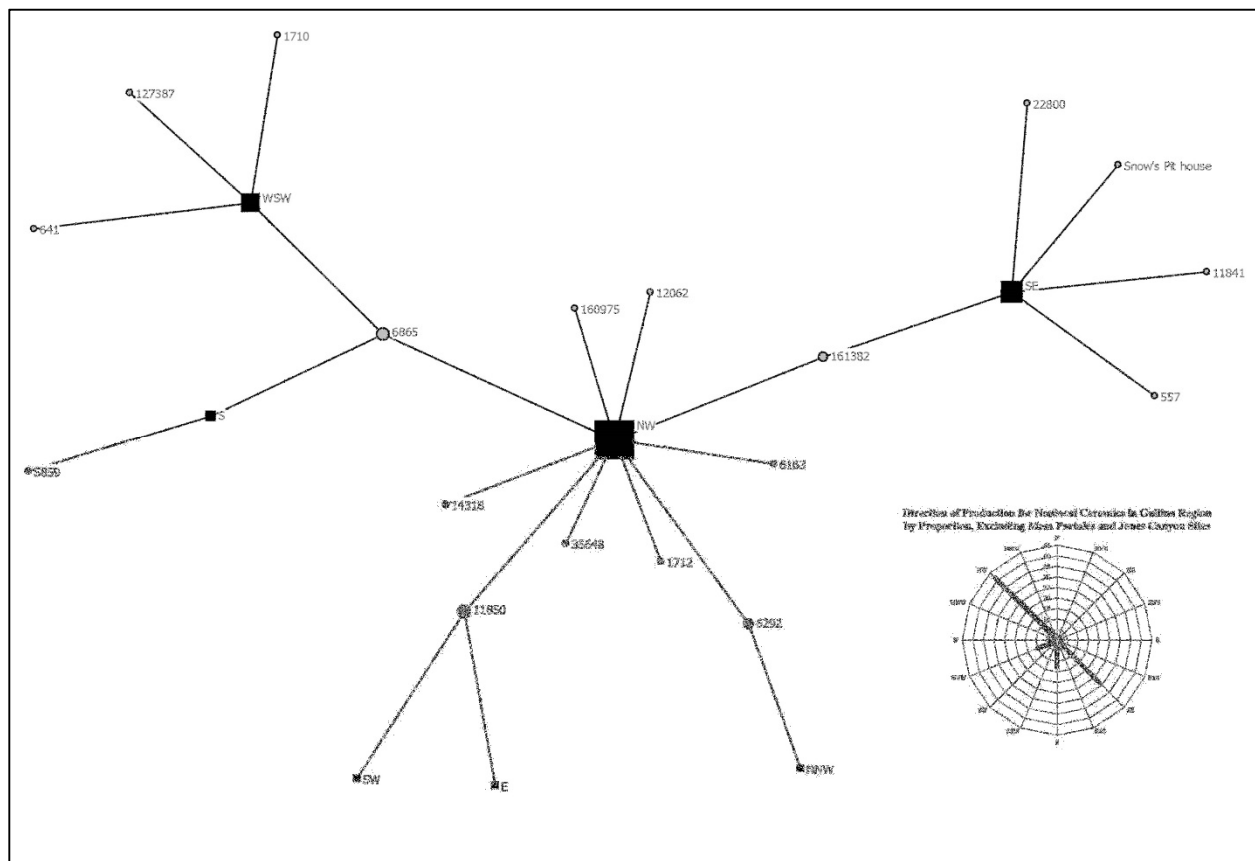


Figure 3: Two-mode social network for the Gallina heartland, which is the entire region excluding the Mesa Portales and Jones Canyon regions. Square nodes are directions of production for non-local ceramics in the Gallina region and circular nodes are individual archaeological sites. Nodes are sized by their degree centrality scores. Rose diagram indicates what percentage of all non-local ceramics present in the Gallina heartland originates in which direction.

Moreover, Figure 3 establishes that while foreign ceramics in the Gallina region are rare there are variable spatial patterns in where they occur. More specifically, Figure 3 comprises three cliques, or subgroups, within the entire network. These cliques (left of 6865, center, and right of 161382) are defined by their connections to external areas. These connections are created through associations with ceramics that are often not contemporaneous with the Gallina (Borck 2012: Table 1) and reveals units of affiliation within the Gallina area to outside regions.

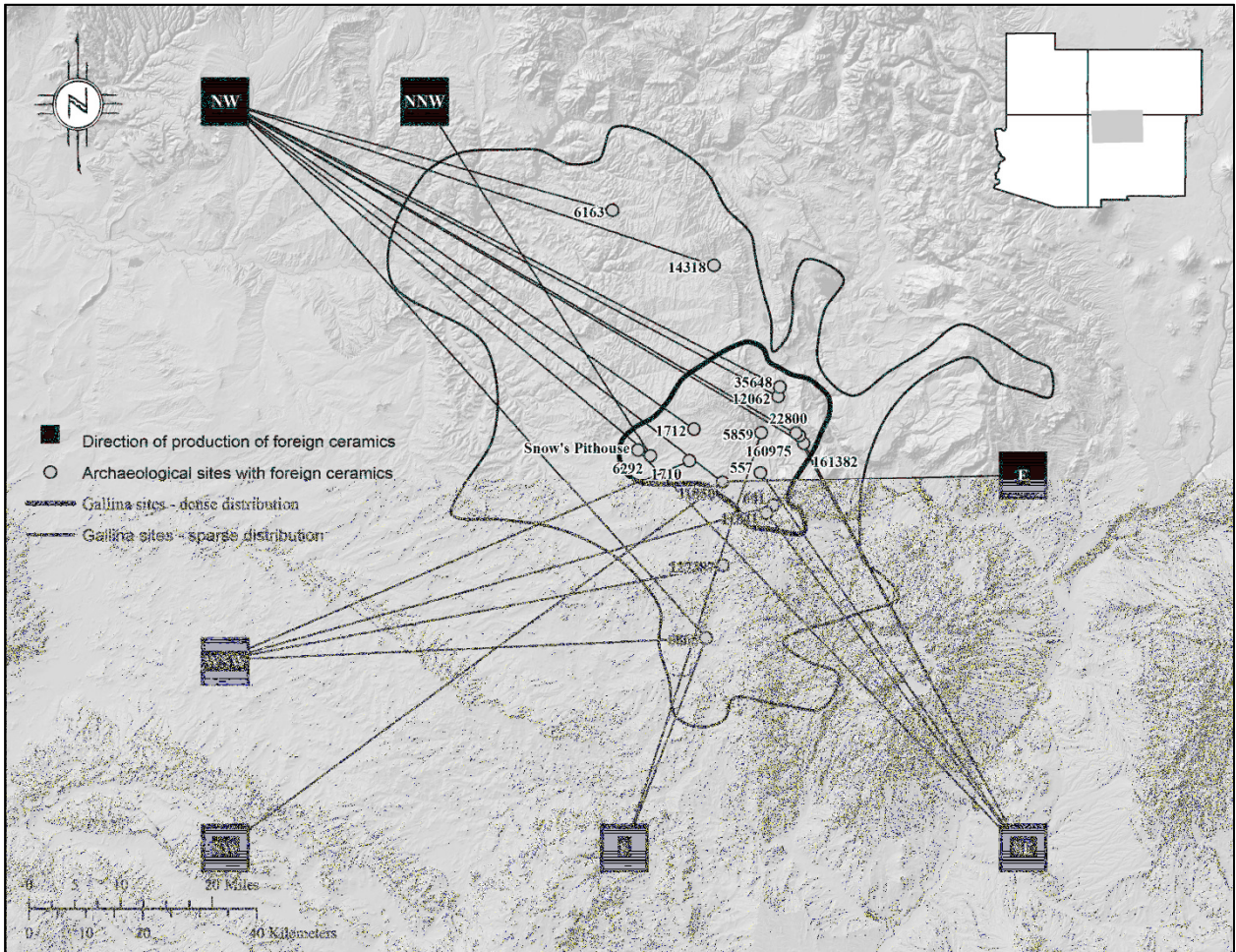


Figure 4: Two-mode social network for the Gallina region heartland, which is the entire region excluding the Mesa Portales and Jones Canyon regions. Square nodes are directions of production for non-local ceramics in the Gallina region and circular nodes are individual archaeological sites. Nodes are sized by their degree centrality scores. Archaeological sites are georeferenced and direction of production nodes are located at the corresponding point to their direction from the Gallina region. This map forms a memory map for Gallina area residents. The inverse of this is arguably a forgetting map that demonstrates that the Gallina were intent on severing connections to their recent past while building stronger connections to their imagined past.

Figure 4 georeferences the Gallina heartland network from Figure 3 to create a map. Spatializing these networks palpably blurs the cliques from the non-georeferenced network map in Figure 3. I have previously argued that these non-local ceramics might be a product of curated items that were transmitted down-the-line (Borck 2012:36-37). While it is possible that a distribution pattern similar to Figure 4 could be a product of down-the-line trade (i.e., Renfrew 1975:41–44), it is improbable based on the temporal discontinuities between the Gallina phase and the (often earlier) foreign ceramics. This is especially true for many of the ceramics from the Gallina heartland originating to the northwest, west-southwest, and south.

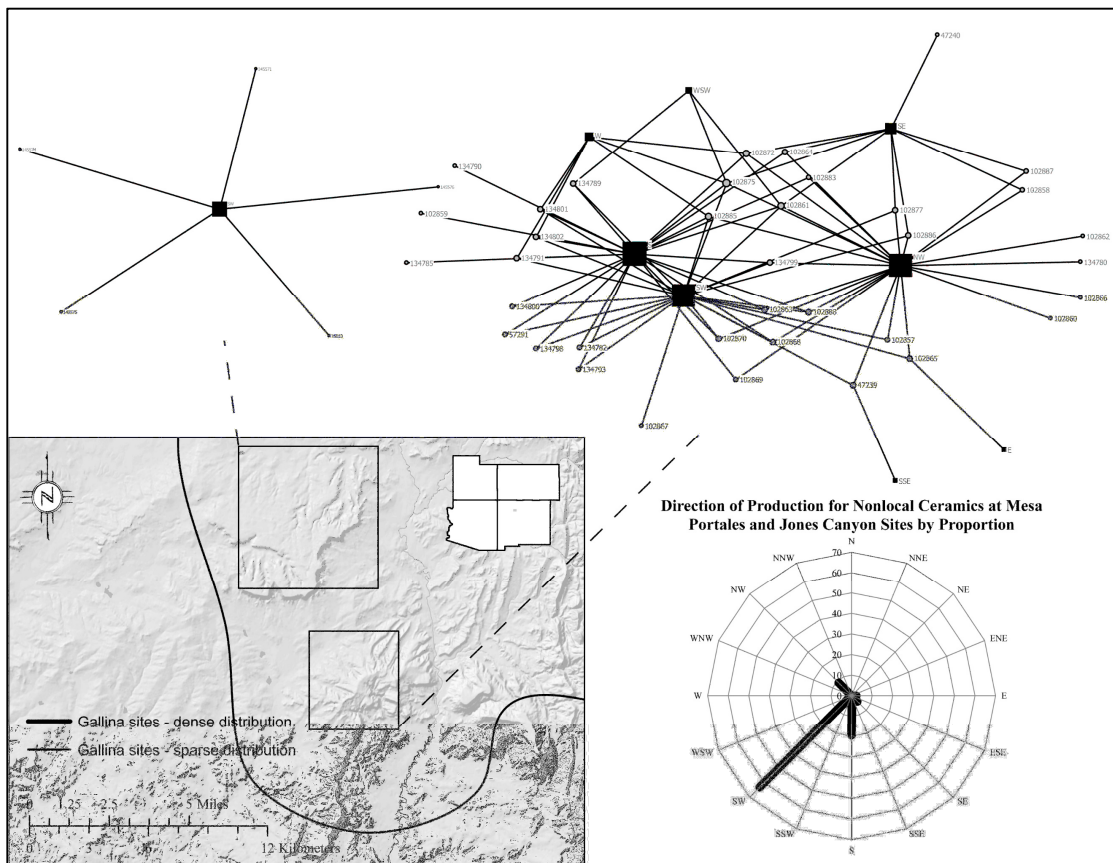


Figure 5: Two-mode social network for archaeological sites in the Mesa Portales and Jones Canon localities. Square nodes are directions of production for non-local ceramics in the Gallina region and circular nodes are individual archaeological sites. Nodes are sized by their degree centrality scores. Rose diagram indicates the direction of production of the combined percentage of all non-local ceramics present in both the Mesa Portales and Jones Canyon sites.

The different network shapes and the varying importance of different areas of production between the Mesa Portales locale, the Jones Canyon locale (Figure 5), and the Gallina heartland (Figures 3 and 4) reinforces that these networks are unlikely to be products of a

down-the-line exchange system. At minimum, this type of exchange cannot account for the shape of all three networks. A down-the-line model should create similarly structured two-mode networks for each of these localities with varying levels of centrality for each of the directions of ceramic production across the networks. The expectation would be that if the ceramics are moving by similar processes through the Gallina highlands, then neighboring localities should be engaged in similar practices (i.e., Mesa Portales, Jones Canyon, and the southern portion of the Gallina heartland should primarily be linked to the south, southwest, and west-southwest ceramic production directions). This does not appear to be the case between the Gallina heartland, Mesa Portales, and Jones Canyon, though. Some other social behavior is patterning the archaeological record, which, as I will discuss shortly, is likely related to a previously unrecognized social movement.

These network analyses expose dramatically different patterns between the Gallina heartland and the Mesa Portales and Jones Canyon localities that allow us to analytically isolate the former. In fact, they demonstrate that very dissimilar ceramic procurement or curation behaviors are actually occurring at all three localities. Significantly, with the “ceramic noise” emanating from Mesa Portales and with Jones Canyon separated from the Gallina heartland, new patterns of differentiation are apparent in the latter (i.e., Figure 2 compared to Figure 3). In most instances in the Gallina heartland, these patterns can be attributed to curated foreign ceramics found in Gallina households.

Table 1: Periods and phases in and near the Gallina area. Dates compiled from Borck 2012, Bremer 2013, Simpson 2008, and Charles et al. 2006.

Pecos Period	Date Range	Phase Dates
Basketmaker II (BMII)	300 B.C. – A.D. 450	Los Pinos (A.D. 200 – 550)
Basketmaker III (BMIII)	A.D. 400 – 700	Sambrito (A.D. 550 – 700)
Pueblo I (PI)	A.D. 700 – 950	Rosa (A.D. 700 – 850) Piedra (A.D. 850 – 950)
Pueblo II (PII)	A.D. 950 – 1150	Arboles (A.D. 950 – 1100) Chimney Rock (A.D. 1050 - 1125)
Pueblo III (PIII)	A.D. 1150 – 1350	Gallina (A.D. 1100 – 1300)

Spatialized Two-Mode Networks as Memory Maps

To make sense of these networks and how they relate to a social movement, it is first vital to understand that the ceramics comprising the networks were coiled in distant lands and painted with designs referencing previous social norms. Literally, embedded within the very matrix of these ceramics is the composition of a foreign place. In this view, the sherds from the Gallina heartland become not simply 2 percent of the ceramic assemblage; they become pieces of places (Bradley 2000, cited in Constan 2011:153). They demonstrate an attachment to a previous place, to diverse histories. By creating connections to other places and spatially locating the network this produces, the sherds in the Gallina heartland produce what amounts to a memory map that links the people who lived in the Gallina region to their past. They also, as I will discuss shortly, reveal an ancient act of social forgetting that helped lay the foundation for a social movement.

As researchers working in the Gallina region have noted, it is unlikely that the foreign ceramics in the area reveal direct trade with foreigners (Borck 2012:37,42; Constan 2011:171). The network analyses in this study, excepting the Jones Canyon locality, support that argument. Likewise, there is compelling evidence for a taboo against exchange (at least of ceramics) with contemporaneous groups based on the conspicuous and acute shortage of contemporary foreign ceramics in the Gallina archaeological record. Yet some people felt compelled to curate these possibly taboo objects. Why then do these foreign ceramics exist in an otherwise local assemblage? Why would people curate these ceramics, particularly since most taboos have some type of censure attached to them (e.g., Sahlins 2013; Valeri 2000)?

Memory as a history-making practice can help answer these questions. Building on Halbwachs' (1992) foundational work on the social context of memory, research on the topic is now truly interdisciplinary and takes place in literature, history, sociology, psychology, and anthropology (Mills and Walker 2008:5). Archaeologists, especially those who work without documentary data, have found memory to be a useful way to understand history-making practices (Hendon 2014:6749), the construction of social life (Giddens 1984), and the production and reproduction of social order (Connerton 1989).

Connerton's (1989) work has been particularly useful for archaeologists, because he ties two different memory-making practices to material culture. The first, inscribed memory or inscription practices, he essentially argues is text. Others have since expanded the definition of inscription practices to include modifications to the landscape and the built environment (e.g., Igoe 2004). Connerton's second memory practice, incorporation, embodies memory in physical activity — such as in ritual ceremonies — and has been an important concept for

archaeologists (Hendon 2014:6748) attempting to understand history- and memory-making practices of groups without text. While Connerton's concepts of incorporating and inscribing practices are useful, they can actually be limiting to archaeologists. They often create a false dichotomy in which groups practicing inscription have history (the act persists after the activity in the form of writing) and those using incorporating practices do not since the act persists only as long as the incorporating practice is performed (*sensu* Hendon 2014:6748).

This false binarization of memory-making practices is contested by Bloch who uses multiple case studies to demonstrate that there is no single way to inscribe memory on the world (Bloch 1998:80–81). While Bloch is focused on demonstrating that different cultures use objects as markers of the past, the implicit point that there are more ways than literature to inscribe memory is hard to miss. For Bloch, and many others, material culture and the landscape act as objects that can have memory inscribed upon them (Bloch 1998; Connerton 1989; Igoe 2004; Kwint 1999; Lowenthal 1985). The philosopher Robert Wilson (2005) emphasizes that memory not only can be inscribed on objects, but that these objects may actually be a necessary part of memory practices. In many ways, this parallels Webb Keane's (2003) argument that material objects are made meaningful when their physical form is bundled with other attributes. While, as Mills and Walker noted (2008:20), Keane did not explicitly historicize the bundling of attributes and object, bundling can act as a way to infuse material objects with historical meanings.

And so we see that objects can become infused with memory. In fact, treating objects as pieces of memory is common within many indigenous traditions in the U.S. Southwest. For example, in the Hopi region, a native advisor for Colwell-Chanthaphonh and Ferguson (2006:153) refers to archaeological artifacts as memory pieces. This seems to be especially true when they are picked up and reintroduced into the behavioral chain by later people. Objects of any size can be containers of social memory (Hendon 2000:46), but ceramic sherds are portable and, importantly for the Gallina case study, easily hidden. As pieces of inscribed memory, these orphaned sherds become not simply a heated mix of water, clay, and aplastic inclusions. They become pieces of history (*sensu* Bradley 2000).

In the Gallina heartland (Figure 3), where the basic pattern is for an individual site to be associated with sherds originating from only one direction, these sherds may represent fragments of other places and other times, fragments of a household's history, a family's social memory inscribed onto a portable artifact, like the license plate from your home state hanging on the wall in your garage. As inscribed memory, these ceramic pieces reveal the previous lives and places of the ancestors of the households in which they were found, and suggest that this history was important enough to people within that household to break a possible taboo.

Since many of these ceramics were made earlier than the time that they were deposited, the structure of the two-mode network for the Gallina heartland (Figure 3) might best be accounted for if we view these ceramic sherds as memory markers, which, combined with their spatial relationship in Figure 4, creates what amounts to a memory map. Viewed in this context, these two-mode networks become much more important than simply demonstrating heterogeneity in the Gallina ceramic assemblage. Instead, when these spatialized networks are viewed as memory maps, these two-mode networks become networks of historical affiliations, maps of directions from which at least some of the people living in the Gallina region originated.

When evaluated as memory maps, the network of the Gallina region that excludes Mesa Portales and Jones Canyon (Figure 3) supports the argument that the Gallina originated in the Four Corners (Bremer 2013; Simpson 2008, 2010), although it increases the distance which at least a few of these households may have traveled. However, the Gallina affiliation network in Figure 3 slightly muddies our concepts of Gallina origins because it includes three groupings. Instead of one or two migration events from the northwest and north during the Rosa-Piedra periods, these groupings instead suggest that at least a few of the founding households in the Gallina region came from other areas. This becomes more evident when the similarity between Gallina tri-notched and Virgin Anasazi basal-notched axes is taken into account (Borck and Medeiros in prep.).

Finally, the southern sites in the Jones Canyon area are a fusion of Cibolan and Gallina attributes. This mixture and the presence of foreign ceramics in the south that appear to be taboo based on their conspicuous near-absence (Fowles 2008) in the Gallina heartland, provide hints of what might be described as the Gallina Ordnung. While it would be difficult to empirically demonstrate an instance of Gallina expulsion, or *Meidung*, the dramatic difference between both the density and content of the Jones Canyon network and the network for the rest of the Gallina region hints at the presence of an Ordnung within the Gallina heartland that is not present within the Jones Canyon locality. Simply put, this type of interaction network, so close to the Gallina heartland, highlights that something more than just geographic isolation was keeping these ceramics from moving into the center of the Gallina territory. Since the archaeological sites within Jones Canyon are a heterogeneous mix of Cibolan and Gallina material culture, it would stand to reason that the Gallina living in this area were no longer following the Ordnung of their peers to the north.

The difference in types and amounts of foreign ceramics between the Gallina heartland and the Jones Canyon and Mesa Portales regions is striking. So striking, in fact, that it underscores the lack of foreign ceramics in the former. This absence is anything but odd though when the ceramics are treated as pieces referencing places of the past, as objects of inscribed memory.

Since social memory usually reinforces social order (Connerton 1989), erasing that social memory can serve to undermine hegemonic social institutions and structures. Thus a social movement in deep history would appear as a dramatic change in how a group interacted with and represented their past, through “more or less subtle resignification of existing views and memory-laden objects, to the complete erasure of the past and its practical referents, followed by the invention of a new tradition” (Mills and Walker 2008:219).

The memory map displayed in Figure 4 may demonstrate an attempt by the Gallina to erase their past and its material referents. The sherds that create this memory map do not exhibit this erasure though; rather it is the contrast between sites with these sherds and those heartland sites in which these sherds are conspicuously absent (*sensu* Fowles 2008) that demonstrate an attempt at erasing history in deep history. We know that forgetting is as much a process of memory work as remembrance (Bloch 1998; Forty and Kuchler, ed. 1999; Mills 2008). It is unsurprising that it happens. It is, however, often significant.

Physical manifestations of memory are permanent, mnemonic devices that are valuable in identity politics. This corporeality is why they are often targeted for destruction when one group is attacking another groups’ sense of self (Arnold 2013:2443). These destructive acts of forgetting have been used to “break off the people’s link with the past” (Sauer 2003:162). This is not always done as an attack on another group, however. For instance, during the French Revolution, revolutionaries used the destruction of imagery and iconography to break off their connection with their recent feudal and hierarchical past (Sauer 2003). Thus destructive acts of forgetting need not be simply about erasure. They can also be used to harness creative forces (Arnold 2013:2446). As Maurice Halbwachs (1992) argues, memory provides groups with a sense of belonging, of history, and of identity. He also describes a strong connection between memory and place in the second half of *On Collective Memory*. Since memory is a social practice (Halbwachs 1992), the physical process of forgetting the past can serve to reveal instances when an entire group of people attempted to renegotiate their past, to cut ties to their historical places, by removing pieces of the past from their lives. This erasure is especially important for groups attempting to forge a new sense of identity. These memory maps (Figure 3 and 4) of the Gallina heartland reveal a pattern consistent with a group of people systematically forgetting their past—a pattern of forgetting that is common during revolutionary social movements. Put simply, if the inhabitants of the Gallina heartland were not engaged in an act of forgetting, then there should be far more foreign ceramics in their archaeological record.

The Shape of a Social Movement

Successful social movements can dramatically change the organization of political power. Political organization in particular can be examined by analyzing the built environment. For instance, determining if building activities were coordinated at a supra household level can help establish whether communities were under a centralized leadership of some form. In the U.S. Southwest, this is often exhibited with the presence of traits such as shared wall azimuths and the alignment of room blocks (e.g., Liebmann 2006:238,260). These traits appear when an organized labor pool was coordinated under some form of centralized leadership at, minimally, the community level (Liebmann 2006:381).

Anthropology has a long history of investigating how the built environment reflects, or embeds, cultural rules and conventions (Doxtater 1984; Giddens 1984; Hillier and Hansen 1984; Lawrence and Low 1990; Rapoport 1976). How public and architectural space structures the social relationships of the people building, living, and sleeping within the architecture emerged from this research (Bourdieu 2007; Hayden 1997; Lefebvre 1991; Rapoport 1982). The relationship between architecture and society is recursive and informs social interactions (Durkheim 2014; Dear and Wolch 2014; Mauss 2013). Researchers have used this recursive relationship with the built environment to study group cosmology, identity, and social structure, all of which are coded into the built environment when a group interacts with space and constructs architecture. Thus, the built environment can “be understood in terms of power or authority – as efforts to assume, extend, resist, or accommodate it” (Wells 1986:9–10). Likewise, Gwendolyn Wright (1991), while studying French colonial architecture, maintained that environmental regulation can demonstrate hierarchical power relations; something Lefebvre described over two decades ago as well (Lefebvre 1991).

Additionally, since control of ritual is a principal route to power and a significant means to sanction unequal power relationships in groups with otherwise egalitarian leanings (Aldenderfer 2010; Bloch 1991; Burns and Laughlin 1979; Curet 1996; Kropotkin 1972; Schachner 2001; Turner 1992), the level of ritual hierarchy, or the centralization of control of ritual knowledge, within a community should be observable through architecture as well. Since ritual organization affects social organization (e.g., Adams 1991; Potter and Perry 2000; Schachner 2001), and social organization affects spatial organization (Giddens 1984; Hillier and Hansen 1984; Rapoport 1982), observing ritual organization can be accomplished by examining community organization.

To observe ritual, and thus political, organization through community organization, I use Clark's (1997) Room Contiguity Index (RCI). The RCI distinguishes spatial practices through an

analysis of shared walls. It ranges from 2 to 4. The lower numbers reflect more contiguous spatial organization and, for the purpose of this analysis, higher degrees of centralization of power and reduced household autonomy. The index rarely falls below 2.4, since contiguous rooms will always have some outside walls.

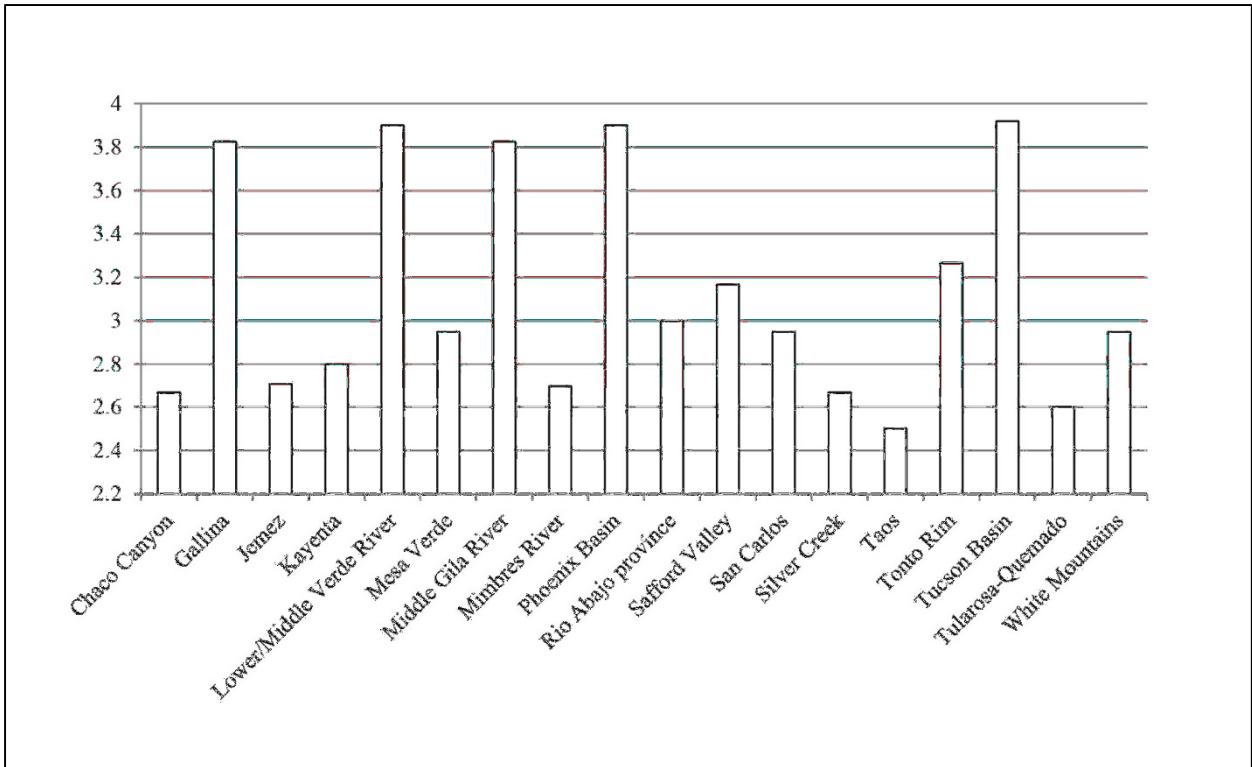


Figure 6: Histogram of average Room Contiguity Indexes (RCI) in the U.S. Southwest across multiple regions.

Figure 6 is an examination of the average RCI for sites in regions across the Southwest during the late A.D. 1100s through the A.D. 1300s. The average Gallina RCI is above 3.8, comparable with contemporaneous groups in the Lower/Middle Verde River, Middle Gila River, Phoenix Basin, and the Tucson Basin. The fact that all of the contemporaneous groups with similar RCIs dwell in residential compound type architecture is indicative of the underlying spatial organizational properties Clark was capturing when he created the RCI to demonstrate how different groups conceive of and use social space (1997:259). More specifically, this concept is capturing whether a group's habitus is expressed through dispersed or cohesive spatial organization. This is also why the RCI for northern Pueblo migrant construction in the southern Southwest is so different from the southern Hohokam compound architecture. This difference is apparent when you examine the many groups in the southern Southwest with RCIs over 3.8. A few, such as Safford Valley, drop into lower RCI values because northern

migrants were constructing Pueblo-like room blocks in the region (Figure 6). In the north, though, the values seldom exceed 3, the value associated with linear arrangements of contiguous rooms.

The Gallina, because of their acephalous community spatial organization, are a notable exception in the northern Southwest. The Gallina departure from Pueblo construction standards is more apparent when the RCI is compared through time in the northern Southwest (Figure 7). Viewed in this way, the RCI traces a path through time toward centralization and aggregation that begins with a dispersed pattern of spatial organization in the Basketmaker II period. When put into this historical perspective, the Gallina settlement form is much more representative of the Basketmaker II and III periods than of any northern spatial organization thereafter. In fact, the remarkable social reorganization during the pithouse-to-pueblo transition is startling when comparing RCIs across the Basketmaker III–Pueblo I divide. Even the massive aggregation at the beginning of the Pueblo IV period fails to produce such a scale of difference. Viewed from an RCI perspective, the pithouse-to-pueblo transition was a dramatic societal rupture in how people thought that social space, and thus community, should be organized. More importantly, the pithouse-to-pueblo transition appears to be a social chasm the Gallina were not willing to bridge.

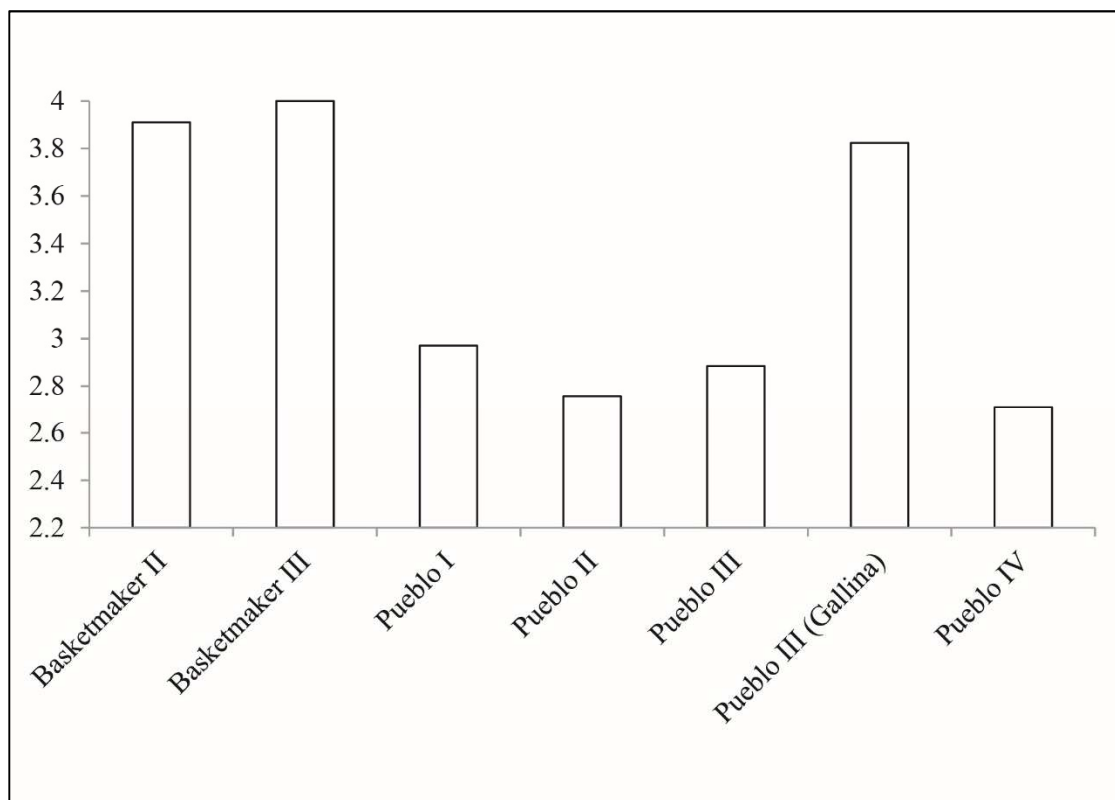


Figure 7: Histogram of average RCIs across temporal periods in the northern U.S. Southwest from approximately 1500 B.C. to A.D. 1500.

While an argument could be made that the Gallina were simply living in a style most logical for dispersed populations to live in, it would miss a number of important factors. These include that Gallina the archaeological record, while dispersed, still has well over 2,000 structural sites. It would also not explain the clear difference in the use of sacred and secular space between the Gallina population and their neighbors. While the environment certainly plays a factor in how societies emerge and change, it is hard to imagine a society that evolves a new religious movement simply because it moves into a less populated region. And yet this is exactly what happened after people moved into the Gallina region.

The Gallina formed and maintained a non-specialized and decentralized ritual system in which each domestic structure was likely used for ritual purposes (Dick 1980:61; Green 1956:193; Pattison 1968:126–127). This opposes the contemporary trend in the northern Southwest that saw an increase in specialized structures as domestic and ritual space was sundered (or in the case of Mesa Verde where some structures are specialized for habitation and others were both ritual and domestic). Figure 7 establishes that Gallina community, ritual, and political structure stretches across that great Basketmaker III to Pueblo I divide. In a very real way, the Gallina used architecture and community layout to restructure their society – much like the communitarian utopian social movements of the late 1800s and the 1960s that sought to rectify what they saw as broken social and political systems in the United States by using architecture to mold the social and political order within their communities (Hayden 1976). For the Gallina, the community restructuring seems to have been a direct reference to the distant past and a critique of the social and ritual practices of their neighbors.

Gallina as a Revitalization Movement?

Considering the above lines of evidence, we can infer the presence of a social movement that built an ideology within which the Gallina thrived for a few centuries. The evidence indicates a clear difference from the increasing hierarchy and aggregation occurring contemporaneously in much of the rest of the northern Southwest (Figure 7). The lack of specialized sacred structures in the Gallina region points to the religious autonomy of their households and their attempt to stitch secular and religious space back together. More importantly, the idea that sacred and secular space should not be separated was adopted by many people.

A Gallina social movement that rejected the schism between the sacred and secular in the northern Southwest is similar to Wallace's vision of a revitalization movement because (1) a

worldview was reformulated and then (2) the message spread. Unlike Wallace's revitalization movements, however, there is no indication that the Gallina movement was organized top down. Quite the opposite is indicated by the archaeological record. Based on the acephalous nature of Gallina society and the lack of centralized leadership as revealed through the highly dispersed, unplanned nature of the community spatial organization, this movement appears to have been decentralized. While we often have difficulty in modern times conceiving of any sort of mass movement or political organization without direct leadership, history is rich with examples (e.g. Angelbeck and Grier 2012; Flexner 2014; Fowles 2010; Froese et al. 2014; Graeber 2004, 2011; Sauer 2003; Scott 2012). The modern world too holds examples from Occupy Wall Street to the Arab Spring to the Zapatistas to the Aymara in Bolivia to the Democratic Confederalists in Rojava.

There are other similarities to Wallace's theory, though. The Gallina used migration and physical separation as an act of resistance to social processes in their earlier homeland (Wallace's point 4) or at the bare minimum to reject their former societal trajectory (and eventually their history). Based on the ceramic evidence, this physical separation may have even been upheld by similar cultural institutions as the Amish Ordnung, which is unsurprising since "social transformation is necessarily... a spatial project" (Springer et al. 2012:1593) — as well as a process of forgetting that facilitated the creation of a new group identity. All of these led to the transformation of the previous society (Wallace's point 5) whose worldview then became routinized (Wallace's point 6). We can infer this routinization through the length of time that the Gallina archaeological pattern existed (A.D. 1100 – 1300), the highly conservative nature of their ceramic production (Koehring 1948), their standardized architectural construction (Simpson 2010), and the likely presence of proscriptions demonstrated by the conspicuous lack of foreign ceramics in the Gallina heartland.

Gallina as an Atavistic Movement

While there are similarities between the Gallina social movement and Wallace's types, there is at least one major difference. Revitalization movements are centralized and hierarchical, but the Gallina were in the midst of a social movement to reject hierarchy. Thus, the Gallina social movement was ordered in diametrically opposed forms of social and political organization to how revitalization movements are organized. Since Gallina society cannot be said to have emerged through a revitalization movement, then how did it come about? The process appears to be a social movement not yet defined in the archaeological literature (see Fowles 2010 for a similar discussion, though), but parallel to a revitalization movement.

For the purpose of this chapter, I am defining the Gallina social movement as an atavistic movement. Atavism is used to indicate the similarity in decentralized political tendencies between the current group and previous groups, tendencies which modern social scientists are starting to realize may actually be more complex than the many modern centralized and hierarchical political organizations (Boehm 2001; Fowles 2010; Clastres 1987). In view of that, I chose atavism to describe this type of movement to avoid a term associated with concepts like primitive, simple, or less complex and to facilitate the idea that culture moves more in a positive dialectic (Ruddick 2008) than in a progressive arc.

Atavistic movements, or atavistic resistance, have similar indicators as revivalistic revitalization movements (Harkin 2004; Wallace 1956, 2004). The one major exception is that revitalization movements are characterized by centralized leadership (Table 2). This is the hallmark distinction between these two forms of resistance — revitalization movements are top-down while atavistic movements are bottom-up. In the Southwest, the Pueblo Revolt revitalization movement and the Gallina atavistic movement exemplify this difference.

Table 2: Attributes of revitalization movements versus atavistic movements.

Attribute	Revitalization	Atavistic
Reformulate worldview	X	X
Spread message	X	X
Centralized organization	X	
Decentralized organization		X
Adapt to resistance	X	X
Cultural transformation	X	X
Routinization	X	X

Atavistic societies are products of cultural resistance, are politically decentralized, and appear during periods of stress. This stress can be produced by culture contact, periods of deprivation, as well as periods of overproduction and affluence. As with revitalization movements, stress occurs during intervals of deprivation as well as times when “horizons of possibility expand” (Martin 2004:67). Groups in the midst of atavistic movements may use purposeful isolation, traditional technologies and rituals, and invented traditions to produce connections with the past, both historical and constructed. Thus, unlike revitalization movements which can use connections with foreign goods or ideas and/or concepts of future salvation, another defining trait of atavistic movements is their reliance on a real or imagined past and their attempt to construct that past in the present. More importantly, and on a broader scale, atavistic social movements can be generators of historical change within

regions, such as indigenous North America, that see tension between hierarchical and egalitarian religious and political organizations.

Conclusion

For this study, I reexamined the people who built lives for themselves in the Gallina region outside of the taxonomic “culture area” perspective, that paradigm of both the culture history and spatial approaches. While this perspective has sustained many critiques, most specifically for unintentionally obscuring details about the past (e.g., Plog and Hantman 1990), it can still be useful. It allows researchers to create manageable analyses from messy data and develop clear insights into the past. And yet it often obscures important variability that can answer intriguing social and cultural questions. To avoid this obfuscation and to discover new patterns and processes, I considered the past from a different perspective, specifically one that gives primacy to Gallina history instead of the history of their archaeologically prominent neighbors.

This centering of Gallina within their own history supports the call made by Herr and Harry in the opening chapter of this volume (the original publication) that regions that neighbor so-called core areas need to be viewed as more than just diluted copies of the “cores”. While the Gallina regions fits the definition for frontier laid out in the first chapter, I refrained from using that terminology and have instead focused on implementing Herr and Harry’s call to disarticulate the different versions of periphery and core terminology. These many terms almost always imply skewed dynamics between two areas with the end result that one region is treated as more historically important.

For this chapter then, to reverse the standard archaeological gaze and view the Gallina as active producers of history and not just recipients, I used geosocial networks and architectural patterning to explore potential patterns in the archaeological record through the lens of social movements. The case study was conducted at the community level. The community data was synthesized in a bottom up, diachronic, and cross-regional enquiry into the use of space, and use of markers of place, within and between Gallina communities. This minimized any oversights that could arise from “assumptions about the default scale at which identity operated in the past” (Bernardini 2005:35). By focusing on the community and regional level, previously unexplored heterogeneity within the Gallina region was highlighted within a network approach while homogeneity between Gallina community layout and Basketmaker period communities was emphasized (see also Simpson 2016).

With these analyses, I prioritized different aspects of the Gallina material culture and situated them within the larger regional milieu to establish that the Gallina were

knowledgeable actors rather than a people unaware of the changes happening around them. Thus, the Gallina are viewed as part of a historical continuum instead of merely within a spatially restricted culture area. From this perspective, they become much more than a culturally impoverished group who were pushed into poor resource areas at the margins of more demographically dense, culturally rich groups. Instead, when the non-local ceramics found in some Gallina households are interpreted as remnants of largely forgotten inscribed memory, they become a people with varied histories who chose to reject the northern Southwest's changing social landscape by systematically removing their place-based connections to that history and then reworking their political and ideological world.

In a recent interview with the Chicago Tribune (Trice 2014), while discussing how modern Native Americans have become culturally invisible in the United States, indigenous rapper Frank Waln stated that "we're a people with a past, not of the past." This is a process that he calls "symbolic annihilation." In many ways, the Gallina invert Waln's sentence. They were a people of the past, but without a past. By purposely removing objects that referenced their place-based past, they removed their recent history to focus more fully on the period of the distant past (the Basketmaker II period) that was their atavistic ideal. They simultaneously removed themselves from history while wrapping themselves in their own version of the past.

Most archaeological data suggests that the Gallina people likely descended from the earlier Rosa, Piedra, and Arboles phase groups (Bremer 2013; Simpson 2010; 2016; Table 1 this chapter), but this case study also suggests historical connections to more spatially and temporally diverse areas and people. In essence, the Gallina atavistic movement may have, to at least a small extent, started as a multi-ethnic social movement. However, this cultural heterogeneity is buried under the Gallina archaeological record's overwhelming architectural and material cultural standardization. That standardization supports the idea that strong social regulations structured how the Gallina made their ceramics (*sensu* Koehring 1948) and interacted with their environment, their neighbors, and each other. By taking a diachronic and network perspective, the Gallina become a people who chose their way in their world. Specifically, they decided to step out of a cultural and ideological trajectory diametrically opposed to their ideas on how life should be organized. These choices to reject contemporaneous ideologies may not be particularly rare either. Peeples and Mills, using different data, note possible examples of intentional isolation between major population clusters in the Zuni, Hopi, and Chacoan regions.

Once socially and historically situated, the Gallina highlands look more like a place of refuge for people who were rebelling against political, and religious changes in the northern Southwest than an area populated by simple folk unable to keep pace with their rapidly

changing neighbors. The Gallina region suddenly becomes a much more complicated place. A diverse collection of people dedicated to creating a new community at the edges of their previous world, one with clear material connections to antecedent regional groups (e.g., Rosa and Piedra; see Simpson 2016) but with new architectural and artifactual forms (i.e., tri-notched axes and pointed bottom vessels). However, they are not a hybrid group like the colonial resisters Bhabha (1994) was describing when he redefined hybridity. Instead, as a product of their atavistic movement, they become hybrids through time. By appropriating the past for their own intentions, they become rebels in their present, temporal colonists.

What becomes important for understanding the Gallina then is not simply how they interacted with their neighbors, but how they interacted with their past. At a minimum, by emphasizing the most temporally and spatially stable parts of the Gallina archaeological record (e.g., community layout and decentralized control of ritual space) and how those parts connect to groups in the past, we are able to appreciate what may have been most important to the Gallina. This of course diverges from the typical approach of examining cultural areas and the past by looking at what is most different, but it enables us to observe the Gallina on their own terms as reflected through their material culture.

Notes

I. UCINET was used to create these networks as well as to calculate the nodal degree centrality.

II. Only foreign ceramics were used for this study. Sites without provenience were removed. Griffin's site was removed from this analysis. Its ceramics were determined to be duplicates of III. Hibben's "foreign" ceramics, which have been shown to be local. LA 557 from Mera (1935) is georeferenced using site 657, the probable site Mera was writing about. The actual site LA 557 is in the Jornada region.

IV. This means that, for directions of production (events), the larger the node, the greater the number of archaeological sites that have relationships with it, or the greater the size of the event. You can think of this as which party has more people.

V. These maps of historical affiliation should not be confused with the cultural affiliation language prominent within NAGPRA legislation.

VI. This process is also visible in Pueblo societies (Adams 1991; Brandt 1994; Levy 1992; Ortiz 1969; Potter 1997; Potter and Perry 2000; Saitta 1997; Schachner 2001).

VII. The Gallina region does include at least one type of specialized structure, which is the tower (Hibben 1948). They do not seem to be specialized ritual structures however and more often than not have empty floors or have been repurposed as storage structures.

VIII. There are approximately 2200 structural sites assigned to the Gallina phase in the New Mexico Cultural Resource Information System.

IX. Compare this against the planned spatial organization of pueblos, which exhibited evidence of strong centralized leadership, immediately following the Pueblo Revolt revitalization movement (Liebmann et al. 2005).

X. Interestingly, Wallace actually argues that the top down organization is supposed to become politically institutionalized. Since this did not occur with the Amish, and instead an egalitarian and decentralized political organization became the norm, the Amish might be more correctly argued to be an atavistic movement instead of a revitalization movement (at least if you exclude the disparity in power between genders and ages). At minimum, it demonstrates that to be successful, social movements should be fluid.

References

Adams, E. C. (1991) *The Origin and Development of the Pueblo Katsina Cult*. University of Arizona Press, Tucson.

Aldenderfer, M. S. (2010) *Gimme That Old Time Religion: Rethinking the Role of Religion in the Emergence of Social Inequality*. In *Pathways to Power: New Perspectives on the Emergence of Social Inequality*, edited by T. Douglas Price and Gary M. Feinman, pp. 77–94. Springer, New York.

Angelbeck, W. P. and C. Grier (2012) *Anarchism and the Archaeology of Anarchic Societies: Resistance to Centralization in the Coast Salish Region of the Pacific Northwest Coast*. *Current Anthropology* 53(5):547–587.

Arnold, B. (2014) *Erasure of the Past*. In *Encyclopedia of Global Archaeology*, edited by Claire Smith, pp. 2441–2448. Springer, New York.

Bernardini, W. (2005) *Reconsidering Spatial and Temporal Aspects of Prehistoric Cultural Identity: A Case Study from the American Southwest*. *American Antiquity* 70(1):31–54.

Bhabha, H. K. (1994) *The Location of Culture*. Routledge, London.

Bloch, M. (1991) *Prey into Hunter*. Cambridge University Press, Washington, D.C.

- (1998) *How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy*. Westview Press, Boulder.

Boehm, C. (2001) *Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behavior*. Harvard University Press, Cambridge.

Borck, L. (2012) *Patterns of Resistance: Violence, Migration, and Trade in the Gallina Heartland*. Unpublished Master's Thesis, University of Arizona, Tucson.

- (in prep.) *Examining Migrations from the Middle: Thirteenth Century Mesa Verde Migrations and Spatial Patterns of Violence in the Gallina Highlands*.

Borck, L. and M. Medeiros (in prep.) *Exploring an Unrecognized Connection: Basal notched axes of the Gallina and Virgin Anasazi regions*.

Borck, L., Mills, B. J., Peeples, M. A., and J. J. Clark (2015) *Are Social Networks Survival Networks? An Example from the Late Prehispanic U.S. Southwest*. *Journal of Archaeological Method and Theory* 22(1):33–57.

Bourdieu, P. (2007) *Outline of A Theory of Practice*. Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom.

Bradley, B. A. (1996) *Pitchers to Mugs: Chacoan Revival at Sand Canyon Pueblo*. Kiva 61(3):241–255.

Bradley, R. (2000) *An Archaeology of Natural Places*. Routledge, London.

Brandt, E. A. (1994) *Egalitarianism, Hierarchy, and Centralization in the Pueblos*. In *The Ancient Southwestern Community*, edited by W. H. Wills and R. D. Leonard, pp. 9–23. University of New Mexico Press, Albuquerque.

Bremer, J. M. (2013) *The Big Picture: Eleventh to Thirteenth Century Gallina Phase Archaeology in Northern New Mexico along the Continental Divide*. In *From Mountain Top to Valley Bottom: Understanding Past Land Use in the Northern Rio Grande Valley, New Mexico*, edited by Bradley J. Vierra, pp. 113–130. University of Utah Press, Salt Lake City.

Burns, T. and Ch. D. Laughlin Jr. (1979) *Ritual and Social Power*. In *The Spectrum of Ritual: A Biogenetic Structural Analysis*, pp. 249–279. Columbia University Press, New York.

Campbell, B. C. (2009) *A Gentle Work Horse Would Come in Right Handy: Animals in Ozark Agroecology*. *Anthrozoos: A Multidisciplinary Journal of the Interactions of People & Animals* 22(3):239–253.

Charles, M. C., Sesler, L. M. and T. D. Hovezak (2006) *Understanding Eastern Basketmaker II Chronology and Migrations*. Kiva 72(2):217–238.

Clark, J. (1997) *Migration and Integration: The Salado in the Tonto Basin*. University of Arizona, Tucson.

Clastres, P. (1987) *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*. MIT Press, Cambridge.

Colwell-Chanthaphonh, C. and T. J. Ferguson (2006) *Memory Pieces and Footprints: Multivocality and the Meanings of Ancient Times and Ancestral Places among the Zuni and Hopi*. *American Anthropologist* 108(1):148–162.

Connerton, P. (1989) *How Societies Remember*. Cambridge University Press, New York.

Constan, C. (2011) *Ceramic Resource Selection and Social Violence in the Gallina Area of the American Southwest*. Unpublished Ph.D. Dissertation, University of New Mexico, Albuquerque.

Cope, E. (1875) The Wheeler Geological Survey of New Mexico for 1874. *The American Naturalist* 9(1):49–52.

Cordell, L. S. (1979) *Prehistory: Eastern Anasazi*. In Handbook of North American Indians Vol. 9, pp. 131 – 151. Smithsonian Institute, Washington.

Curet, L. A. (1996) *Ideology, Chiefly Power, and Material Culture: An Example from the Greater Antilles*. Latin American Antiquity 7(2):114–132.

Dear, M. J. and J. R. Wolch (2014) *Landscapes of Despair: From Deinstitutionalization to Homelessness*. Princeton University Press, Princeton.

Dick, H. W. (1980) *Cohesive and Dispersive Configurations in Settlement Patterns of the Northern Anasazi: A Hypothesis*. In Collected Papers in Honor of Helen Greene Blumenschein, edited by Albert H. Schroeder, pp. 57–82. Papers of the Archaeological Society of New Mexico Vol. 5. Archaeological Society Press, Albuquerque.

Dick, H. W., Murray, M. E., and H. Davidson (1978) *Preliminary Report on the 1976-77 Excavations on Huerfano Mesa and the Hacha Ridge, Cuba Ranger District, Llaves Region, Santa Fe National Forest, New Mexico*. On file at the Santa Fe National Forest Supervisor's Office, Santa Fe.

Doxtater, D. (1984) *Spatial Opposition in Non-Discursive Expression: Architecture as Ritual Process*. Canadian Journal of Anthropology 4(1):1–17.

Durkheim, E. (2014) *The Division of Labor in Society*. Simon and Schuster, New York.

Ellis, F. H. (1988) *From Drought to Drought: Gallina Culture Patterns - Canjilon Mountain Hunting and Gathering Sites*. Vol. 1. Sunstone Press, Santa Fe.

Flexner, J. L. (2014) *The Historical Archaeology of States and Non-States: Anarchist Perspectives from Hawai'i and Vanuatu*. Journal of Pacific Archaeology 5(2):81–97.

Forty, A. and S. Küchler Eds. (2001) *The Art of Forgetting*. Bloomsbury Academic, London.

Fowles, S. (2008) *Steps Toward an Archaeology of Taboo*. In Religion, Archaeology, and the Material World, edited by Lars Fogelin. Center for Archaeological Investigations, Carbondale.

- **(2010)** *A People's History of the American Southwest*. In Ancient Complexities: New Perspectives in Pre-Columbian North America, edited by Susan Alt. University of Utah Press, Provo.

Froese, T., Gershenson, C. and L. R. Manzanilla (2014) *Can Government Be Self-Organized? A Mathematical Model of the Collective Social Organization of Ancient Teotihuacan, Central Mexico*. PLOS ONE 9(10):e109966.

- Giddens, A. (1984)** *The Constitution of Society: Outline of a Theory of Structuration*. University of California Press, Berkeley.
- Graeber, D. (2004)** *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Prickly Paradigm Press, Chicago.
- **(2011)** *Revolutions in Reverse: Essays on Politics, Violence, Art and Imagination*. Autonomedia, Brooklyn.
- Green, R. C. (1956)** *A Pit House of the Gallina phase*. *American Antiquity* XXII(2):188—193.
- **(1962)** *The Hormigas Site of the Largo-Gallina Phase*. *El Palacio* 69(3):142-157.
- Halbwachs, M. (1992)** *On Collective Memory*. Harper & Row, New York.
- Hall, E. T. (1944)** *Early Stockaded Settlements in the Gobernador, New Mexico: A Marginal Anasazi Development from Basket Maker Times to Pueblo I Times*. *Columbia Studies in Archaeology and Ethnology*. Columbia University Press, Columbia.
- Harkin, M. E. (2004)** *Introduction: Revitalization as History and Theory*. In *Reassessing Revitalization Movements Perspectives from North America and the Pacific Islands*, edited by Michael E. Harkin, pp. vii–xi. University of Nebraska Press, Lincoln.
- Hayden, D. (1979)** *Seven American Utopias*. MIT Press, Cambridge.
- **(1997)** *The Power of Place: Urban Landscapes as Public History*. MIT Press, Cambridge.
- Hendon, J. A. (2000)** *Having and Holding: Storage, Memory, Knowledge, and Social Relations*. *American Anthropologist* 102(1):42–53.
- **(2014)** *Social Memory in Archaeological Theory*. In *Encyclopedia of Global Archaeology*, edited by Claire Smith, pp. 6747–6753. Springer Reference, New York.
- Hibben, F. C. (1938)** *The Gallina Phase*. *American Antiquity* 4(2):131 – 136.
- **(1939)** *The Gallina Culture of North Central New Mexico*. Unpublished Ph.D. Dissertation, Harvard University, Cambridge.
- Hillier, B. and J. H. (1984)** *The Social Logic of Space*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hostetler, J. A. (1993)** *Amish Society*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Igoe, J. (2004)** *Conservation and Globalization: A Study of National Parks and Indigenous Communities from East Africa to South Dakota*. Wadsworth Publishing Company, Belmont.
- Keane, W. (2003)** *Semiotics and the Social Analysis of Material Things*. *Language & Communication* 23(3):409–425.

Koehring, V. (1948) *An Analysis of Gallina Painted Pottery Design*. Unpublished Manuscript on file, University of New Mexico, Albuquerque.

Kraybill, D. B. (2001) *The Riddle of Amish Culture*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Kropotkin, P. A. (1972) *Mutual Aid, a Factor of Evolution*. New York University Press, New York.

Kwint, M. (1999) *Introduction: The Physical Past*. In *Material Memories: Design and Evocation*, edited by Marius Kwint, Christopher Breward, and Jeremy Aynsley, pp. 1–16. Berg, Oxford.

Lawrence, D. L. and S. M. Low (1990) *The Built Environment and Spatial Form*. *Annual Review of Anthropology* 19:453–505.

Lefebvre, H. (1991) *The Production of Space*. Blackwell, Oxford.

Lepowsky, M. (2004) *Indian Revolts and Cargo Cults: Ritual Violence and Revitalization in California and New Guinea*. In *Reassessing Revitalization Movements Perspectives from North America and the Pacific Islands*, edited by Michael E. Harkin, pp. 1–60. University of Nebraska Press, Lincoln.

Levy, J. E. (1992) *Orayvi Revisited: Social Stratification in an Egalitarian Society*. School of American Research Press, Santa Fe.

Liebmann, M. J. (2006) *“Burn the Churches, Break Up the Bells”: The Archaeology of the Pueblo Revolt Revitalization Movement in New Mexico, A.D. 1680-1696*. Unpublished PhD Dissertation, University of Pennsylvania.

- **(2012)** *Revolt: An Archaeological History of Pueblo Resistance and Revitalization in 17th Century New Mexico*. University of Arizona Press, Tucson.

Liebmann, M. J., Ferguson, T. J. and R. W. Preucel (2005) *Pueblo settlement, architecture, and social change in the Pueblo revolt era, AD 1680 to 1696*. *Journal of Field Archaeology* 30(1):45–60.

Linton, R. (1943) *Nativistic Movements*. *American Anthropologist* 45(2):230–240.

Lowenthal, D. (1985) *The Past is a Foreign Country*. Cambridge University Press, Cambridge.

Mackey, J. (1977) *A Multivariate, Osteological Approach to Towa Culture History*. *American Journal of Physical Anthropology* 46:477–482.

Mackey, J. C. and S. J. Holbrook (1978) *Environmental Reconstruction and the Abandonment of the Largo-Gallina Area, New Mexico*. *Journal of Field Archaeology* 5(1):29–49.

Martin, J. W. (2004) *Visions of Revitalization in the Eastern Woodlands: Can a Middle-Aged Theory Stretch to Embrace the First Cherokee Converts?* In *Reassessing Revitalization Movements Perspectives from North America and the Pacific Islands*, edited by Michael E. Harkin, pp. 61–87. University of Nebraska Press, Lincoln.

Mauss, M. (2013) *Seasonal Variations of the Eskimo: A Study in Social Morphology*. Routledge, London.

Mera, H. P. (1935) *Ceramic Clues to the Prehistory of North Central New Mexico*. Technical Series. Laboratory of Anthropology, Santa Fe.

- **(1938)** *Some Aspects of the Largo Phase*. *American Antiquity* 3(3):236–243.

Mills, B. J. (2008) *Remembering While Forgetting: Depositional Practice and Social Memory at Chaco*. In *Memory Work: Archaeologies of Material Practice*, edited by Barbara J. Mills and William H. Walker, pp. 81–108. School for Advanced Research Press, Santa Fe.

Mills, B. J. and W. H. Walker (2008) *Introduction: Memory, Materiality, and Depositional Practice*. In *Memory Work: Archaeologies of Material Practice*, edited by Barbara J. Mills and William H. Walker, pp. 3–23. School for Advanced Research Press, Santa Fe.

Mills, B. J., Peeples, M. A., Randall Haas Jr., W., Borck, L., Clark, J. J. and J. M. Roberts Jr. (2015) *Multiscalar Perspectives on Social Networks in the Late Prehispanic Southwest*. *American Antiquity* 80(1):3–24.

Mooney, J. (1896) *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*. Fourteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology Part 2. Washington Government Printing Office, Washington D.C.

Ortiz, A. (1969) *The Tewa World: Space, Time, Being, and Becoming in a Pueblo Society*. University of Chicago Press, Chicago.

Pattison, N. B. (1968) *Nogales Cliff House: A Largo Gallina Site*. Unpublished Master's Thesis, University of New Mexico, Albuquerque.

Plog, S. and J. L. Hantman (1990) *Chronology Construction and the Study of Prehistoric Culture Change*. *Journal of Field Archaeology* 17(4):439–456.

Potter, J. M. (1997) *Communal Ritual, Feasting, and Social Differentiation in Late Prehistoric Zuni Communities*. Unpublished PhD Dissertation, Arizona State University, Tempe.

Potter, J. M. and E. M. Perry (2000) *Ritual as a Power Resource in the American Southwest*. In *Alternative Leadership Strategies in the Prehispanic Southwest*, pp. 60–78. University of Arizona Press, Tucson.

Rapoport, A. (1976) *Socio-Cultural Aspects of Man-Environment Studies*. In *The Mutual Interaction of People and Their Built Environment*, edited by Amos Rapoport, pp. 7–35. De Gruyter Mouton, Berlin.

- **(1982)** *The Meaning of the Built Environment: A Nonverbal Communication Approach*. SAGE, Beverly Hills.

Redekop, C. W. (1989) *Mennonite Society*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Renfrew, C. (1975) *Trade as Action at a Distance: Questions of Integration and Communication*. In *Ancient Civilization and Trade*, edited by C.C. Lamberg-Karlovsky and Jeremy A. Sabloff. University of New Mexico Press, Albuquerque.

Ruddick, S. (2008) *Towards a Dialectics of the Positive*. *Environment and Planning A* 40(11):2588–2602.

Russell, W. G., Nez, N. and D. Martinez (2011) *Indigenous History, Religious Theory, and the Archaeological Record: A Holistic Approach to the Terminal Hohokam Classic Period*. *Journal of Religion, Conflict, and Peace* 4(2).

Sahlins, M. (2013) *Islands of History*. University of Chicago Press, Chicago.

Saitta, D. J. (1997) *Power, Labor, and the Dynamics of Change in Chacoan Political Economy*. *American Antiquity* 62(1):7–26.

Sassaman, K. E. (2001) *Hunter-Gatherers and Traditions of Resistance*. In *The Archaeology of Traditions: Agency and History Before and After Columbus*, edited by T. R. Pauketat, pp. 218–236. University Press of Florida, Gainesville.

Sauer, E. (2003) *The Archaeology of Religious Hatred in the Roman and Early Medieval World*. Tempus, Stroud.

Schachner, G. (2001) *Ritual Control and Transformation in Middle-Range Societies: An Example from the American Southwest*. *Journal of Anthropological Archaeology* 20(2):168–194.

Scott, J. C. (2012) *Two Cheers for Anarchism: Six Easy Pieces on Autonomy, Dignity, and Meaningful Work and Play*. Princeton University Press, Princeton.

Shields, R. (1991) *Places on the Margin: Alternative Geographies of Modernity*. Routledge, London.

Simpson, E. (2008) *Architectural Patterning in Residential Structures in the Gallina Area*. Unpublished Master's Thesis, Prescott College, Prescott.

- **(2010)** *Thirteen Centuries in the Making: An Analysis of Structure Data in the Upper San Juan and Gallina Highlands*. Presented at the 75th Annual Society for American Archaeology Conference.

Sleeter, R. S. (1987) *Cultural Interaction of the Prehistoric Gallina: A Study of Settlement Patterns in North-Central New Mexico*. Unpublished Master's Thesis, New Mexico State University, Las Cruces.

Snow, B. E. (1978) *Owl Point: A Largo-Gallina Site in Billy Rice Canyon, New Mexico*. Unpublished Master's Thesis, University of Toronto, Toronto.

Springer, S., Ince, A., Pickerill, J., Brown, G. and A. J. Barker (2012) *Reanimating Anarchist Geographies: A New Burst of Colour*. *Antipode* 44(5):1591–1604.

Stuart, D. E. and R. P. Gauthier (1981) *Prehistoric New Mexico: Background for Survey*. Historic Preservation Bureau, Santa Fe.

Trice, D. T. (2014) *Native American Rapper Looks to Break Stereotypes*. Chicago Tribune, http://articles.chicagotribune.com/2014-04-22/news/ct-native-american-hiphop-trice-met-0421-20140422_1_native-americans-rapper-eminem-country-music, accessed August 12, 2015.

Turner, Ch. G., Turner, J. A. and R. C. Green (1993) *Taphonomic Analysis of Anasazi Skeletal Remains from Largo-Gallina Sites in Northwestern New Mexico*. *Journal of Anthropological Research* 49(2):83–110.

Turner, J. W. (1992) *Ritual, Habitus, and Hierarchy in Fiji*. *Ethnology* 31(4):291–302.

Valeri, V. (2000) *The Forest of Taboo: Morality, Hunting, And Identity*. University of Wisconsin Press, Madison.

Wallace, A. F.C. (1956) *Revitalization Movements*. *American Anthropologist* 58(2):264–281.

- **(2004)** *Foreword*. In *Reassessing revitalization movements perspectives from North America and the Pacific Islands*, edited by Michael E. Harkin, pp. vii–xi. University of Nebraska Press, Lincoln.

Wallace, H. y D. (2014) *Ritual Transformation and Cultural Revitalization: Explaining Hohokam in Pre-A.D. 1000 Southeastern Arizona*. In *Between Mimbres and Hohokam: Exploring the Archaeology and History of Southeastern Arizona and Southwestern New Mexico*, edited by Henry D. Wallace, pp. 433–499. *Anthropological Papers No. 52*. Archaeology Southwest, Tucson.

Wells, C. (1986) *Old Claims and New Demands: Vernacular Architecture Studies Today*. In Perspectives in Vernacular Architecture II, edited by Camille Wells, pp. 1–10. University of Missouri Press, Columbia.

Wilson, R. A. (2005) *Collective Memory, Group Minds, and the Extended Mind Thesis*. Cognitive Processing 6(4):227–236.

Wright, G. (1991) *The Politics of Design in French Colonial Urbanism*. University of Chicago Press, Chicago.

REBELDES SOFISTICADOS: MAPAS Y ESTRUCTURAS DE ASENTAMIENTOS COMO EVIDENCIA DE MOVIMIENTOS SOCIALES EN LA REGIÓN GALLINA DEL SUDOESTE DE ESTADOS UNIDOS

Lewis Borck - @LewisBorck

Cada fuerza desarrolla una forma.

Proverbio Shaker

Introducción

La Rebelión Pueblo es caracterizada como uno de los más exitosos actos de Resistencia indígena. Sin embargo, tanto como en los registros históricos de los poderes coloniales europeos en el Suroeste de Estados Unidos se ha sesgado el entendimiento arqueológico de situaciones de contacto al subestimar la interacción entre grupos indígenas, así también la Rebelión Pueblo ensombreció a esos movimientos culturales que el registro cultural minimizó. Las situaciones de contacto cultural fueron comunes en el Suroeste antes del arribo de los españoles, y los actos de resistencia y movimientos culturales fueron también muy frecuentes. Aquí, utilizando la región Gallina del norte de New Mexico (Figura 1) como ejemplo, voy a analizar ciertas evidencias respecto a uno de estos movimientos sociales pasados por alto.

La región Gallina ha confundido tanto como engañado a investigadores por más de un siglo. Comenzando con el Estudio Wheeler de 1874 (Cope, 1875), los investigadores describieron a Gallina (1100-1300 AD) como ortodoxos, tradicionales, arcaicos, anacrónicos, atrasados (Stuart y Gauthier, 1981:93), culturalmente aislados, conservadores (Cordell, 1979; Dick et al., 1978; Green, 1956; Hibben, 1938, 1939; Mackey y Holbrook, 1978; Mera, 1938), marginales (Hall, 1944), caóticos y socialmente patológicos (Turner et al., 1993:106-107), o simplemente ignorantes de los cambios que estaban sucediendo en las sociedades que los rodeaban (Green, 1962:154). De hecho, la literatura arqueológica trata a los Gallina de forma similar a lo que el antropólogo Brian Campbel (2009) ha llamado “frontera semi-detenida”; lugares donde sus habitantes son incapaces de seguir el ritmo a los cambios culturales de sus vecinos. Más importante es, sin embargo, que estos adjetivos sugieren una incapacidad de avanzar o cambiar. Sus peyorativas implican que los habitantes de la región Gallina fueron

víctimas del tiempo y no agentes de su destino. Investigaciones recientes, sin embargo, han comenzado a rever estas miradas y a posicionar a los Gallina como actores culturalmente conscientes (Borck, 2016; Bremer, 2013; Constan, 2011; Simpson, 2008, 2010) quienes utilizaron el aislamiento espacial para lograr cambios culturales a través de la resistencia y el rechazo (Borck, 2012).

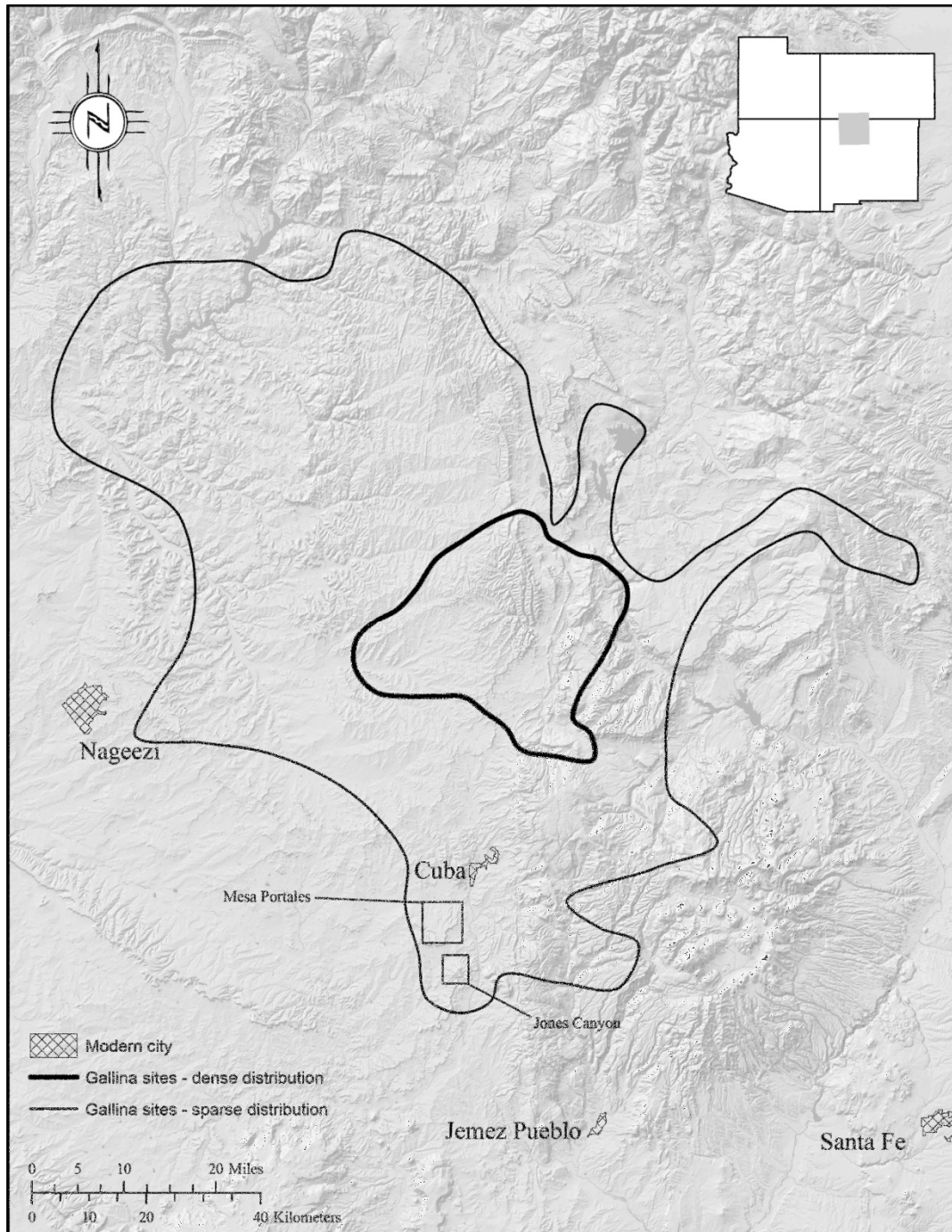


Figura 1: Ubicación de la región Gallina según la distribución de los sitios de la fase Gallina.

En estas páginas, uso un análisis de red geosocial para demostrar que la sociedad Gallina emergió a través de un movimiento social. El análisis de redes mostrará que los Gallina se constituyeron como personas con variadas historias y conexiones a diferentes lugares en su pasado. Argumentaré que esos espacios fueron intencionalmente olvidados en orden de fortalecer la unidad grupal. Revisar la historia a través de actos de olvido (Forty y Kuchler, ed., 1999; Mills, 2008) es una estrategia empleada a menudo durante movimientos sociales dirigidos a establecer un grupo en oposición a otro, especialmente en áreas donde la historia está inserta en el espacio (Shields, 1991:62-63), tales como en el Sudoeste de Estados Unidos. La naturaleza del movimiento social Gallina será entonces examinada usando las redes de cerámica como evidencias de olvido, en conjunción con una forma de análisis sintáctico espacial que permite una comparación y cruce cultural diacrónico de la organización política Gallina. Finalmente, definiendo y empleando el concepto de movimiento social atávico, describiré a los Gallina ya no como torpes, provincianos atrasados, sino como reformistas culturales perceptivos intentando crear una nueva sociedad.

Movimientos de Revitalización

Para comprender que son los movimientos atávicos, primero necesitamos entender que no son. Para hacer esto revisaré el concepto de movimiento de revitalización, el cual es un movimiento social similar, pero con importantes diferencias, respecto a lo ocurrido en la región Gallina. En un esfuerzo por entender los cambios culturales internos versus los cambios externos a través de procesos tales como la difusión, Anthony Wallace (1956:265) desarrolló la teoría del movimiento de revitalización para describir “esfuerzo[s] deliberados, conscientemente organizados por miembros de una sociedad para construir una cultura más satisfactoria”. Comenzando con Bradley (1996), los arqueólogos del Suroeste han utilizado la teoría del movimiento de revitalización de forma esporádica. Sin embargo, su uso ha tenido un resurgimiento reciente en la lucha de los arqueólogos por entender complejos períodos de contacto y bruscos momentos de cambio cultural (Liebmann, 2012; Russell et al., 2011; Wallace, 2014). El trabajo de Liebmann enlaza con los signos arqueológicos de un movimiento de revitalización durante la Revuelta Pueblo, ayudando a facilitar este reciente interés.

La teoría del movimiento de revitalización en sí misma ha sido frecuentemente reevaluada (ver Harkin, 2004), pero no ha tenido muchas críticas significativas. Cuando ha sido así, el foco estuvo puesto en el acercamiento positivista, funcionalista y biologicista de Wallace, un enfoque del que el mismo Wallace (2004) se ha alejado. Otros critican como la teoría del

movimiento de revitalización no se vincula con el concepto de poder; ya sea entre los miembros del movimiento o entre miembros del movimiento y el grupo o situación contra el que están reaccionando (Ej., Lepowsky, 2004). Además, la privación o pérdida como un elemento constitutivo ha sido sobre-enfatizada (Martin, 2004).

Los movimientos de revitalización abarcan un gran número de formas de cambio cultural como los descritos en la literatura antropológica, sociológica e histórica, incluyendo nativismo, movimientos de reforma, cultos de cargo, resurgimientos religiosos, movimientos mesiánicos, comunidades utópicas, formaciones sectarias, movimientos de masas, revoluciones y movimientos carismáticos (Wallace, 1956:264). Estos varios tipos de movimientos de revitalización enfatizan diferentes aspectos y rara vez duran más de una generación (Russell et al., 2011:5). Por ejemplo, los movimientos de resurgimiento se enfocan en revigorizar costumbres y valores que se consideran haber sido el foco de la visión del mundo en generaciones previas (Mooney, 1986; Wallace, 1956:267); los movimientos nativistas intentan eliminar a personas o ideas foráneas (Linton, 1943; Wallace, 1956:267); y los movimientos vitalistas, tales como los cultos de cargo, intentan reorganizar la cosmovisión importando valores y costumbres externas. Pocas de estas categorías son mutuamente excluyentes, o inclusive inmutables, por lo que los movimientos exitosos serán flexibles y se transformarán a sí mismos para mantenerse viables (Russell et al., 2011:2). Todos estos movimientos poseen seis características en común. Ellos 1) reformulan una visión del mundo, 2) diseminan el mensajes de esta reformulación, 3) están internamente organizados de arriba-abajo (desde profetas a discípulos o seguidores), 4) se adaptan para resistir, 5) transforman la cultura mediante un ideal de revitalización, y 6) se tornan rutinarios (Wallace, 1956:270:275).

Los variados movimientos de revitalización pueden dar cuenta de muchos de los dramáticos cambios culturales que atentan por remediar los problemas sociales percibidos. Harkin (2004) discute en detalle los recientes usos de la teoría de la revitalización en historia y antropología. Sin embargo, algunos cambios culturales abruptos que primeramente parecen ser movimientos de revitalización, mediante una inspección más cercana no concuerdan realmente con la teoría del movimiento de revitalización. Esto requiere que consideremos un nuevo tipo de movimiento social que defino como movimiento social atávico. Examinaré uno de estos casos arqueológicamente, pero primero será informativo dar un rápido vistazo a un ejemplo histórico de movimiento de revitalización.

Los Amish

Los Amish fueron uno de los muchos grupos Anabautistas que crecieron de la Reforma Radical en la Europa del siglo XVI (Hostetler, 1993). Los Anabautistas, preocupados por la lentitud de las reformas, organizaron una rama del movimiento intentando instituir reformas a un ritmo mucho más rápido. Casi inmediatamente, los grupos Anabautistas fueron perseguidos y encarcelados, torturados, y muertos por sus creencias. Reaccionando a esta persecución, muchos Anabautistas se mudaron hacia áreas cada vez más remotas de Europa, y luego finalmente hacia América (Redekop, 1989).

Dirigidos por Jakob Ammann, los Amish surgieron durante estos tiempos turbulentos. A menudo excomulgaron miembros (Meidung) quienes no siguieron estrictamente el Ordnung, los lineamientos de sus iglesias y comunidades (Kraybill, 2001:6). El Ordnung es “un ordenamiento de todo camino de la vida – un código de conducta que la iglesia mantiene por tradición más que por reglas sistemáticas o explícitas... [El] Ordnung es el ‘entendido’ conjunto de expectativas de comportamiento. En la misma forma que las reglas gramaticales son aprendidas por los niños, así el Ordnung, la gramática del orden, es aprendido por la juventud Amish (Kraybill, 2001:112)”. Es dentro de las limitaciones del Ordnung y las posibilidades de sanción por parte de los Meidung que los miembros viven sus vidas.

Los Amish como un Movimiento de Revitalización

Sobre la base de los seis criterios establecidos por Wallace, la reestructuración del movimiento Anabautista de Jakob Ammann (en sí misma una reestructuración de la reforma Protestante) fue un movimiento de revitalización. Exitosamente Ammann 1) reformuló una visión del mundo y 2) difundió el mensaje de transformación. Al principio, durante la vida de Ammann, este movimiento se organizó 3) de arriba-abajo, con Amman actuando como líder y profeta y guiando a su gente a una separación con otros Anabautistas en Suiza y la región de Alsacia, en la actual Francia. Los Amish también usaron la separación del mundo como una 4) adaptación a la resistencia y la persecución. Reforzaron la separación mediante reglas no escritas (Ordnung). Esta separación como resistencia, también es notada en contextos arqueológicos y etnográficos (por ej. Fowles, 2010; Sassaman, 2001), resultando en que los Amish utilizaron la migración como forma de resistencia. La presencia moderna de los Amish demuestra que las reformulaciones de Ammann 5) transformaron al menos una porción de su sociedad previa a través de una revitalización ideal y 6) finalmente, esta nueva mirada del mundo se rutinizó.

Identificando un Nuevo Movimiento Social del Sudoeste: Los Gallina

“Realmente no hay tal cosa como el aislamiento cultural, y donde parece que está, ese aparente aislamiento es en sí mismo un proyecto cultural” – Michael Harken (2004:XXXIV)

Los arqueólogos creen que Gallina se originó al noroeste de su territorio teniendo por antecedentes a las poblaciones de las fases Los Pinos, Sambrito, Rosa, Piedra y Árboles (Tabla 1) en el noroeste de New Mexico (Bremer, 2012; Ellis, 1988; Hall, 1944; Hibben, 1939; Mackey, 1977; Mera, 1938; Simpson, 2010, 2016; Snow, 1978; Stuart and Gauthier, 1981). Basan este argumento en la continuidad de la cultura material, incluyendo tanto la cerámica como la arquitectura, así como un patrón de asentamiento que indica un movimiento al sudeste de poblaciones más allá de la región de Mesa Verde, y potencialmente del puesto de avanzada Chacoan de Chimney Rock (Bremer, 2013; Mera, 1935; Simpson, 2016). El movimiento final hacia las tierras altas de Gallina alrededor de Llaves Valley se corresponde con la repentina aparición de un nuevo y único conjunto de artefactos incluyendo las ollas con fondo puntiagudo, las hachas con muescas triangulares, y las pipas acodadas con pies.

Mientras que esta breve descripción pinta una imagen bastante estéril de la arqueología Gallina, muchas preguntas continúan sin respuesta. ¿Por qué esta gente se movió hacia un ambiente de tierras altas previamente deshabitado? ¿Por qué importaron o emularon tan poca cerámica foránea en comparación con sus vecinos? ¿Por qué parecen ser gente “fuera del tiempo” – habitantes de casas pozo en un área con un estilo de vida de apartamentos conglomerados en bloques sobre el suelo? Como mostraré, acercarse a estas preguntas y a la arqueología de la región Gallina desde la perspectiva de los movimientos sociales puede ayudar a responder algunos de estos temas. Para hacerlo, primero examinaré cómo los Gallina se conectaron con su pasado mediante la construcción de redes usando la cerámica decorada foránea hallada en los sitios Gallina.

Encontrando Variabilidad donde antes no la Había

Los Gallina poseyeron algunas pocas cerámicas de otras regiones. En total, solo el 2,33 % de los sitios Gallina registrados tienen evidencias de cerámica extranjera, lo que es dramáticamente diferente respecto al intenso comercio de cerámica decorada hallada en poblaciones vecinas. De estas cerámicas foráneas, alrededor del 60 % se originó en zonas productivas ubicadas en sudoeste del territorio Gallina (Borck, 2012: Tabla 1). Los investigadores han utilizado esta escasez para argumentar que los residentes del área Gallina se aislaron porque eran incapaces de seguir el paso a los cambios contemporáneos que estaban teniendo lugar a su alrededor.

El análisis formal de redes sociales (SNA) es útil para develar patrones oscuros en la información. Para esta investigación, usaré el análisis de redes de doble-entrada. Generalmente, el SNA evalúa nodos (tanto individuales como grupales, pero en este caso sitios arqueológicos) y las conexiones entre estos nodos. Cuando son reconstruidas desde información etnográfica o sociológica, las conexiones – o lazos – son a menudo producto de interacciones directas, personales. En arqueología, sin embargo, estos lazos pueden tener un significado ligeramente diferente (Borck et al., 2015:3-4; y ver Mills et al., 2015 para una extensa discusión) y demuestran redes de filiación o redes de personas quienes actúan de formas similares, pero no necesariamente interacciones.

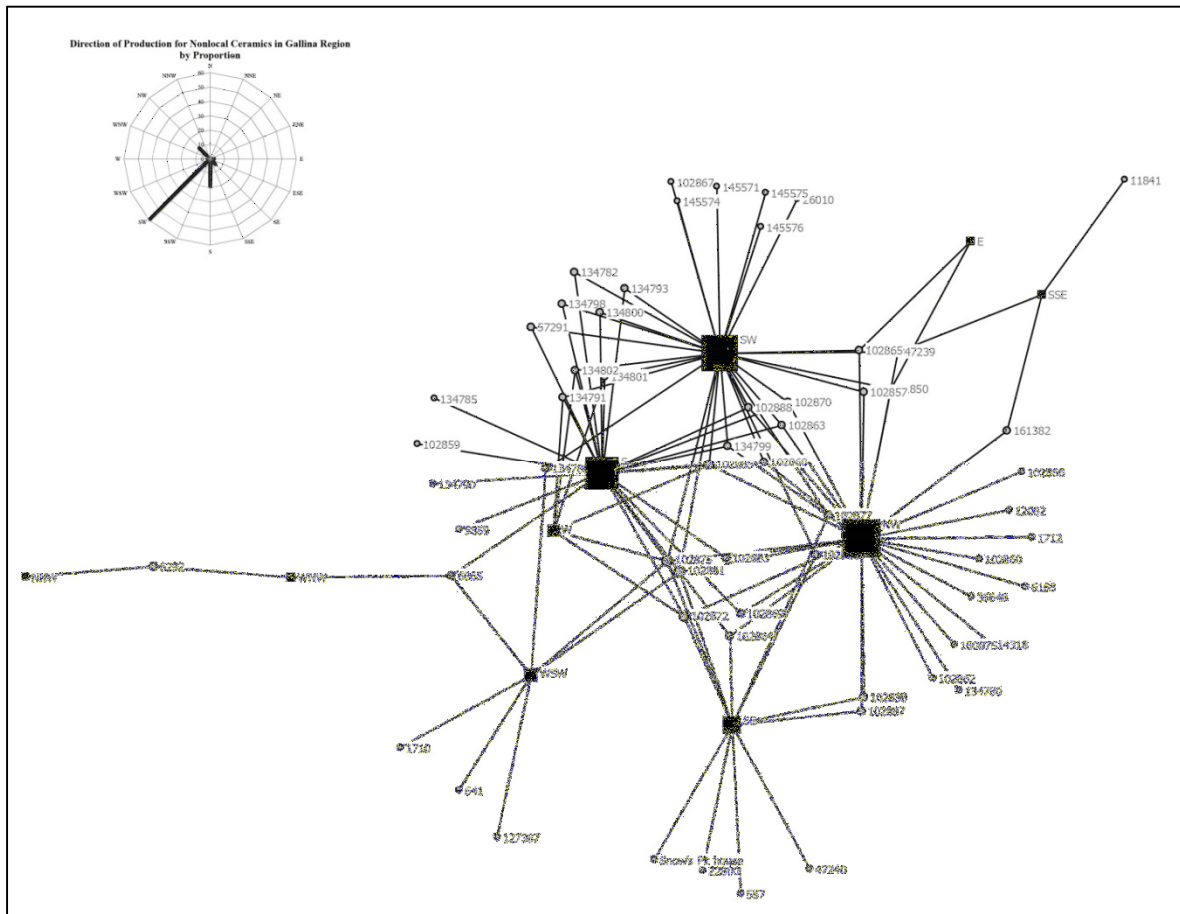


Figura 2: Red social de doble-entrada para toda la región Gallina. Los nodos cuadrados son direcciones de producción de cerámica no local, y los nodos circulares son sitios arqueológicos individuales. Los nodos están escalados según su grado de centralidad. El diagrama de roda indica qué porcentaje de cerámica no local presente en la región Gallina se origina en cada dirección.

Las redes de doble-entrada difieren de las redes estándar porque poseen dos tipos de nodos: actores y eventos. Los lazos son creados cuando un actor está involucrado en un evento. En muchas instancias, los actores y eventos no son individuos y acciones, sino simplemente

términos usados en la literatura para separar a los dos nodos. En este estudio, los nodos actores son los sitios arqueológicos (círculos) los nodos eventos son la cerámica foránea en la región Gallina (cuadrados). Más precisamente, los nodos eventos son la ubicación general de producción de la cerámica extranjera de la región Gallina (por ej., al noroeste, suroeste, etc.). Los lazos son construidos entre un evento y un actor cuando al menos un tipo cerámica de esa dirección de producción es hallado en un sitio arqueológico. Mientras que la información para este análisis (Borck, 2012: Tabla 1) es continua, es digitalizada a nivel de presencia/ausencia dado que es difícil determinar si los tiestos foráneos del mismo tipo representan más de una vasija en el sitio.

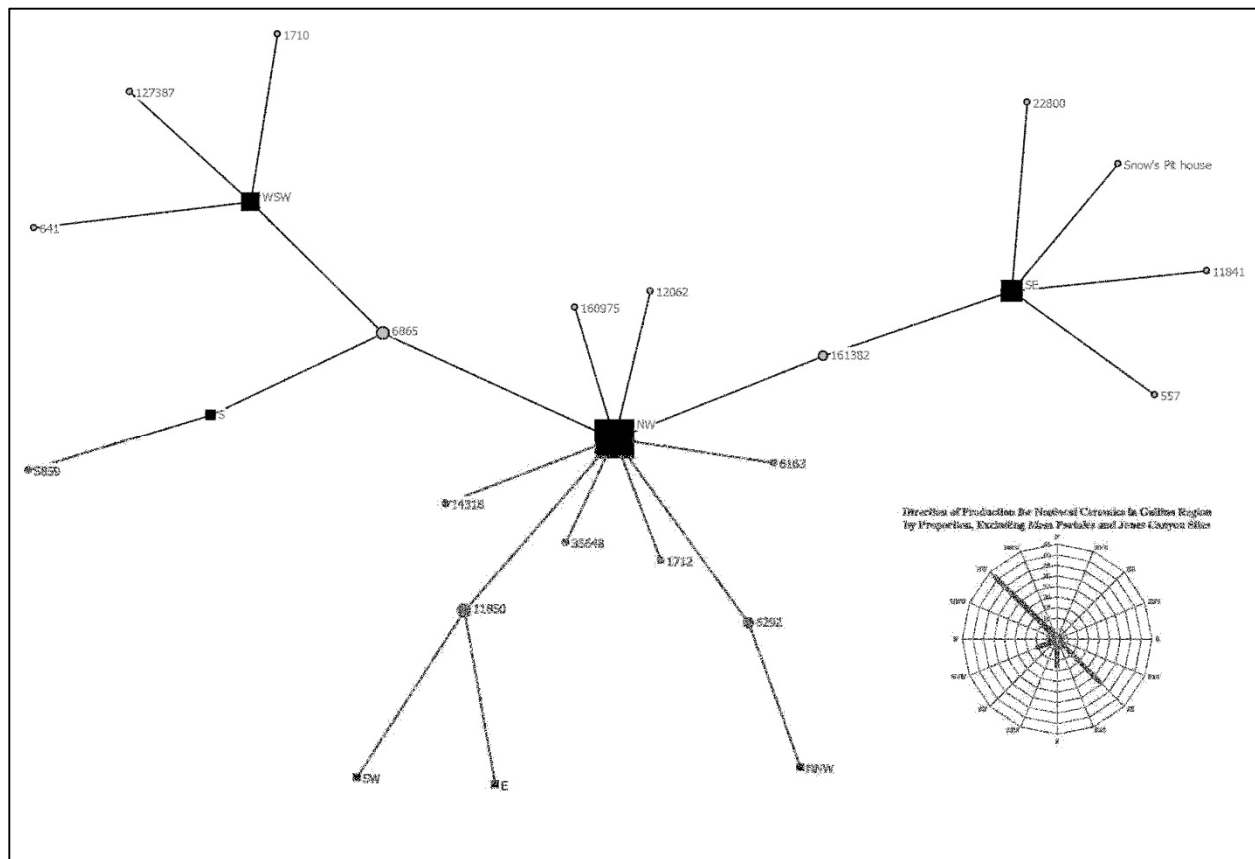


Figura 3: Red social de doble-entrada para el área central Gallina, que corresponde a toda la región excluyendo las regiones de Mesa Portales y Jones Canyon. Los nodos cuadrados son direcciones de producción y los nodos circulares son sitios arqueológicos individuales. Los nodos están escalados por su grado de centralidad. El diagrama de rosa indica qué porcentaje de cerámica no local presente en el área central Gallina se originó en cada dirección.

La Figura 2 es una red de doble-entrada de la cerámica foránea de toda la región Gallina con una rosa de los vientos asociada que proporcionalmente muestra las direcciones en la región Gallina en que fueron producidas cerámicas no locales. En este y los subsecuentes diagramas

de redes los nodos de actores y eventos están escalados por grado de centralidad. Una clara diferencia es aparente entre el diagrama de rosa y la red. La rosa de los vientos muestra que la mayoría de la cerámica no local en la región Gallina fue producida en el suroeste. Sin embargo, en la red de doble-entrada en la Figura 2, derivada de la misma información, en nodo noroeste es equivalente en grado de centralidad al nodo sudoeste. Esto indica que el nodo noroeste tiene importancia central para la red. Como demuestra la Figura 2, un enfoque de red puede revelar variabilidad de otro modo oculta en el registro arqueológico. Cómo estas varias direcciones de producción remiten a la región Gallina se torna aún más claro si esta es dividida en dos subregiones.

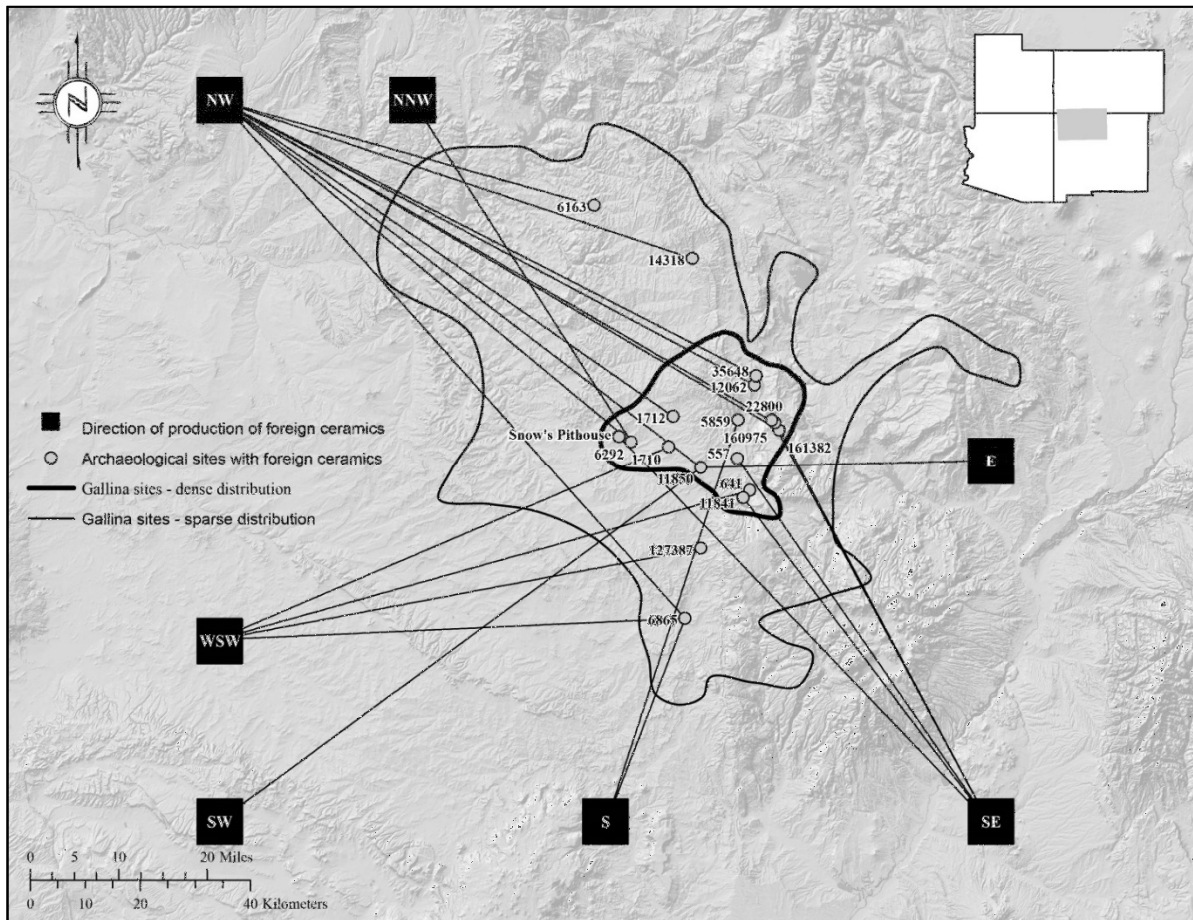


Figura 4: Red social de doble-entrada para el área central de la región Gallina, correspondiente a toda la región excluyendo las regiones de Mesa Portales y Jones Canyon. Los nodos cuadrados son direcciones de producción de cerámica no local en la región Gallina y los nodos circulares son sitios arqueológicos individuales. Los nodos están escalados por su grado de centralidad. Los sitios arqueológicos están georreferenciados y las direcciones de producción están ubicadas con su punto correspondiente en la región Gallina. Este mapa conforma un mapa de memoria para los residentes del área Gallina. Lo inverso se puede definir como un mapa de olvido que demuestra que los Gallina intentaron cortar conexiones con su pasado reciente mientras construían conexiones fuertes con su pasado imaginado.

La Figura 3 ilustra una red de doble-entrada de los sitios arqueológicos y su cerámica foránea asociada en la región Gallina. Se excluyen las localidades de Mesa Portales y Jones Canyon en el sur. Los nodos están otra vez ponderados por grado de centralidad. La centralidad del nodo suroeste ha caído significativamente en esta red modificado mientras que la cerámica foránea producida en el noroeste sigue manteniendo el más alto nivel de centralidad en la red. De hecho, solo un sitio en el centro del territorio del distrito Gallina (LA 11850) incluye productos originados en el suroeste. El sur, que fue un nodo central en la Figura 2, es también mínimamente importante.

Por otra parte, la Figura 3 establece que mientras la cerámica foránea en la región Gallina es rara, hay patrones espaciales variables en los que aparece. Más específicamente, la Figura 3 comprende tres grupos o subgrupos al interior de la red completa. Estos grupos (a la izquierda de 6865, al centro y a la derecha de 161382) son definidos por sus conexiones con áreas externas. Estas conexiones son creadas mediante asociaciones con cerámicas que a menudo no son contemporáneas con la Gallina (Borck, 2012: Tabla 1) y revela unidades de afiliación dentro del área Gallina con otras regiones.

La Figura 4 georreferencia el centro de la red Gallina con la figura 3 para crear un mapa. Espacializando estas redes claramente se difuminan los grupos del mapa no georreferenciado en la Figura 3. Previamente argumenté que estas cerámicas no locales debieron ser un producto de intercambios solapados (Borck, 2012:36-37). Mientras que es posible que un patrón de distribución similar al de la Figura 4 pueda ser producto de comercio bajo-línea (por ej., Renfrew, 1975:41-44), es improbable basado en discontinuidades temporales entre la fase Gallina y la (a menudo más temprana) cerámica foránea. Esto es especialmente cierto para muchas de las cerámicas de la región central Gallina originadas en el noroeste, oeste-suroeste, y sur.

Las diferentes formas de las redes y la importante variación de diferentes áreas de producción entre la locación de Mesa Portales, Jones Canyon (Figura 5), y el área central Gallina (Figuras 3 y 4) refuerzan que estas redes no parecen ser productos de un sistema de intercambio solapado. Como mínimo, este tipo de intercambio no puede dar cuenta de la forma de las tres redes. Un modelo solapado debería crear redes de doble-entrada estructuradas similarmente para cada una de estas localidades con niveles variables de centralidad para cada una de las direcciones de producción cerámica a lo largo de las redes. La expectativa sería que si las cerámicas se mueven debido a procesos similares a lo largo de la meseta Gallina, entonces las localidades vecinas deberían estar vinculadas en prácticas similares (por ejemplo, Mesa Portales, Jones Canyon y la porción sur del área central Gallina deberían estar en primer lugar asociadas a las direcciones de producción cerámica sur, suroeste, y oeste-suroeste). Este no parece ser el caso entre el área central Gallina, Mesa

Portales y Jones Canyon tampoco. Algunos otros comportamientos sociales se observan en el registro arqueológico, que, como hemos discutido brevemente, parece relacionarse a un desconocido movimiento social previo.

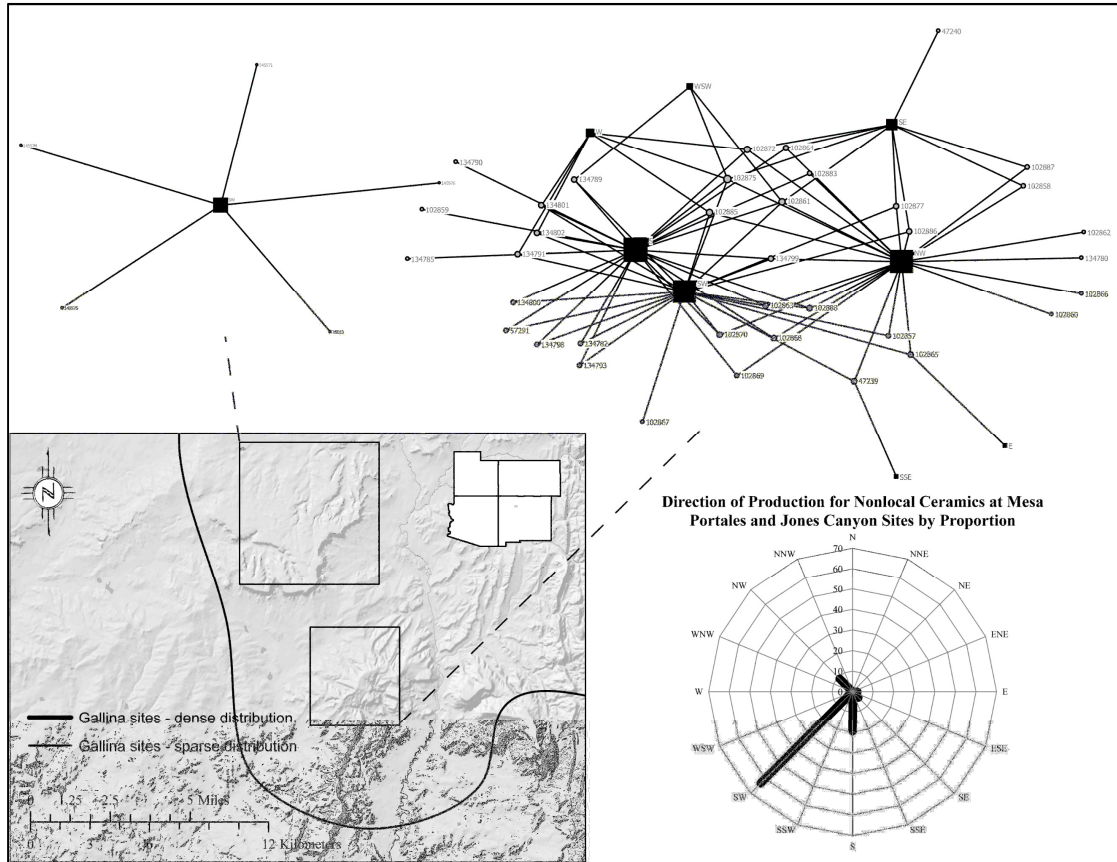


Figura 5: Red social de doble-entrada para las localidades correspondientes a los sitios arqueológicos de Mesa Portales y Jones Canyon. Los nodos cuadrados son direcciones de producción de cerámica no local en la región Gallina y los nodos circulares son sitios arqueológicos individuales. Los nodos están escalados por su grado de centralidad. El diagrama de Rosa indica la dirección de prodcción de los porcentajes combinados de toda la cerámica no local presente tanto en Mesa Portales como en Jones Canyon.

Este análisis de redes expone dramáticamente diferentes patrones entre el área central Gallina y las localidades de Mesa Portales y Jones Canyon que nos permiten aislar analíticamente su formación. De hecho, demuestran que hay comportamientos muy diferentes respecto a la obtención o curación de cerámica que realmente están ocurriendo en estas tres localidades. Significativamente, con el “ruido cerámico” emanado desde Mesa Portales y Jones Canyon, separados del área central Gallina, nuevos patrones de diferenciación son aparentes hacia el final (por ejemplo, Figura 2 comparada con Figura 3. En

muchas instancias en el área central Gallina, estos patrones pueden ser atribuidos a cerámica foránea hallada en casas comunales Gallina.

Tabla 1: Períodos y fases dentro y cerca del área Gallina. Datos compilados por Borck 2012, Bremer 2013, Simpson 2008, y Charles et al. 2006.

Período Pecos	Rango Temporal	Rango de Fases
Basketmaker II (BMII)	300 B.C. – A.D. 450	Los Pinos (A.D. 200 – 550)
Basketmaker III (BMIII)	A.D. 400 – 700	Sambrito (A.D. 550 – 700)
Pueblo I (PI)	A.D. 700 – 950	Rosa (A.D. 700 – 850) Piedra (A.D. 850 – 950)
Pueblo II (PII)	A.D. 950 – 1150	Arboles (A.D. 950 – 1100) Chimney Rock (A.D. 1050 - 1125)
Pueblo III (PIII)	A.D. 1150 – 1350	Gallina (A.D. 1100 – 1300)

Redes de Doble-entrada Espacializadas como Mapas Memoria

Para dar sentido a estas redes y entender cómo ellas se relacionan a un movimiento social, es vital entender en primera instancia que la cerámica que conforma las redes fue enrollada en tierras distantes y pintada con diseños que referencian a normas sociales previas. Literalmente, imbuida en la propia matriz de esta cerámica es su composición de lugares distantes. Viéndolo así, los tiestos del área central Gallina se tornan no simplemente el 2 % de la colección cerámica; se tornan piezas de lugares (Bradley, 2000, citado en Constan, 2011:153). Demuestran un vínculo al lugar previo, a diversas historias. Mediante la creación de conexiones con otros lugares y ubicando espacialmente la red que ello produce, los tiestos en el área central Gallina aportan a un mapa memoria que vincula a la gente que vivió en la región Gallina, con su pasado. También, como discutimos brevemente, revela un antiguo acto de olvido social que ayuda a sentar las bases para un movimiento social.

Como han notado los investigadores trabajando en la región Gallina, es improbable que la cerámica foránea del área revele comercio directo con extranjeros (Borck, 2012:37, 42; Constan, 2011:171). El análisis de redes en este estudio, exceptuando la localidad Jones Canyon, apoya este argumento. Del mismo modo, hay evidencias convincentes de un tabú contra el intercambio (al menos de cerámica) con los grupos contemporáneos basado en el conspicuo y sutil almacenamiento de cerámica foránea contemporánea en el registro

arqueológico Gallina. Sin embargo algunas personas se sintieron obligadas a curar estos objetos posiblemente tabú. ¿Por qué entonces existen estas cerámicas foráneas en espacios de otro modo locales? ¿Por qué la gente curaría estas cerámicas, particularmente dado que la mayoría de los tabúes tienen algún tipo de censura vinculada (por ejemplo, Sahlins, 2013; Valeri, 2000)?

La memoria como una práctica de construcción de la historia puede ayudar a responder estas preguntas. Partiendo del trabajo fundacional de Halbwachs (1992) respecto al contexto social de la memoria, el estudio del tópico es ahora verdaderamente interdisciplinario y tiene lugar en la literatura, historia, sociología, psicología y antropología (Mills y Walker, 2008:5). Los arqueólogos, especialmente aquellos quienes trabajan sin datos documentales, han hallado que la memoria es una útil manera de entender las prácticas de la construcción de la historia (Hendon, 2014:6749), la construcción de la vida social (Guiddens, 1984); y la producción y reproducción del orden social (Connerton, 1989).

El trabajo de Connerton (1989) ha sido particularmente útil para los arqueólogos, porque asocia dos prácticas de memoria diferentes a la cultura material. La primera, memoria inscripta o prácticas de inscripción, argumenta que esencialmente son los textos. Otros han expandido la definición de prácticas de inscripción para incluir modificaciones al paisaje y la construcción de ambientes (por ejemplo, Igoe, 2004). La segunda práctica de memoria de Connerton es la incorporación, encarna la memoria en actividades físicas – tales como ceremonias rituales – y ha sido un concepto importante para los arqueólogos (Hendon, 2014:6748) intentando entender la historia – y las prácticas de construcción de la memoria – de grupos sin textos. Mientras los conceptos de Connerton sobre las prácticas de incorporación e inscripción son útiles, también pueden ser limitantes para los arqueólogos. Pueden crear una falsa dicotomía en la que los grupos que practican la inscripción tienen historia (el acto persiste luego de la actividad en forma de escritura) y aquellos que usan prácticas de incorporación no la tienen dado que sus actos persisten solo mientras las prácticas de incorporación son ejecutadas (sensu Hendon, 2014:6748).

Esta falsa binarización de las prácticas de construcción de la memoria es contestada por Bloch quien usa múltiples casos de estudio para demostrar que no hay una sola forma de inscribir memorias en el mundo (Bloch, 1998:80-81). Mientras Bloch se enfoca en demostrar que diferentes culturas utilizan objetos como marcadores del pasado, el punto implícito es que hay muchas más formas que la literatura para inscribir memorias difíciles de olvidar. Para Bloch y muchos otros, la cultura material y el paisaje actúan como objetos que pueden tener memorias inscriptas (Bloch, 1998; Connerton, 1989; Igoe, 2004; Kwint, 1999; Lowenthal, 1985). El filósofo Robert Wilson (2005) enfatiza que la memoria no solo puede estar inscripta en objetos, pero que esos objetos pueden ser una parte necesaria de las prácticas de

memoria. De muchas formas, esto es paralelo al argumento de Webb Keane (2003) respecto que los objetos materiales se tornan significativos cuando su forma física está envuelta en otros atributos. Mientras, como notaron Mills y Walker (2008:20), Keane no historiza explícitamente el paquete de atributos y objetos, éstos pueden actuar infundiendo a objetos materiales significados históricos.

Y así podemos ver que esos objetos se imbuyen de memoria. De hecho, tratar a los objetos como piezas de memoria es común en muchas tradiciones indígenas del sudoeste de Estados Unidos. Por ejemplo, en la región Hopi, un consultor nativo de Colwell-Chanthaphonh y Ferguson (2006:153) se refiere a los artefactos arqueológicos como piezas de la memoria. Esto parece ser especialmente cierto cuando son levantados y reintroducidos a una cadena de comportamientos de gente posterior. Objetos de cualquier tamaño pueden ser contenedores de memoria social (Hendon, 2000:46), pero los tiestos cerámicos son portables y, algo muy importante para el caso de estudio Gallina, fácilmente ocultables. Como piezas de memoria inscrita, estos tiestos huérfanos se tornan más que simplemente una mezcla caliente de agua, arcilla e inclusiones anti-plásticas. Se vuelven piezas de historia (sensu Bradley, 2000).

En el área central Gallina (Figura 3), donde el patrón básico es el de un sitio individual asociado con tiestos originados de una sola dirección, estos tiestos pueden representar fragmentos de otros espacios y otros tiempo, fragmentos de la historia de una casa comunal, la memoria social de una familia inscrita en artefactos portables, como la placa de matrícula de tu región de origen colgada en la pared de tu garaje. Como memoria inscrita, estas piezas cerámicas revelan las vidas y espacios previos de los ancestros de la casa comunal en que fueron hallados, y sugiere que esta historia fue lo suficientemente importante para la gente de ese lugar como para romper un posible tabú.

Dado que mucha de esta cerámica fue realizada mucho antes que el tiempo en que fueron depositadas, la estructura de la red de doble-entrada para el área central Gallina (Figura 3) podrían considerarse mejor si vemos estos tiestos cerámicos como marcadores de memoria, los cuales, combinados con su relación espacial en la Figura 4, crean lo que equivale a un mapa de memoria. En este contexto, estas redes de doble-entrada se vuelven mucho más importantes que la simple demostración de la heterogeneidad del conjunto cerámico de Gallina. En cambio, cuando estas redes espacializadas son vistas como mapas de memoria, estas redes de doble-entrada se convierten en redes de afiliaciones históricas, mapas de direcciones de las cuales, al menos algunas de las personas que vivieron en la región de Gallina se originaron.

Cuando se evalúan como mapas de memoria, la red de la región Gallina que excluye a Mesa Portales y Jones Canyon (Figura 3) apoyan el argumento que Gallina se originó en Four Corners (Bremer, 2013; Simpson, 2008, 2010), aunque se aumenta la distancia en que al menos algunas pocas de estas familias extensas debieron viajar. Sin embargo, la red de afiliación Gallina en la Figura 3 enturbia ligeramente nuestros conceptos de los orígenes Gallina porque incluye tres agrupaciones. En vez de uno o dos eventos migratorios desde el noroeste y el norte durante los períodos Rosa-Piedra, estas agrupaciones sugieren que al menos algunas de las familias fundacionales de la región Gallina vinieron de otras áreas. Esto se torna más evidente cuando se tiene en cuenta la similitud entre las hachas de muescas triangulares Gallina y las de muesca basal de Virgin Anazasi (Borck y Madeiros en prep.).

Por último, los sitios del sur en el área de Jones Canyon son una fusión de atributos de Cibolan y Gallina. Esta mezcla y la presencia de cerámicas foráneas en el sur que parecen ser tabú basadas en su casi ausencia conspicua (Fowles, 2008) en el área central Gallina, proporcionan indicios de lo que podría ser descrito como el *Ordnung* Gallina. Si bien sería difícil demostrar empíricamente un ejemplo de expulsión Gallina, o *Meidung*, la dramática diferencia entre la densidad y el contenido de la red de Jones Canyon y la red para el resto de la región Gallina sugiere la presencia de un *Ordnung* dentro de Gallina que no está presente en la localidad de Jones Canyon. En pocas palabras, este tipo de red de interacción, tan cerca del área central Gallina, destaca que algo más que un simple aislamiento geográfico estaba manteniendo estas cerámicas en movimiento hacia el centro del territorio Gallina. Puesto que los sitios arqueológicos dentro de Jones Canyon son una mezcla heterogénea de la cultura material de Cibolan y de Gallina, sería razonable que los Gallina que vivían en esta área no estaban siguiendo el *Ordnung* de sus pares al norte.

La diferencia en tipos y cantidades de cerámica foránea entre el área central Gallina y las regiones de Jones Canyon y Mesa Portales es sorprendente. Tan sorprendente, de hecho, que subrayan la falta de cerámica foránea en la primera. Esta ausencia no es otra cosa que extraña cuando las cerámicas son tratadas como piezas que hacen referencia a lugares del pasado, como objetos de memoria inscrita. Puesto que la memoria social suele reforzar el orden social (Connerton, 1989), borrar la memoria social puede servir para socavar las instituciones y estructuras sociales hegemónicas. Así, un movimiento social en la historia profunda aparecería como un cambio dramático respecto a cómo un grupo interactuaba y representaba su pasado, desde "una resignificación más o menos sutil de los puntos de vista existentes y de los objetos cargados de memoria, al borrado completo del pasado y sus referentes prácticos, seguidos por la invención de una nueva tradición"(Mills and Walker 2008: 219).

El mapa de memoria mostrado en la Figura 4 puede demostrar un intento de Gallina para borrar su pasado y sus referentes materiales. Los tiestos que crean este mapa de memoria no muestran, sin embargo, esta eliminación; más bien es el contraste entre los sitios con estos tiestos y esos sitios del área central en los que tales tiestos están notablemente ausentes (sensu Fowles, 2008) demuestran un intento por borrar la historia en la historia profunda. Sabemos que el olvido es tanto un proceso de memoria como de recuerdo (Bloch, 1998; Forty y Kuchler, 1999; Mills, 2008). No sorprende que suceda. Sin embargo, a menudo es significativo.

Las manifestaciones físicas de la memoria son artefactos mnemotécnicos, permanentes, que son valiosos en iguales políticas. Su corporalidad es el por qué son tanto objetivo de destrucción cuando un grupo ataca al sentido de sí mismo de otro grupo (Arnold, 2013:2443). Estos actos destructivos de olvido han sido usados para “romper la relación de la gente con el pasado” (Sauer, 2003:162). Esto, sin embargo, no siempre se ha realizado como un ataque a otro grupo. Por ejemplo, durante la Revolución Francesa, los revolucionarios usaron la destrucción de imaginería e iconografía para romper su conexión con su pasado feudal y jerárquico reciente (Sauer, 2003). Estos actos destructivos de olvido necesitan ser más que simples borrados. También pueden ser usados para impulsar fuerzas creativas (Arnold, 2013:2446). Como argumenta Maurice Halbwachs (1992), la memoria provee a los grupos de un sentido de pertenencia, de historia, y de identidad. También describe una fuerte conexión entre memoria y lugar en la segunda mitad de *La Memoria Colectiva*. Dado que la memoria es una práctica social (Halbwachs, 1992), el proceso físico de olvido puede servir para revelar instancias cuando un grupo completo de gente intenta renegociar su pasado, cortar lazos con sus lugares históricos, mediante la remoción de piezas del pasado de sus vidas. Este borrado es especialmente importante para grupos que intentan forjar un nuevo sentido de identidad. Estos mapas de la memoria (Figura 3 y 4) del área central Gallina revelan un patrón consistente con un grupo de gente que olvida su pasado sistemáticamente – un patrón de olvido que es común durante los movimientos sociales revolucionarios. Puesto de modo simple, si los habitantes del área central Gallina no estaban realizando un acto de olvido, entonces debería haber mucha más cerámica foránea en su registro arqueológico.

La Forma de un Movimiento Social

Los movimientos sociales exitosos pueden cambiar dramáticamente la organización del poder político. La organización política en particular puede ser examinada analizando el ambiente construido. Por ejemplo, determinar si las actividades de construcción fueron

coordinadas a un nivel supra familia extensa puede ayudar a establecer si las comunidades estaban bajo una forma de liderazgo centralizado. En el suroeste de Estados Unidos, esto es exhibido por la presencia de rasgos tales como los muros Azimut compartidos y las alineaciones de bloques de habitaciones (por ejemplo, Liebmann, 2006:238, 260). Estos rasgos aparecen cuando una serie de trabajos organizados fueron coordinados bajo alguna forma de liderazgo centralizado, mínimamente, a nivel comunitario (Liebmann, 2006:381).

La antropología tiene una larga historia de investigación sobre como el ambiente construido refleja o embebe reglas y convenciones culturales (Doxtater, 1984; Giddens, 1984; Hillier y Hansen, 1984; Lawrence y Low, 1990; Rapoport, 1976). Cómo los espacios públicos y la arquitectura estructuran las relaciones sociales de la gente construyendo, viviendo y durmiendo dentro de éstos, emerge de estas investigaciones (Bourdieu, 2007; Hayden, 1997; Lefebvre, 1991; Rapoport, 1982). La relación entre arquitectura y sociedad es recursiva e informa sobre interacciones sociales (Durkheim, 2014; Dear y Wolch, 2014; Mauss, 2013). Las investigaciones han utilizado estas relaciones recursivas con el ambiente construido para estudiar la cosmología, identidad y estructura social de los grupos, todo lo cual está codificado en el ambiente construido cuando un grupo interactúa con el espacio y construye arquitectura. Aquí, el ambiente construido puede “ser entendido en términos de poder o autoridad – como un esfuerzo por asumir, extender, resistir, o acomodarse a éste” (Wells, 1986:9-10). De forma similar, Gwendolyn Wright (1991), mientras estudiaba la arquitectura colonial francesa, mantuvo que la regulación ambiental puede demostrar relaciones jerárquicas de poder; algo que Lefebvre describió también, más de dos décadas antes (Lefebvre, 1991).

Adicionalmente, dado que el control de los rituales es el principal camino al poder y a un significativo sentido de sanción de las relaciones de poder desiguales en sociedades de otro modo igualitarias (Aldenderfer, 2010; Bloch, 1991; Burns y Laughlin, 1979; Curet, 1996; Kropotkin, 1972; Schachner, 2001; Turner, 1992), el nivel de jerarquía ritual, o de centralización del control del conocimiento ritual al interior de una comunidad, debería también ser observable a través de la arquitectura. Ya que la organización ritual afecta la organización social (por ejemplo, Adams, 1991; Potter y Perry, 2000; Schachner, 2001), y la organización social afecta la organización espacial (Giddens, 1984; Hillier y Hansen, 1984; Rapoport, 1982), se puede comprender la organización ritual examinando la organización comunitaria.

Para observar la organización ritual y política a través de la organización comunitaria, utilicé el Índice de Contigüidad Habitacional (RCI por sus siglas en inglés) de Clark (1997). El RCI distingue prácticas espaciales mediante un análisis de los muros compartidos. El rango va de 2 a 4. El número menor refleja una organización espacial más contigua y, para el propósito de

este análisis, mayor grado de centralización del poder y autonomía reducida de las unidades domésticas. El índice rara vez cae por debajo de 2.4, dado que los muros contiguos siempre poseen algún muro externo.

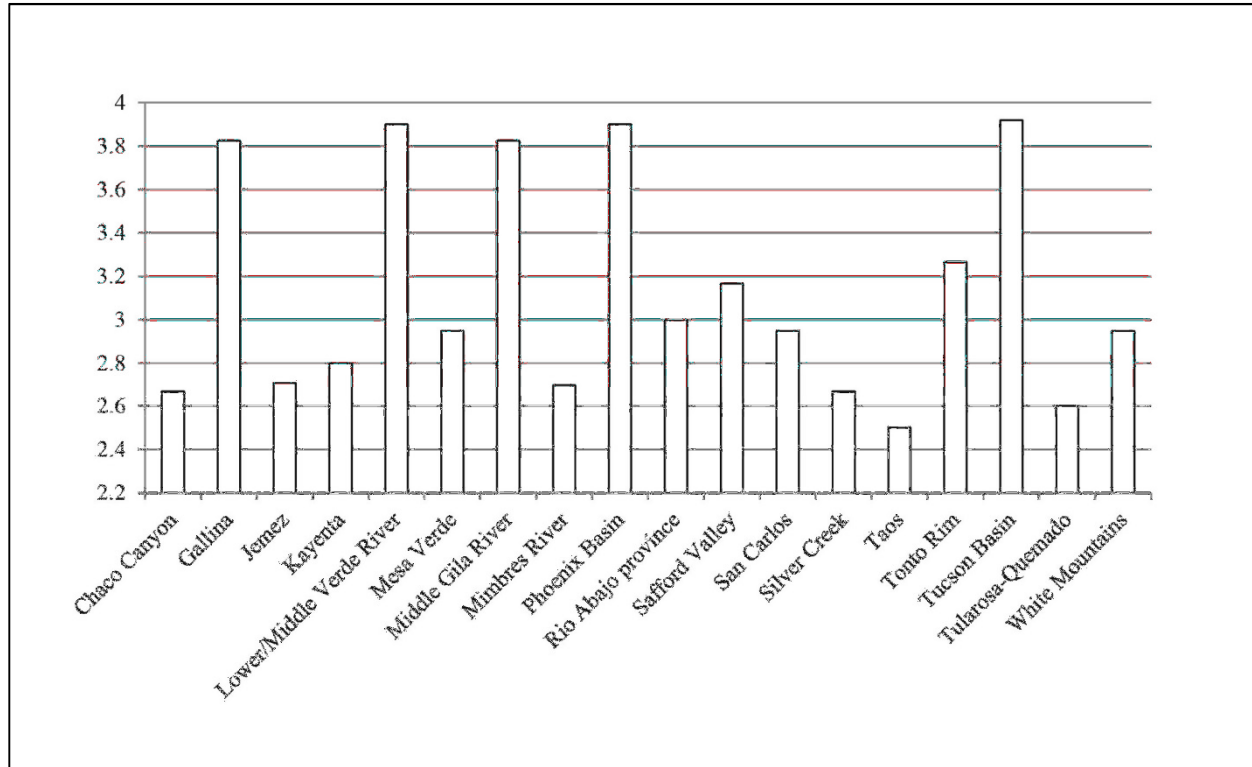


Figura 6: Histograma de variación en el Índice de Contigüidad Habitacional (Room Contiguity Indexes, RCI) en el Suroeste de Estados Unidos a través de múltiples regiones.

La Figura 6 es un análisis de la variabilidad del RCI en sitios de distintas regiones del Suroeste entre el 1100 A.D. y el 1300 A.D. La variabilidad del RCI en Gallina está sobre el 3.8, comparable con grupos contemporáneos del Verde River Medio/Bajo, el Gila River Medio, la Cuenca Phoenix y la Cuenca Tucson. El hecho que todos los grupos contemporáneos con RCI similar posean asentamientos con este tipo de amalgamamiento arquitectónico es indicativo de la organización espacial subyacente que captó Clark cuando creó el RCI para demostrar cómo diferentes grupos conciben y usan el espacio social (1997:259). Más específicamente, este concepto es observable mientras el habitus de un grupo es expresado mediante una organización espacial dispersa o cohesiva. Esto es también el por qué el RCI para las construcciones de los migrantes Pueblo del norte en el sur del Suroeste es tan diferente respecto al complejo arquitectónico Hohokam del sur. Esta diferencia es patente cuando se examinan los muchos grupos del sur del Suroeste con RCI sobre 3.8. Unos pocos, tales como Safford Valley, caen dentro de valores de RCI bajos, porque los migrantes del norte fueron los constructores de habitaciones en bloque con estilo Pueblo de la región (Figura 6). En el norte,

sin embargo, los valores exceden 3, siendo éste asociado la organización lineal de habitaciones contiguas.

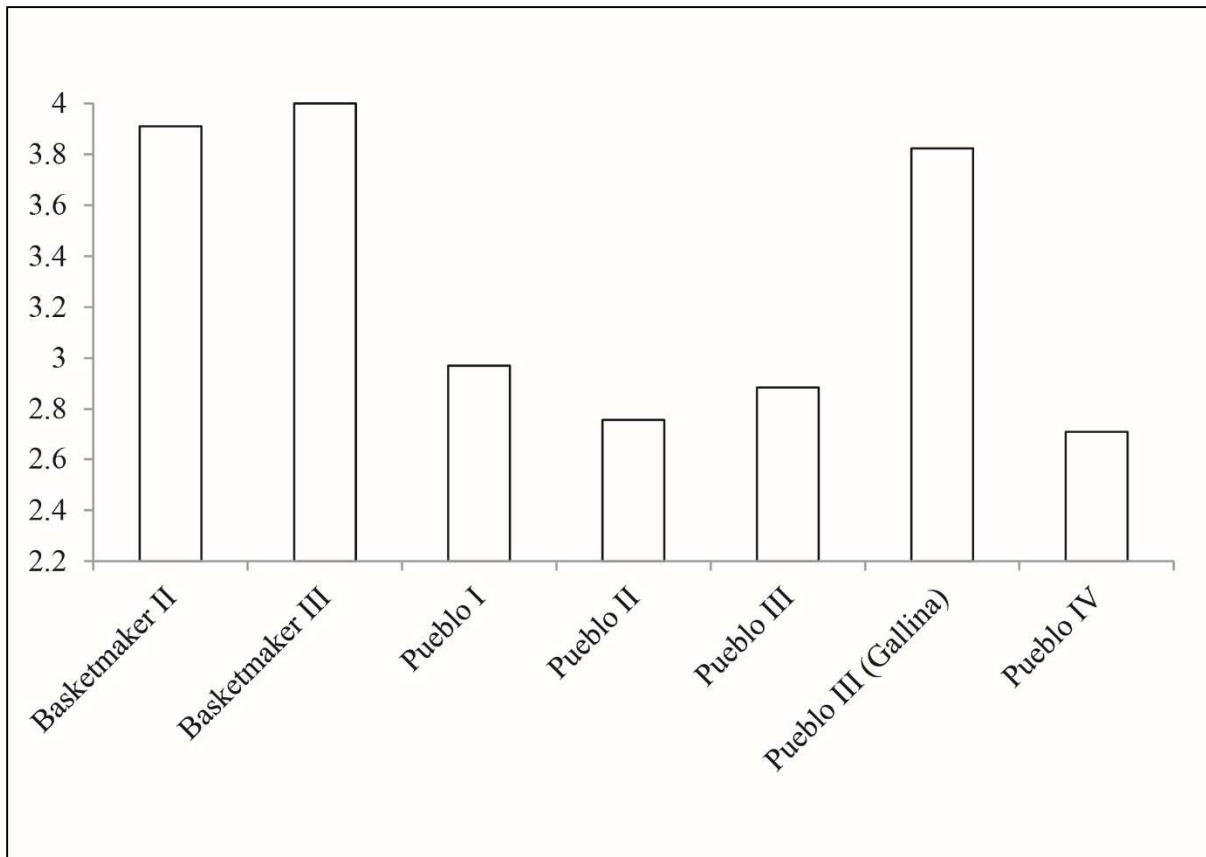


Figura 7: Histograma de variabilidad RCI a través de los períodos temporales en el norte del Suroeste de Estados Unidos desde aproximadamente el 1500 a.C. al 1500 d.C.

Gallina, dada su organización espacial acéfala, es una notable excepción en el norte del Suroeste. La diferencia en Gallina a partir del estándar constructivo Pueblo es más patente cuando se compara el RCI a través del tiempo en el norte del Suroeste (Figura 7). Visto así, el RCI traza un camino a través del tiempo hacia la centralización y la agregación que se inicia con un patrón disperso de organización espacial en el período Basketmaker II. Cuando se lo observa en perspectiva histórica, el patrón de asentamiento Gallina es mucho más representativo de los períodos Basketmaker II y III que de cualquier otra organización espacial posterior en el norte. De hecho, la destacable reorganización social durante la transición casas pozo a pueblo es sorprendente cuando se comparan los RCI en la división entre Basketmaker III y Pueblo I. incluso la masiva aglomeración al inicio del período Pueblo IV falla en producir tal escala de diferencias. Visto desde la perspectiva del RCI, la transición casas pozo a pueblo fue una dramática ruptura social respecto a cómo la gente y sus comunidades, debió haberse organizado a través del espacio social. Más importante aún, la

transición casas pozo a pueblo aparece como una ruptura social que los Gallina no estuvieron dispuestos a aceptar.

Si bien se puede argumentar que los Gallina simplemente vivieron con un estilo más lógico para poblaciones dispersas, se olvida un número de factores importantes. Estos incluyen que el registro arqueológico Gallina, aunque disperso, cuenta con más de 2000 sitios estructurales. Esto tampoco explica la clara diferencia en el uso de espacios sagrados y seculares entre las poblaciones Gallina y sus vecinos. Mientras que el ambiente ciertamente juega un rol en cómo emergen y cambian las sociedades, es difícil imaginar una sociedad que evoluciona a nuevos movimientos religiosos simplemente porque se traslada a una región menos poblada. Aun así, es exactamente lo que ocurrió luego que la gente se trasladó a la región Gallina.

Gallina formó y mantuvo un sistema ritual no especializado y descentralizado en el que cada estructura doméstica fue también usada con propósitos rituales (Dick 1980:61; Green 1956:193; Pattison 1968:126-127). Esto se opone a la tendencia contemporánea del norte del Suroeste que muestra un incremento en las estructuras especializadas como espacios domésticos y rituales discretos (o en el caso de Mesa Verde donde algunas estructuras estaban especializadas para habitación y otras fueron tanto rituales como domésticas). La Figura 7 establece que las estructuras rituales, políticas y comunitarias Gallina se asemejan a las de la gran división entre Basketmaker III y Pueblo I. En un sentido muy real, los Gallina utilizaron la arquitectura y el diseño de las comunidades para reestructurar sus sociedades – de forma similar a las utopías de los movimientos sociales de fines del 1800 y de 1960 que intentaron rectificar lo que vieron como sistemas políticos y sociales colapsados en los Estados Unidos, utilizando la arquitectura para moldear el orden político y social al interior de sus comunidades (Hayden 1976). Para los Gallina, la reestructuración comunitaria debió haber tenido referencia directa al pasado distante y a la crítica de las prácticas sociales y rituales de sus vecinos.

¿Gallina como un Movimiento de Revitalización?

Considerando las líneas de evidencias de las páginas anteriores, podemos inferir la presencia de un movimiento social que construyó una ideología sostenida por los Gallina durante algunos siglos. La evidencia indica una clara diferencia entre la creciente jerarquía y agregación presente de manera contemporánea en mucho del resto del norte del Suroeste (Figura 7). La ausencia de estructuras sagradas especializadas en la región Gallina apunta a la autonomía religiosa de sus familias y un intento por unificar nuevamente los espacios

seculares y religiosos. Más importante aún, es la idea que los espacios sagrados y seculares no deben ser separados, la cual fue adoptada por mucha gente.

Un movimiento social Gallina que rechace la división entre lo sacro y lo secular en el norte del Sudoeste es similar a la visión de Wallace sobre los movimientos de revitalización porque (1) se reformula la cosmovisión y luego (2) el mensaje se difunde. A diferencia de los movimientos de revitalización de Wallace, sin embargo, no hay indicios de que el movimiento Gallina estuviese organizado de arriba hacia abajo. Más bien parece lo opuesto según indica el registro arqueológico. Basado en la naturaleza acéfala de la sociedad Gallina y la ausencia de liderazgo centralizado, como lo revela la organización espacial de las comunidades, altamente dispersas y de naturaleza no planificada, este movimiento parece haber sido descentralizado. Mientras que tenemos dificultades para concebir en tiempos modernos cualquier tipo de movimiento de masa u organización política sin liderazgos directos, la historia es rica en ejemplos (por ejemplo, Angelbeck y Grier 2012; Flexner 2014; Fowles 2010; Froese et al. 2014; Graeber 2004, 2011; Sauer 2003; Scott 2012). El mundo moderno también posee ejemplos, desde Occupy Wall Street a la Primavera Árabe, de los Zapatistas, a los Aymara en Bolivia, hasta los Confederalistas Democráticos en Rojava.

A pesar de ello, hay otras similitudes con la teoría de Wallace. Los Gallina usaron la migración y la separación física como actos de Resistencia a los procesos sociales en sus asentamientos tempranos (punto 4 de Wallace) o al menos para rechazar su trayectoria social inicial (y eventualmente su historia). Basado en la evidencia cerámica, esta separación física pudo haber sido sostenida por instituciones culturales similares a la del Ordnung Amish, lo que no es sorprendente dado que “la transformación social es necesariamente... un proyecto espacial” (Springer et al. 2012:1593) – entendido como un proceso de olvido que facilitó la creación de nuevos grupos identitarios. Todo esto se apoya en la transformación de la sociedad previa (punto 5 de Wallace) hasta que esa cosmovisión se torna rutinizada (punto 6 de Wallace). Podemos inferir esta rutinización a través del lente temporal presente en el registro arqueológico Gallina (A.D. 1100 – 1300), la naturaleza altamente conservadora de su producción cerámica (Koehring 1948), su estandarización de la construcción arquitectónica (Simpson 2010), y la presencia de proscripciones demostrada por la conspicua ausencia de cerámica foránea en el corazón de su territorio.

Gallina como un Movimiento Atávico

Mientras que hay similitudes entre el movimiento social Gallina y la tipología de Wallace, existe al menos una gran diferencia. Los movimientos de revitalización son centralizados y jerárquicos, pero el Gallina fue un movimiento social para rechazar la jerarquía. Así, el

movimiento social Gallina fue organizado en formas diametralmente opuestas a la organización social y política de los movimientos de revitalización. Dado que no puede decirse que la sociedad Gallina emergió a través de un movimiento de revitalización, entonces ¿cómo lo hizo? El proceso parece haber sido un movimiento social aún no definido en la literatura arqueológica (ver Fowles 2010 para una discusión similar), pero paralelo a un movimiento de revitalización.

Para los propósitos de este trabajo, defino al movimiento social Gallina como un movimiento atávico. El atavismo es usado para indicar la similitud de las tendencias políticas descentralizadas entre grupos actuales y pretéritos, tendencias que los científicos sociales modernos están comenzando a observar como más complejos que la mayoría de las organizaciones políticas centralizadas y jerárquicas actuales (Bohem 2001; Fowles 2010; Clastres 1987). En vista de ello, elijo el atavismo para describir este tipo de movimiento y evitar términos asociados a conceptos tales como primitivo, simple, o menos complejos, así como para facilitar la idea que las culturas se mueven más en una dialéctica positiva (Ruddrick 2008) que en un arco progresivo.

Los movimientos atávicos, o resistencia atávica, poseen indicadores similares a los movimientos de revitalización revivística (Harkin 2004; Wallace 1956, 2004). La mayor excepción son los movimientos de revitalización caracterizados por el liderazgo centralizado (Tabla 2). Esta es la principal distinción entre estas dos formas de resistencia – los movimientos de revitalización son arriba-abajo, mientras que los atávicos son movimientos abajo-arriba. En el Suroeste, la Revuelta Pueblo fue un movimiento de revitalización y el Gallina un movimiento atávico, ejemplificando bien esta diferencia.

Tabla 2: Atributos de los movimientos de revitalización versus los movimientos atávicos.

Atributo	Revitalización	Atávico
Reformula cosmovisión	X	X
Difunde el mensaje	X	X
Organización centralizada	X	
Organización descentralizada		X
Adaptación para la resistencia	X	X
Transformación cultural	X	X
Rutinización	X	X

Las sociedades atávicas son producto de la Resistencia cultural, son políticamente descentralizadas, y aparecen durante períodos de estrés. Este estrés puede ser producido por el contacto cultural, períodos de privación, tanto como por períodos de sobreproducción y acumulación. Como con los movimientos de revitalización, el estrés ocurre durante intervalos de carestía o en tiempos cuando “los horizontes de posibilidades se expanden” (Martin 2004:67). Grupos en el centro de los movimientos atávicos pueden usar el aislamiento intencional, tecnologías y rituales tradicionales, así como tradiciones inventadas para producir conexiones con el pasado, tanto histórico como construido. Así, a diferencia de los movimientos de revitalización que pueden utilizar conexiones con bienes, ideas y/o conceptos foráneos de salvación futura, otros definen que las características de los movimientos atávicos son su apoyo en un pasado real o imaginado y su intento por construir el pasado en el presente. Más importante aún, y a una escala más amplia, los movimientos sociales atávicos pueden ser generadores de cambios históricos al interior de ciertas regiones, tales como la Norteamérica indígena, donde se observan tensiones entre religiones y organizaciones políticas jerárquicas e igualitarias.

Conclusión

Para este estudio, reexaminé a la gente que construyó sus vidas para sí mismas en la región Gallina fuera de la perspectiva taxonómica de “área cultural”, paradigma con enfoques tanto histórico-culturales como espaciales. Mientras esta perspectiva ha tenido muchas críticas, más específicamente por sus no intencionados detalles oscuros sobre el pasado (por ejemplo, Plog and Hantman 1990), aún puede tener utilidad. Permite a los investigadores crear análisis manejables a partir de información desordenada y desarrollar acercamientos claros al pasado. Así y todo, oscurece importante variabilidad que puede dar respuesta a preguntas sociales y culturales intrigantes. Para evitar este ofuscamiento y descubrir nuevos patrones y procesos, consideré el pasado desde una perspectiva diferente, específicamente una que da primacía a la historia Gallina por sobre la historia de sus vecinos arqueológicos más prominentes.

Este foco en Gallina al interior de su propia historia se apoya en el llamado realizado por Herr y Harry en el capítulo inicial de este volumen (el correspondiente a la publicación original), respecto a que las regiones vecinas a las llamadas núcleos culturales necesitan ser vistas como mucho más que copias diluidas de los “núcleos”. Mientras que la región Gallina se ajusta a la definición de frontera dada en el primer capítulo, prefiero evitar usar esa terminología y enfocarme en implementar el llamado de Herr y Harry a desarticular las diferentes versiones de los términos periferia y núcleo. Muchos de estos términos casi siempre implican dinámicas sesgadas entre dos aéreas teniendo como resultado final que una región es tratada como históricamente más importante.

En este capítulo entonces, para invertir la mirada arqueológica estándar y ver a los Gallina como productores activos de historia y no sólo como receptores, utilicé redes geosociales y patrones arquitectónicos para explorar potenciales patrones en el registro arqueológico a través de la lente de los movimientos sociales. El caso de estudio fue llevado al nivel comunitario. La información comunitaria fue sintetizada desde una perspectiva abajo-arriba, diacrónica y trans-regional del uso del espacio y de marcadores espaciales al interior y entre comunidades Gallina. Esto minimiza cualquier subregistro que pueda provenir de “suposiciones sobre los problemas de escalas en que operaron las identidades en el pasado” (Bernardini 2005:35). Enfocando en los niveles comunitarios y regionales, la previamente inexplorada heterogeneidad en la región Gallina fue delineada mediante un enfoque de redes mientras que la homogeneidad entre las comunidades Gallina y las comunidades del período Basketmaker fueron enfatizadas (ver también Simpson 2016).

Con este análisis, prioricé diferentes aspectos de la cultura material Gallina y los situé a la mayor escala regional para establecer que los Gallina fueron actores bien informados más que personas ignorantes de los cambios que estaban sucediendo a su alrededor. Así, los Gallina son vistos como parte de un continuum histórico más que meramente dentro de un área cultural espacialmente restringida. Desde esta perspectiva, se torna mucho más que un grupo culturalmente empobrecido que fue empujado hacia territorios pobres en recursos en los márgenes de otros grupos más densos demográficamente y más ricos culturalmente. Alternativamente, cuando cerámica no local es hallada en residencias Gallina, es interpretada como remanente de memorias inscriptas largamente olvidadas, se tornan personas con variadas historias quienes eligen rechazar los cambios en el paisaje social del norte del Suroeste mediante la remoción sistemática de sus conexiones históricas espacialmente asentadas, retrabajando luego su mundo político e ideológico.

En una entrevista reciente con el Chicago Tribune (Trice 2014), mientras discutían cómo los modernos Nativos Americanos se convirtieron en culturalmente invisibles para Estados Unidos, el rapero indígena Frank Waln expresó que “somos personas con pasado, no del pasado”. Esto es un proceso que él llama “aniquilación simbólica”. De muchas formas, los Gallina invirtieron la sentencia de Waln. Ellos eran gente del pasado, pero sin pasado. Mediante la remoción intencional de objetos que remitían a su pasado espacialmente referenciado, eliminaron su historia reciente para hacer foco completo en períodos distantes del pasado (el período Basketmaker II) que fue su ideal atávico. Simultáneamente se borraron a sí mismos de la historia mientras bocetaban su propia versión del pasado.

La mayoría de la información arqueológica sugiere que los Gallina pudieron descender de los grupos previos de las fases Rosa, Piedra y Árboles (Bremer 2013; Simpson 2010; 2016; Tabla 1 de este trabajo), pero este caso de estudio también sugiere conexiones históricas con áreas

y personas espacial y temporalmente más diversas. En esencia, el movimiento atávico Gallina debió tener, al menos en pequeño grado, orígenes en movimientos sociales multiétnicos. Sin embargo, esta heterogeneidad cultural está enterrada bajo el registro arqueológico Gallina con impresionante arquitectura y alta estandarización de la cultura material. Esta estandarización apoya la idea que fuertes regulaciones sociales estructuraron la manufactura de la cerámica Gallina (sensu Koehring 1948) e interactuaron con su ambiente, sus vecinos y entre cada “otro”. Tomando una perspectiva diacrónica y en red, los Gallina se volvieron personas que eligieron su camino en su mundo. Específicamente, decidieron apartarse de una trayectoria cultural e ideológica diametralmente opuesta a sus ideas respecto a cómo debe organizarse la vida. Estas elecciones de rechazar las ideologías contemporáneas pueden no haber sido particularmente rara. Peeples y Mills, usando datos diferentes, notan posibles ejemplos de aislamiento intencional en clusters de grupos poblacionales mayores en las regiones de los Zuni, Hopi y Chacoan.

Una vez situado histórica y socialmente, la meseta Gallina parece más un lugar de refugio para gente que se está rebelando contra los cambios políticos y religiosos del norte del Suroeste que un área poblada por un pueblo simple incapaz de seguir el paso a los rápidos cambios de sus vecinos. La región Gallina se torna de repente en un lugar mucho más complicado. Una diversa colección de personas dedicadas a crear una nueva comunidad en los límites de su mundo previo, con claras conexiones materiales con sus grupos regionales ancestrales (por ej. Rosa y Piedra; ver Simpson 2016) pero con nueva arquitectura y formas artefactuales (por ej. hachas de muescas triangulares y vasijas con base puntiaguda). Sin embargo, no son un grupo híbrido como quienes resisten a la colonia descritos por Bhabha (1994) cuando definió hibridez. Así, como productos de un movimiento atávico, se volvieron híbridos a través del tiempo. Mediante la apropiación del pasado para sus propias intenciones, se tornaron rebeldes en su presente, colonos temporales.

Lo importante para entender Gallina, entonces, no es simplemente cómo interactuaron con sus vecinos, sino cómo interactuaron con su pasado. Como mínimo, enfatizando los aspectos temporales y espaciales más estables del registro arqueológico Gallina (por ej. bases comunitarias y control descentralizado de los espacios rituales) y cómo esas partes se conectan con grupos del pasado, podremos apreciar lo que debió ser más importante para los Gallina. Esto, por supuesto, difiere del acercamiento típico a los análisis de aéreas culturales y el pasado al enfocarse en lo diferente, pero nos permite observar a los Gallina en sus propios términos, reflejada a través de su cultura material.

Notas

- I. UCINET fue usado para crear estas redes así como para calcular el grado nodal de centralidad.
- II. Para este estudio se utilizó solamente cerámica foránea. Materiales sin procedencia fueron descartados. El sitio Griffin fue descartado para este análisis. Su cerámica fue identificada como duplicados de III.
- III. La cerámica “foránea” de Hibben, fue determinada como local. LA 557 de Mera (1935) fue georreferenciada usando el sitio 657, el sitio que probablemente Mera describió. El actual sitio LA 557 se encuentra en la región Jornada.
- IV. Esto significa que, para las direcciones de producción (eventos), a más grande el nodo, mayor el número de sitios arqueológicos con los que tuvo relación, o el grado en tamaño del evento.
- V. Estos mapas de filiación histórica no deben ser confundidos con el lenguaje de filiación cultural predominante en la legislación NAGPRA.
- VI. Este proceso también es visible en las sociedades Pueblo (Adams 1991; Brandt 1994; Levy 1992; Ortiz 1969; Potter 1997; Potter y Perry 2000; Saitta 1997; Schachner 2001).
- VII. La región Gallina incluye al menos un tipo de estructura especializada, la torre (Hibben 1948). Sin embargo, no parecen haber estructuras rituales especializadas y más dado que no se hallaron plantas vacías ni se las replanteó como estructuras de almacenaje.
- VIII. Existen aproximadamente 2200 sitios estructurales asignados a la fase Gallina en el Sistema de Información de Recursos Culturales de New Mexico.
- IX. Comparado con la organización espacial planificada de los pueblo, quienes exhiben evidencias de Fuertes liderazgos centralizados, seguido inmediatamente por el movimiento de revitalización de la Revuelta Pueblo (Liebmann et al. 2005).
- X. Es interesante que Wallace efectivamente argumenta que las organizaciones arriba-abajo tienden a tornarse políticamente institucionalizadas. Dado que esto no ocurre con los Amish, y pese a que una organización política igualitaria y descentralizada tiende a ser la norma, los Amish pueden ser descriptos más adecuadamente como un movimiento atávico que como un movimiento de revitalización (al menos si excluimos la disparidad de poder entre géneros y edades). Como mínimo, esto demuestra que para tener éxito, los movimientos sociales deben ser fluidos.

Referencias bibliográficas

Adams, E. C. (1991) *The Origin and Development of the Pueblo Katsina Cult*. University of Arizona Press, Tucson.

Aldenderfer, M. S. (2010) *Gimme That Old Time Religion: Rethinking the Role of Religion in the Emergence of Social Inequality*. In *Pathways to Power: New Perspectives on the Emergence of Social Inequality*, edited by T. Douglas Price and Gary M. Feinman, pp. 77–94. Springer, New York.

Angelbeck, W. P. and C. Grier (2012) *Anarchism and the Archaeology of Anarchic Societies: Resistance to Centralization in the Coast Salish Region of the Pacific Northwest Coast*. *Current Anthropology* 53(5):547–587.

Arnold, B. (2014) *Erasure of the Past*. In *Encyclopedia of Global Archaeology*, edited by Claire Smith, pp. 2441–2448. Springer, New York.

Bernardini, W. (2005) *Reconsidering Spatial and Temporal Aspects of Prehistoric Cultural Identity: A Case Study from the American Southwest*. *American Antiquity* 70(1):31–54.

Bhabha, H. K. (1994) *The Location of Culture*. Routledge, London.

Bloch, M. (1991) *Prey into Hunter*. Cambridge University Press, Washington, D.C.

- (1998) *How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy*. Westview Press, Boulder.

Boehm, C. (2001) *Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behavior*. Harvard University Press, Cambridge.

Borck, L. (2012) *Patterns of Resistance: Violence, Migration, and Trade in the Gallina Heartland*. Unpublished Master's Thesis, University of Arizona, Tucson.

- (in prep.) *Examining Migrations from the Middle: Thirteenth Century Mesa Verde Migrations and Spatial Patterns of Violence in the Gallina Highlands*.

Borck, L. and M. Medeiros (in prep.) *Exploring an Unrecognized Connection: Basal notched axes of the Gallina and Virgin Anasazi regions*.

Borck, L., Mills, B. J., Peeples, M. A., and J. J. Clark (2015) *Are Social Networks Survival Networks? An Example from the Late Prehispanic U.S. Southwest*. *Journal of Archaeological Method and Theory* 22(1):33–57.

Bourdieu, P. (2007) *Outline of A Theory of Practice*. Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom.

Bradley, B. A. (1996) *Pitchers to Mugs: Chacoan Revival at Sand Canyon Pueblo*. Kiva 61(3):241–255.

Bradley, R. (2000) *An Archaeology of Natural Places*. Routledge, London.

Brandt, E. A. (1994) *Egalitarianism, Hierarchy, and Centralization in the Pueblos*. In *The Ancient Southwestern Community*, edited by W. H. Wills and R. D. Leonard, pp. 9–23. University of New Mexico Press, Albuquerque.

Bremer, J. M. (2013) *The Big Picture: Eleventh to Thirteenth Century Gallina Phase Archaeology in Northern New Mexico along the Continental Divide*. In *From Mountain Top to Valley Bottom: Understanding Past Land Use in the Northern Rio Grande Valley, New Mexico*, edited by Bradley J. Vierra, pp. 113–130. University of Utah Press, Salt Lake City.

Burns, T. and Ch. D. Laughlin Jr. (1979) *Ritual and Social Power*. In *The Spectrum of Ritual: A Biogenetic Structural Analysis*, pp. 249–279. Columbia University Press, New York.

Campbell, B. C. (2009) *A Gentle Work Horse Would Come in Right Handy: Animals in Ozark Agroecology*. *Anthrozoos: A Multidisciplinary Journal of the Interactions of People & Animals* 22(3):239–253.

Charles, M. C., Sesler, L. M. and T. D. Hovezak (2006) *Understanding Eastern Basketmaker II Chronology and Migrations*. Kiva 72(2):217–238.

Clark, J. (1997) *Migration and Integration: The Salado in the Tonto Basin*. University of Arizona,

Tucson.

Clastres, P. (1987) *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*. MIT Press, Cambridge.

Colwell-Chanthaphonh, C. and T. J. Ferguson (2006) *Memory Pieces and Footprints: Multivocality and the Meanings of Ancient Times and Ancestral Places among the Zuni and Hopi*. *American Anthropologist* 108(1):148–162.

Connerton, P. (1989) *How Societies Remember*. Cambridge University Press, New York.

Constan, C. (2011) *Ceramic Resource Selection and Social Violence in the Gallina Area of the American Southwest*. Unpublished Ph.D. Dissertation, University of New Mexico, Albuquerque.

Cope, E. (1875) The Wheeler Geological Survey of New Mexico for 1874. *The American Naturalist* 9(1):49–52.

Cordell, L. S. (1979) *Prehistory: Eastern Anasazi*. In Handbook of North American Indians Vol. 9, pp. 131 – 151. Smithsonian Institute, Washington.

Curet, L. A. (1996) *Ideology, Chiefly Power, and Material Culture: An Example from the Greater Antilles*. Latin American Antiquity 7(2):114–132.

Dear, M. J. and J. R. Wolch (2014) *Landscapes of Despair: From Deinstitutionalization to Homelessness*. Princeton University Press, Princeton.

Dick, H. W. (1980) *Cohesive and Dispersive Configurations in Settlement Patterns of the Northern Anasazi: A Hypothesis*. In Collected Papers in Honor of Helen Greene Blumenschein, edited by Albert H. Schroeder, pp. 57–82. Papers of the Archaeological Society of New Mexico Vol. 5. Archaeological Society Press, Albuquerque.

Dick, H. W., Murray, M. E., and H. Davidson (1978) *Preliminary Report on the 1976-77 Excavations on Huerfano Mesa and the Hacha Ridge, Cuba Ranger District, Llaves Region, Santa Fe National Forest, New Mexico*. On file at the Santa Fe National Forest Supervisor's Office, Santa Fe.

Doxtater, D. (1984) *Spatial Opposition in Non-Discursive Expression: Architecture as Ritual Process*. Canadian Journal of Anthropology 4(1):1–17.

Durkheim, E. (2014) *The Division of Labor in Society*. Simon and Schuster, New York.

Ellis, F. H. (1988) *From Drought to Drought: Gallina Culture Patterns - Canjilon Mountain Hunting and Gathering Sites*. Vol. 1. Sunstone Press, Santa Fe.

Flexner, J. L. (2014) *The Historical Archaeology of States and Non-States: Anarchist Perspectives from Hawai'i and Vanuatu*. Journal of Pacific Archaeology 5(2):81–97.

Forty, A. and S. Küchler Eds. (2001) *The Art of Forgetting*. Bloomsbury Academic, London.

Fowles, S. (2008) *Steps Toward an Archaeology of Taboo*. In Religion, Archaeology, and the Material World, edited by Lars Fogelin. Center for Archaeological Investigations, Carbondale.

- **(2010)** *A People's History of the American Southwest*. In Ancient Complexities: New Perspectives in Pre-Columbian North America, edited by Susan Alt. University of Utah Press, Provo.

Froese, T., Gershenson, C. and L. R. Manzanilla (2014) *Can Government Be Self-Organized? A Mathematical Model of the Collective Social Organization of Ancient Teotihuacan, Central Mexico*. PLOS ONE 9(10):e109966.

Giddens, A. (1984) *The Constitution of Society: Outline of a Theory of Structuration*. University of California Press, Berkeley.

Graeber, D. (2004) *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Prickly Paradigm Press, Chicago.

- **(2011)** *Revolutions in Reverse: Essays on Politics, Violence, Art and Imagination*. Autonomedia, Brooklyn.

Green, R. C. (1956) *A Pit House of the Gallina phase*. *American Antiquity* XXII(2):188—193.

- **(1962)** *The Hormigas Site of the Largo-Gallina Phase*. *El Palacio* 69(3):142-157.

Halbwachs, M. (1992) *On Collective Memory*. Harper & Row, New York.

Hall, E. T. (1944) *Early Stockaded Settlements in the Gobernador, New Mexico: A Marginal Anasazi Development from Basket Maker Times to Pueblo I Times*. *Columbia Studies in Archaeology and Ethnology*. Columbia University Press, Columbia.

Harkin, M. E. (2004) *Introduction: Revitalization as History and Theory*. In *Reassessing Revitalization Movements Perspectives from North America and the Pacific Islands*, edited by Michael E. Harkin, pp. vii–xi. University of Nebraska Press, Lincoln.

Hayden, D. (1979) *Seven American Utopias*. MIT Press, Cambridge.

- **(1997)** *The Power of Place: Urban Landscapes as Public History*. MIT Press, Cambridge.

Hendon, J. A. (2000) *Having and Holding: Storage, Memory, Knowledge, and Social Relations*. *American Anthropologist* 102(1):42–53.

- **(2014)** *Social Memory in Archaeological Theory*. In *Encyclopedia of Global Archaeology*, edited by Claire Smith, pp. 6747–6753. Springer Reference, New York.

Hibben, F. C. (1938) *The Gallina Phase*. *American Antiquity* 4(2):131 – 136.

- **(1939)** *The Gallina Culture of North Central New Mexico*. Unpublished Ph.D. Dissertation, Harvard University, Cambridge.

Hillier, B. and J. H. (1984) *The Social Logic of Space*. Cambridge University Press, Cambridge.

Hostetler, J. A. (1993) *Amish Society*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Igoe, J. (2004) *Conservation and Globalization: A Study of National Parks and Indigenous Communities from East Africa to South Dakota*. Wadsworth Publishing Company, Belmont.

Keane, W. (2003) *Semiotics and the Social Analysis of Material Things*. *Language & Communication* 23(3):409–425.

Koehring, V. (1948) *An Analysis of Gallina Painted Pottery Design*. Unpublished Manuscript on file, University of New Mexico, Albuquerque.

Kraybill, D. B. (2001) *The Riddle of Amish Culture*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Kropotkin, P. A. (1972) *Mutual Aid, a Factor of Evolution*. New York University Press, New York.

Kwint, M. (1999) *Introduction: The Physical Past*. In *Material Memories: Design and Evocation*, edited by Marius Kwint, Christopher Breward, and Jeremy Aynsley, pp. 1–16. Berg, Oxford.

Lawrence, D. L. and S. M. Low (1990) *The Built Environment and Spatial Form*. *Annual Review of Anthropology* 19:453–505.

Lefebvre, H. (1991) *The Production of Space*. Blackwell, Oxford.

Lepowsky, M. (2004) *Indian Revolts and Cargo Cults: Ritual Violence and Revitalization in California and New Guinea*. In *Reassessing Revitalization Movements Perspectives from North America and the Pacific Islands*, edited by Michael E. Harkin, pp. 1–60. University of Nebraska Press, Lincoln.

Levy, J. E. (1992) *Orayvi Revisited: Social Stratification in an Egalitarian Society*. School of American Research Press, Santa Fe.

Liebmann, M. J. (2006) *“Burn the Churches, Break Up the Bells”: The Archaeology of the Pueblo Revolt Revitalization Movement in New Mexico, A.D. 1680-1696*. Unpublished PhD Dissertation, University of Pennsylvania.

- **(2012)** *Revolt: An Archaeological History of Pueblo Resistance and Revitalization in 17th Century New Mexico*. University of Arizona Press, Tucson.

Liebmann, M. J., Ferguson, T. J. and R. W. Preucel (2005) *Pueblo settlement, architecture, and social change in the Pueblo revolt era, AD 1680 to 1696*. *Journal of Field Archaeology* 30(1):45–60.

Linton, R. (1943) *Nativistic Movements*. *American Anthropologist* 45(2):230–240.

Lowenthal, D. (1985) *The Past is a Foreign Country*. Cambridge University Press, Cambridge.

Mackey, J. (1977) *A Multivariate, Osteological Approach to Towa Culture History*. *American Journal of Physical Anthropology* 46:477–482.

Mackey, J. C. and S. J. Holbrook (1978) *Environmental Reconstruction and the Abandonment of the Largo-Gallina Area, New Mexico*. *Journal of Field Archaeology* 5(1):29–49.

Martin, J. W. (2004) *Visions of Revitalization in the Eastern Woodlands: Can a Middle-Aged Theory Stretch to Embrace the First Cherokee Converts?* In *Reassessing Revitalization Movements Perspectives from North America and the Pacific Islands*, edited by Michael E. Harkin, pp. 61–87. University of Nebraska Press, Lincoln.

Mauss, M. (2013) *Seasonal Variations of the Eskimo: A Study in Social Morphology*. Routledge, London.

Mera, H. P. (1935) *Ceramic Clues to the Prehistory of North Central New Mexico*. Technical Series. Laboratory of Anthropology, Santa Fe.

- **(1938)** *Some Aspects of the Largo Phase*. *American Antiquity* 3(3):236–243.

Mills, B. J. (2008) *Remembering While Forgetting: Depositional Practice and Social Memory at Chaco*. In *Memory Work: Archaeologies of Material Practice*, edited by Barbara J. Mills and William H. Walker, pp. 81–108. School for Advanced Research Press, Santa Fe.

Mills, B. J. and W. H. Walker (2008) *Introduction: Memory, Materiality, and Depositional Practice*. In *Memory Work: Archaeologies of Material Practice*, edited by Barbara J. Mills and William H. Walker, pp. 3–23. School for Advanced Research Press, Santa Fe.

Mills, B. J., Peeples, M. A., Randall Haas Jr., W., Borck, L., Clark, J. J. and J. M. Roberts Jr. (2015) *Multiscalar Perspectives on Social Networks in the Late Prehispanic Southwest*. *American Antiquity* 80(1):3–24.

Mooney, J. (1896) *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*. Fourteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology Part 2. Washington Government Printing Office, Washington D.C.

Ortiz, A. (1969) *The Tewa World: Space, Time, Being, and Becoming in a Pueblo Society*. University of Chicago Press, Chicago.

Pattison, N. B. (1968) *Nogales Cliff House: A Largo Gallina Site*. Unpublished Master's Thesis, University of New Mexico, Albuquerque.

Plog, S. and J. L. Hantman (1990) *Chronology Construction and the Study of Prehistoric Culture Change*. *Journal of Field Archaeology* 17(4):439–456.

Potter, J. M. (1997) *Communal Ritual, Feasting, and Social Differentiation in Late Prehistoric Zuni Communities*. Unpublished PhD Dissertation, Arizona State University, Tempe.

Potter, J. M. and E. M. Perry (2000) *Ritual as a Power Resource in the American Southwest*. In *Alternative Leadership Strategies in the Prehispanic Southwest*, pp. 60–78. University of Arizona Press, Tucson.

Rapoport, A. (1976) *Socio-Cultural Aspects of Man-Environment Studies*. In *The Mutual Interaction of People and Their Built Environment*, edited by Amos Rapoport, pp. 7–35. De Gruyter Mouton, Berlin.

- **(1982)** *The Meaning of the Built Environment: A Nonverbal Communication Approach*. SAGE, Beverly Hills.

Redekop, C. W. (1989) *Mennonite Society*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Renfrew, C. (1975) *Trade as Action at a Distance: Questions of Integration and Communication*. In *Ancient Civilization and Trade*, edited by C.C. Lamberg-Karlovsky and Jeremy A. Sabloff. University of New Mexico Press, Albuquerque.

Ruddick, S. (2008) *Towards a Dialectics of the Positive*. *Environment and Planning A* 40(11):2588–2602.

Russell, W. G., Nez, N. and D. Martinez (2011) *Indigenous History, Religious Theory, and the Archaeological Record: A Holistic Approach to the Terminal Hohokam Classic Period*. *Journal of Religion, Conflict, and Peace* 4(2).

Sahlins, M. (2013) *Islands of History*. University of Chicago Press, Chicago.

Saitta, D. J. (1997) *Power, Labor, and the Dynamics of Change in Chacoan Political Economy*. *American Antiquity* 62(1):7–26.

Sassaman, K. E. (2001) *Hunter-Gatherers and Traditions of Resistance*. In *The Archaeology of Traditions: Agency and History Before and After Columbus*, edited by T. R. Pauketat, pp. 218–236. University Press of Florida, Gainesville.

Sauer, E. (2003) *The Archaeology of Religious Hatred in the Roman and Early Medieval World*. Tempus, Stroud.

Schachner, G. (2001) *Ritual Control and Transformation in Middle-Range Societies: An Example from the American Southwest*. *Journal of Anthropological Archaeology* 20(2):168–194.

Scott, J. C. (2012) *Two Cheers for Anarchism: Six Easy Pieces on Autonomy, Dignity, and Meaningful Work and Play*. Princeton University Press, Princeton.

Shields, R. (1991) *Places on the Margin: Alternative Geographies of Modernity*. Routledge, London.

Simpson, E. (2008) *Architectural Patterning in Residential Structures in the Gallina Area*. Unpublished Master's Thesis, Prescott College, Prescott.

- **(2010)** *Thirteen Centuries in the Making: An Analysis of Structure Data in the Upper San Juan and Gallina Highlands*. Presented at the 75th Annual Society for American Archaeology Conference.

Sleeter, R. S. (1987) *Cultural Interaction of the Prehistoric Gallina: A Study of Settlement Patterns in North-Central New Mexico*. Unpublished Master's Thesis, New Mexico State University, Las Cruces.

Snow, B. E. (1978) *Owl Point: A Largo-Gallina Site in Billy Rice Canyon, New Mexico*. Unpublished Master's Thesis, University of Toronto, Toronto.

Springer, S., Ince, A., Pickerill, J., Brown, G. and A. J. Barker (2012) *Reanimating Anarchist Geographies: A New Burst of Colour*. *Antipode* 44(5):1591–1604.

Stuart, D. E. and R. P. Gauthier (1981) *Prehistoric New Mexico: Background for Survey*. Historic Preservation Bureau, SantaFe.

Trice, D. T. (2014) *Native American Rapper Looks to Break Stereotypes*. Chicago Tribune, http://articles.chicagotribune.com/2014-04-22/news/ct-native-american-hiphop-trice-met-0421-20140422_1_native-americans-rapper-eminem-country-music, accessed August 12, 2015.

Turner, Ch. G., Turner, J. A. and R. C. Green (1993) *Taphonomic Analysis of Anasazi Skeletal Remains from Largo-Gallina Sites in Northwestern New Mexico*. *Journal of Anthropological Research* 49(2):83–110.

Turner, J. W. (1992) *Ritual, Habitus, and Hierarchy in Fiji*. *Ethnology* 31(4):291–302.

Valeri, V. (2000) *The Forest of Taboo: Morality, Hunting, And Identity*. University of Wisconsin Press, Madison.

Wallace, A. F. C. (1956) *Revitalization Movements*. *American Anthropologist* 58(2):264–281.

- **(2004)** *Foreword*. In *Reassessing revitalization movements perspectives from North America and the Pacific Islands*, edited by Michael E. Harkin, pp. vii–xi. University of Nebraska Press, Lincoln.

Wallace, H. y D. (2014) *Ritual Transformation and Cultural Revitalization: Explaining Hohokam in Pre-A.D. 1000 Southeastern Arizona*. In *Between Mimbres and Hohokam: Exploring the Archaeology and History of Southeastern Arizona and Southwestern New Mexico*, edited by Henry D. Wallace, pp. 433–499. *Anthropological Papers No. 52*. Archaeology Southwest, Tucson.

Wells, C. (1986) *Old Claims and New Demands: Vernacular Architecture Studies Today*. In Perspectives in Vernacular Architecture II, edited by Camille Wells, pp. 1–10. University of Missouri Press, Columbia.

Wilson, R. A. (2005) *Collective Memory, Group Minds, and the Extended Mind Thesis*. Cognitive Processing 6(4):227–236.

Wright, G. (1991) *The Politics of Design in French Colonial Urbanism*. University of Chicago Press, Chicago.



ABUSOS, TRIBUTOS Y REBELDÍAS: EL DESPOJO COLONIAL EN EL CORREGIMIENTO DE ATACAMA, SIGLOS XVI-XVIII

Cristian Del Castillo Müller
<https://independent.academia.edu/CRISTIANDELCASTILLO>

Introducción

En el presente trabajo veremos el desarrollo de la conquista y posterior colonia hispánica, vividas en atacama durante los siglos XVI y XVIII. Podremos evidenciar las principales etapas de dominación y resistencias indígenas durante dicho periodo, para ello contamos con nuevas sistematizaciones en el área de estudio, así de relevante información recopilada en archivos de las regiones peruana, boliviana, chilena y argentina, permitiéndonos acceder a nuevas fuentes de conocimiento que dan testimonio y fe de la época, pudiendo así reconstruir los “silencios documentales” denunciados por los investigadores, al mismo tiempo que, nos permite dar un primer ordenamiento a esta dispersión documental, y descubrir así los escabrosos episodios que tuvieron lugar en dicho corregimiento. Podremos apuntar por lo tanto el desarrollo del dominio hispánico en la región, fuertemente cargado, con la negación de considerar al desierto de atacama como un vacío, un *despoblado*, y por tanto por la incapacidad de desarrollo colonial al estilo occidental tradicional. Se evidencia esto debido al saqueo sistemático de los frágiles recursos naturales, comunitarios, colectivos y sociales de la cuenca del río Loa y de la puna de atacama, veremos cómo los abusos de las instituciones coloniales crecen en desmedro de los pobladores, y los bienes colectivos de uso público. Así mismo veremos las estrategias de resistencia y rebeldía de parte de los oprimidos. Ofreciendo una nueva interpretación sobre el desarrollo de los pueblos atacameños en la región.

Los vastos despoblados de Atacama (1535-1555)

La expedición de Almagro (1535-1537)

De tambo en tambo se difundían los rumores que un gran ejército de *wiracochas* o dioses blancos, venían arrasando buscando al dios supremo que estos adoraban, el resplandeciente oro. Los chasquis incas tuvieron cuatro años entre la llegada de estos a las fronteras del incanato y el avance hacia el sur para ir organizando la resistencia, si bien en los propios territorios incas se hallaban en paz tras la batalla de Cajamarca que marcó la debacle de las

huestes del Inca, no obstante chichas, atacamas y copiapós, estaban lejos de ser sorprendidos desprovistos por el invasor.

Durante el secuestro de Atahualpa los incas de todos los territorios se habían apresurado a mover sus grandes riquezas para liberar a su cautivo líder, en este intertanto Almagro, alucina con las grandes cadenas oro venidas desde los territorios del Collasuyo, Paullo Tupac hermano de Manco Capac, aprovecha la situación y habla de las maravillas de los lavaderos de oro de Copayapu (Copiapó) y del marga-marga, para así alejar a los ejércitos invasores de la sagrada ciudad del Cuzco, y darle más tiempo a los suyos para la reorganización de la resistencia.

Es de saber que la expedición de Almagro para la conquista de Chile, bajó desde Charcas, hacia Tucumán, donde enfilan hacia la cordillera guiados por Inca Paullo¹, quien debía abrirles paso a sus hombres en el camino hacia los reinos del sur, pasan por el paso de Inca de oro hacia el valle de Copiapó, es *“cuando 8.000 indios (chichas) de esta última provincia, se fugan hacia Atacama”* (Lobera 1556:32) recayendo las sospechas sobre el Inca Paullo.

No obstante, en el sur se encuentra con gentes belicosas y lavaderos insuficientes para su sed de oro, por lo que la expedición fracasa y se ven en la obligación de retornar al Cuzco.

En su frenético retorno al Cuzco, Almagro, aconsejado por Calvo de Barrientos, lo hace por el camino andino principal de *Qhapac Ñan* (Carretera Andina) atravesando el desierto de Atacama. Los españoles traían encadenados por el cuello a los indios yanaconas y prisioneros tomados durante su expedición, de acuerdo con Cristóbal de Molina estos preferían decapitar a los indios, cuando fatigados y sedientos no podían más, para así evitar la demora en la apertura de las cadenas.

Los Atacamas avisados por sus vecinos del valle de Copiapó, se preparan para defender su tierra del invasor. Mientras tanto un Noguero de Ulloa desembarcaba con un grupo de apoyo por la bahía de Cobija, tomando la ruta atacameña hacia el río Loa por Chacanse, Colupo, Calama y Atacama la Alta, donde aguardaban el inminente retorno desde el sur de sus compatriotas, a este lo acompañaba el Adelantado Rodrigo Ordoñez. Poco antes Chichas y Atacamas habían aplastado una pequeña avanzada que provenía desde el Perú con bastimentos para las huestes de Almagro.

Al entrar hacia el oasis de Atacama es constantemente hostilizado por la población, según Oviedo: *“en el pueblo principal de Atacama... la tierra alzada é de guerra, y la gente por los montes, fuera de sus casas é asientos”* (Bittmann 1978:55). Estos también han ocultado sus pertrechos y víveres, los más valientes se fortificaron en el pucara de Quitar. Los españoles y

¹Inca Paulo: Hijo de Huayna Capac.

sus esclavos hambrientos y sedientos buscaban desesperadamente pertrechos entre escaramuzas, que se resolvían de manera favorable para los atacameños, al decir Quiroga “degollaron a los cuzcos (yanaconas) y algunos españoles”. Finalmente, los españoles se resuelven por un ataque frontal contra Quito, el teniente Ordoñez carga con 100 lanceros mas cientos de yanaconas, pero son rechazados, 18 días duró el sitio, los atacameños luego movilizaron una vanguardia, sorprendiendo a los españoles, obteniendo los atacameños una valerosa victoria. La primera batalla de Quito abrió grandes esperanzas para los pueblos del desierto.



Representación de la batalla de Quito. En Pérez de Arce 1986

Los hombres de Almagro sin embargo continúan su avance apoderándose de la ciudadela de Huayna Atacama (Pumarino 1978), desde donde sabemos continuaron sus andanzas y pillajes, para lograr bastimentos, dirigiéndose hacia el norte por la cuenca del Loa, luego a Pica, Tarapacá y Cuzco.

La expedición de Valdivia (1540-1546)

Posteriormente, en 1540 se movían las huestes hispánicas lideradas por Pedro de Valdivia hacia los reinos de Nueva Toledo, nombre con el cual se capitularon las tierras de Chile en favor de Valdivia. A diferencia de Almagro, Valdivia recorre el camino inca principal enfilando derecho hacia el sur, hasta el reino de Chile.

En marzo de 1540 baja desde el país de los Chichas, por la alta puna atacameña, Francisco de Aguirre y su caballería de 25 hombres especializados en la lucha antisubversiva para ir despejando caminos y abrevaderos. Al entrar al valle de atacama ocuparon el pueblo de Tero y tomaron algunos prisioneros, los que una vez aleccionados se contactaron con los caciques atacameños para transmitirles mensajes orientados a hacerles ver que todas las provincias dependientes del Inca, ya se habían entregado al dominio español.

Mas luego desde Tarapacá, de acuerdo a Bibar los indios "Caperucones", de "Guatacondor" y de "Pica" informaron a los indios de Atacama de la venida de Valdivia. Afirma el mismo Bibar que *"no sirven y están de guerra"* (Bibar:11), unos 1.500 Indios Chichas le salen al combate a la salida de Tarapacá, sin embargo, logran rechazarlos y llegar a los despoblados de Atacama.

Durante esta marcha, la hueste de Valdivia se engrosó con algunos nuevos auxiliares. En esa época, otros jefes castellanos expedicionaban en la parte sur de la altiplanicie que rodea al lago Titicaca. Dispersadas sus fuerzas en aquella lucha contra los indios chunchos, varios oficiales y soldados buscaron su salvación bajando las montañas para llegar a la región de la costa. Allí hallaron la columna de Valdivia y fueron reuniéndose unos en pos de otros (Arana 2000:173).

Sobre Atacama el mismo Bibar nos cuenta: *"Es valle ancho y fértil; tiene las poblaciones a la falda de las sierras que es parte provechosa para ofender y defender. A causa de estar tan alejados de los pueblos de los cristianos ha mucho tiempo que no sirven y están de guerra (...) Pusiéronse en arma y escondieron las comidas debajo de tierra que es maíz y algarroba chica blanca y chañares. De todo hay muy gran cantidad, ansi de árboles como de fruta y quemaron mucha parte de esto por no poderlo esconder. Hecho esto llevaron los indios a sus mujeres e hijos y fardaje, y subiéronse a las sierras y pusiéronlos en partes fragosas y ocultas. Los que eran para la guerra tomaron sus armas, ofensivas porque carecen de defensivas que son arco y flechas. Hicieron una fuerza en un cerro agrio, solo y apartado, al cual llaman los indios pucara, que quiere decir "lugar colorado o "sitio de sangre" (Bibar:12).*

Acampan a unas 12 leguas al norte de Huayna Atacama o La Chica², mientras Pedro de Valdivia se adelanta hacia Atacama La Grande en busca de Francisco de Aguirre. Para Inés de Suarez, estos son *"indios muy civilizados que hasta comían pan"*, Escribe María Morande sobre Inés y sus desventuras por Atacama, y nos cuenta del paisaje descendiendo por el Loa

² El dato de Bibar que señala que los chichas lo atacaron, hace suponer que Valdivia venía por la región de Turi - Ayquina, ya que es probable que los chichas hayan avanzado desde Lipez hacia Toconce-Caspana. Y por la afirmación 12 leguas corresponden a 56 kilómetros, por lo que los españoles debieron establecer su campamento entre Quebrada Tuina y Conchi. En los documentos del juicio contra Pedro de Valdivia se asegura en el testimonio de Inés de Suarez que *"recorrieron este río hacia el sur, hasta que se juntaba con el salado y torcía hacia el poniente pasado La Chica"*.

“Los caseríos indígenas parecían un montoncito gris pardusco en la soledad de la tierra, pero sus pequeños pozos eran frescos y el arrullo de la música leve del río, junto a sus chozas de piedra, cantaba en los oídos de todos como una orquestación hecha de elementos vitales” (Morande 1971:87).

En La Grande, los atacameños se habían vuelto hacer fuertes en Quito, desde allí esperaban ansiosamente la batalla contra los invasores, pero esta no llegaba, los españoles habían aprendido su lección sobre las escarpadas laderas rocosas y las fortificaciones de estos, una noche en medio de las correrías que les hacían los atacameños a los invasores, un grupo de Aguirre se confundió con el tumulto de indios, y atacó sin piedad, en medio de la confusión. Se logró derribar un muro, dentro de la fortificación de Quito. Las armas de guerra de la edad de piedra nada pudieron hacer frente al implacable acero, la derrota fue importante, según Bibar, hora y media duro el combate. El conquistador no tuvo piedad, y para escarmentar a los indígenas, les cortaron las cabezas y las apuntalaron con estacas, por lo que será llamado pucara del “pueblo de las cabezas”. Estuvieron cerca de dos meses, en total en Atacama, reunieron provisiones y continuaron al sur (PPV:67). Sin embargo, los pueblos de Atacama estaban lejos de reducirse al orden colonial español.

A pesar de la dura derrota los indígenas una vez retiradas las columnas de Pedro de Valdivia comenzaron a rearticular su resistencia. Un año después del paso de Valdivia, el cacique principal de Atacama logró establecer planes de resistencia sus pares del Mapocho. En 1543 una expedición a cargo de Alonso de Monroy con 60 hombres fue duramente hostilizados, teniendo noticias esperanzadoras los atacameños de la resistencia de Manco Inca II en el Perú, y continuándola incluso después de la muerte de este en 1545. Los atacameños hostilizaban y asaltaban las caravanas de provisiones que se dirigían hacia Chile, durante los primeros días de la conquista los ibéricos utilizaron las rutas del Qhapac Ñan para movilizar sus huestes y caravanas de abastecimiento. Mientras que el *despoblado* de Atacama no constituía un lugar atractivo para los primeros días de la colonia.

En 1545, Valdivia señala en carta a Carlos V que Atacama es un centro de abastecimiento para las tropas que vinieran a Chile y suponía a la provincia en paz, dado que el Perú había sido pacificado por el gobernador Vaca de Castro. Sabemos que, en el área de Morro Moreno, ha quedado perfectamente establecida a partir de la encomienda dada por Valdivia a Francisco de Aguirre en 1546 y confirmada por los relatos de los corsarios ingleses de las últimas décadas del siglo XVI.

De Bibar podemos extraer las andanzas de los españoles que recorrieron estas tierras, estos son: el destacamento del capitán Esteban de Sosa que partió del Cuzco en abril de 1548, al mando de 80 hombres en dirección a Atacama; el grupo del capitán Juan Jufré, que partió de

las Charcas (Ídem118); el capitán Gerónimo de Alderete, que venía al mando de los barcos que esperarían a Valdivia en Arica (Ídem); Y el destacamento más importante dirigido por el capitán Francisco de Ulloa (Idem 120), quien debería llevar la gente al valle de Atacama y esperar a Valdivia en ese valle, este con 130 soldados ocupó Chiuchiu. También el capitán Pedro de Villagrán fue enviado por Valdivia, desde Arica por tierra *"con quarenta hombres y ciento y veynte caballos (...)Corre por tierra de grandes metales y veneros de plata y cobre, lo cual yo vi"* (Bibar:25).

Para nadie será un misterio que el paso de estos destacamentos significaba el saqueo de graneros, corrales, depósitos, casas y "mochaderos".

Abastecimientos, incursores y la guerra de guerrillas en Atacama (1549-1555)

Para Vásquez de Espinoza esta provincia se extendía desde los confines meridionales de la provincia de Tarapacá (desembocadura del río Loa), hasta el valle de Copiapó (Vásquez 1969). *"No hay valles en la costa de esta provincia, porque el agua de los ríos no llega a ella"* (Vásquez 1969: 483). Para Larraín (1973) este factor es digno de análisis, puesto que entre el río Loa y el río Copiapó no existe río alguno que vacíe sus aguas al Pacífico³. No hay, por tanto, agricultura posible en dichos tramos costeros. Las comunidades de pescadores que vivían en dicha área, debieron obligatoriamente depender de manantiales o puquios, generalmente salobres.

"El valle de Atacama (se refiere al área donde están ambos pueblos de Atacama: Atacama La Grande o San Pedro y Atacama la Chica, o San Francisco de Chichú) tiene muy gentil bahía, aunque no sale río a ella. Solamente tiene un jagüey salobre (se refiere el autor a Cobija). Hay indios en él, y doce leguas adelante pasa el trópico de Capricornio" (Bibar 1966: 165). *"Deste pueblo de Atacama será bien que contemos y digamos el sitio que tiene. Es d' esta suerte: es un valle llano y ancho y largo a la contra del sitio de los otros valles, porque a cinco y seys leguas que corre, el río se suma, e no se ve por donde va ni donde sale a la mar. E en el edificio de las casas son diferentes de otras provincias"* (Bibar 1966: 166).

Respecto de las viviendas de estos, nos cuenta: *"en que habitaban los indios son de adobes y dobladas con sus entresuelos, hechos de gruesas vigas de algarrobas, que es madera recia".* Son estas casas hechas de tierra de barro *"a causa que no llueve"* y *"encima de estos enterrados de las casas, hechos de adobes cierras aparrados pequeños y redondos a manera de hornos en que tienen sus comidas, que es maíz, papas, frijoles y quenoa, algarroba y chañar"*. Entran a las casas y ven que a un lado está el lugar de dormir y en donde están las

³En periodos muy ocasionales lo hace el río Salado.

vasijas, tinajas "*de a dos arrobas y más y menos, y ollas y cántaros para su servicio*"... "*en el otro apartado están los entierros de sus antepasados, sepultados con todas las ropas, joyas y armas que, siendo vivos, poseía, que nadie toca en ello*" (Orellana 1988:110).

El proceso de resistencia fue adquiriendo ribetes mayores y de acuerdo con el investigador Lautaro Nuñez se puede establecer una alianza macro regional entre atacamas-copiapos-diaguitas (Nuñez 2007), tal como se comprueba con el paso de las huestes de Diego Maldonado en 1549 por el despoblado, cuando se le atacó desde su retaguardia por los atacameños, hasta dejar que los diaguitas del sur hicieron la última faena militar que incluyó el degollamiento de varios españoles. Se ha documentado que durante el siglo XVI se mataron varios españoles y se mantuvieron como trofeos de guerra algunos piños de ganado español que se trasladaba hacia el reino de Chile.

Por estos años los españoles tenían una finca en Chañaral desde donde hacían sus bastimentos, sin embargo, ahora en plena lucha de resistencia antieuropea, por el año 1549 los guerreros copiapos advertidos por los atacamas, sitiaban a las huestes españolas. El conquistador de Quito, Francisco de Aguirre llega de refuerzo y construye una fortificación a la española, un baluarte militar estable en el valle de Copiapó, desde donde desplegar la pacificación del territorio.

En 1552 continúan las refriegas, esta vez en las inmediaciones de Atacama La Grande, cuando se atacó la tropa liderada por Martín de Avendaño (Llagostera 2004:196). Los bosques de algarrobo y chañar constituían recursos estratégicos para los habitantes de las zonas áridas, pues eran una fuente muy importante de recursos alimenticios que podían ser conservados secos por largo tiempo. Así de los valles del Loa y la puna salada de atacama, encontramos en Garcilaso como en las lecturas de Bibar, que estos, mantenían fluidas comunicaciones con chichas, picas, guatacondos y copiapoes, pero no sabemos si estos grupos explotaban directamente recursos en las distintas regiones y valles sur andinos (Martínez et al. 1988: 57-58). También las pequeñas densidades boscosas de los ayllus al sur de Atacama La Grande servían para preparar emboscadas a los españoles, y al mismo tiempo refugios contra el invasor.

Sin embargo, se sabe que es del todo improbable que Almagro, Valdivia y sus compañeros, hubiesen dejado algún establecimiento permanente, y si dejaron algo fue destruido por los atacameños en guerra hasta 1571 (Hidalgo 1981).

De las llamadas paces de Velásquez: (1556-1606)

Guerra y paz en los andes sur

El año 1556 se iniciaron las conversaciones de paz entre Velásquez⁴, y los cacicazgos de Atacama. El hispano en una hábil maniobra envía emisarios de Chichas o Lipez, que conocían la lengua kunza a dialogar con Don Juan Coto Cotar, cacique principal de Atacama, con promesas de amnistía y garantías de que se respetarían los derechos y propiedades de los nativos de la región.

Estos arreglos más conciliatorios crearon las condiciones del encuentro de Suipacha, en tierra Chicha, entre Velásquez y Juan Coto Cotar que se reunieron para detallar y consagrar los acuerdos favorables para ambas partes, eliminándose por supuesto cualquier posibilidad de conflicto.

Reunido luego, los cacicazgos de Atacama, reflexionaron y accedieron a aprobar el trato, en señal de buena fe, les permitieron instalar un poblado a los españoles, sería San Lucas de Toconao⁵. Luego de algunos incidentes donde resultaron muertos algunos españoles, se pacta también la conversión a la fe católica con un bautismo masivo de indios, el 5 de marzo 1557 se firma la precaria paz, con asistencia de los caciques de atacama Juan Coto Cotar, Conchila, Cachagua, Liquitay, Capina, Vildorpo, Vildopopac y Cata-Cata. El padre Cristóbal de los Santos oficio la primera misa en lengua Kunza en la iglesia de Toconao (Llagostera 200:196). En esta el Virrey Hurtado de Mendoza amnistió a los principales caciques y curacas de atacama.

En carta al virrey, Francisco de Aguirre le asegura a este que en 1559 solicitando los auxilios del corregidor de Atacama, estos no pudieron hacer nada (JPV:47). Por lo que podemos sostener que este corregimiento aún estaba en vías de formación. Ahora bien, sabemos por Vásquez de Espinoza que nos confirma que quizás pocas de estas presencias la constituían el propio Aguirre: *“este valle aunque pequeño es fertilísimo, en el cual se da el maíz en gran abundancia. Están en las haciendas de Francisco de Aguirre”* (Lagos 1981:496) estas se refieren a las que se ubican en las inmediaciones de Chañaral.

Sin embargo, muchos historiadores, renegando de la evidencia arqueológica y etnohistórica, es que señalan que con esta firma se capitula el desierto de Atacama y se cimienta su paz y la entrada en la época colonial de la misma, sin embargo esta versión, no es del todo exacta. Puesto que en otros documentos de la época encontramos el hecho innegable que desde un principio Atacama fue considerado como un despoblado con valles por el cual había que

⁴Encomendador de Atacama.

⁵Sin duda alguna es el primer pueblo de trazado español y marca el inicio de la colonia en el área de la puna salada de Atacama.

necesariamente transitar, sin necesidad de asentarse, sino meramente extraer. Y no valía mucho las penas frente a valles y tierras más fértiles por las cuales jugarse para conseguir la colonización.

Hacia 1560 nuevas voces de insurgentes se alzan en contra de los españoles, Juan Calchaquí cacique principal de los diaguitas, llama a la insurrección; su llamado tuvo eco hasta la región de los chichas por el norte y, nuevamente, despertó la belicosidad de los atacamas. *“Esta vez, la estrategia implicaba, además de ataques personales a los españoles, incendiar iglesias y cruces; con ello, se estaba respondiendo ideológicamente a la “cruzada religiosa”, el movimiento tomo tal fuerza que, en 1566, los españoles tuvieron que construir un fuerte en Potosí, atacama, por su aislamiento y el poco desarrollo que hasta ese momento había tenido como asentamiento hispano, en todo momento fue refugio de los indígenas que huían de las represalias del norte”* (Llagostera 2004:199).

En el año 1562, el tratado de Paz – reseñado más arriba – significó que el virrey otorgara en encomienda a los atacameños, a Juan Velázquez Altamirano. Se sabe entonces, que esta autoridad española influenció la zona entre 1557 a 1591 y será el prototipo - a escala regional- “del español que une sus deberes administrativos con los comerciales”, es decir como encomendero y hombre de negocios. El padre Francisco Bocos Cardenas, atestigua que: *“Velázquez ocupa “muchos indios de la mar” de Cobija, haciendo que los Atacamas trasladen el pescado hasta Chiu-Chiu y Potosí (28 a 30 leguas), que en el presente año les han sacado aún más pescados, que no se los pagaban, y si los indios lo venden, debe ser al precio que Velázquez impone. También afirma que los Atacamas alimentan a Velázquez, el que no les paga por ello y que ocupa un gran número de indios en su casa impidiendo así que estos acudan a recibir doctrina”*⁶.

Recién en 1578 la audiencia de Lima crea el Corregimiento de Atacama, y nombra a Juan Velásquez Altamirano, ahora como Corregidor con un sueldo de 2.000 pesos, pagándose de las Cajas Reales de Potosí, que a la postre actuaba como un banco de reserva en las indias. Por sus muchos méritos en la pacificación de los atacamas y en gratitud, el virrey le concede la mitad de la población atacameña en encomienda junto con Pedro de Ysasaga. Por imposición entonces del Corregidor, unos 1.000 indígenas debían transportar recuas cargadas de pescado seco hasta el cerro rico de Potosí (Hidalgo 2004:187). De primer momento la base institucional y burocrática en atacama colonial fue marcadamente de tipo medieval, en sus inicios, ya que el indio no producía para el rey en tierras del rey. Legalmente, era vasallo libre, y no siervo de la gleba asignado a un retazo de tierra real.

⁶Martínez, José Luis. “Información sobre el comercio...” Op. cit.: 169, 170. Timmermann, Freddy. “El poder español...” Op. cit.: 39.

Aunque hubo tierras de repartimiento o de pago trabajadas por el común para pagar el tributo, de acuerdo a lo expuesto no se ha encontrado evidencia de expropiaciones por cancelación de deudas de tributos en el territorio atacameño, puesto que los funcionarios coloniales poco intervenían en el complejo sistema de distribución anidada de usufructos individuales y corporativos de los ayllus. Sin embargo, cabe señalar que el proceso de apropiación de la tierra por parte de la corona, se producía cuando –y sobre todo en los periodos de bonanza minera– se declaraban las tierras baldías, yermas o incultas para venderlas luego como realengas a españoles, mestizos y otros indios (Barros 2008). Ahora bien, este sistema de adquisición de tierras irá mutando durante la colonia.

La región fue dividida en Atacama La Alta y La Baja. La primera, también llamada La Grande, comprendía la cuenca del Salar y las tierras altas adyacentes. Tenía como cabecera y doctrina a San Pedro de Atacama y sus ayllus circundantes. Al oriente del Salar, los asentamientos o ayllus de Soncor, Toconao, Socaire y Peine. En el siglo XVIII se incorporaron Susques e Incahuasi. Atacama La Baja o La Chica abarcaba, por la costa, la ensenada de Cobija hasta la altura de Tocopilla hacia el norte, y de Morro Moreno hacia el sur. Al interior, la hoya del río Loa y sus afluentes, con los pueblos de Calama y San Francisco de Chiu Chiu –que era la cabecera y doctrina– Ayquina, Caspana y otros asentamientos que durante el Período Colonial no tuvieron el carácter de pueblo (Casassas 1974: 29-30; Paz Soldán 1978: 63). La densidad de población en Atacama, parece haber sido considerable. En 1581, el Factor de Potosí mencionaba una cantidad de alrededor de 2.000 indígenas (Lozano Machuca 1885 [1581]: 25).

En aquellos años aún quedaban unos 4.000 indios sin encomendar entre Potosí, Tarapacá y Atacama. *“Y assimismo dice [Pedro Sande], que hay otros indios que confinan con los indios de guerra de Omaguaca y Casavindo, y tienen trato y comercio con estos lipes, los cuales están neutrales, que no son ni de paz ni de guerra, y entran en Potosí con el nombre de indios lipes y atacamas, con ganados y otras cosas de venta y rescate, y se podrían con facilidad allanar y reducir a nuestra Santa Fe Católica, y sería de mucho provecho, por estar cerca del cerro Escala”.* (Fernández: 1978) *“Y con estos indios atacamas y cien españoles se podría conquistar toda la tierra de Omaguaca, questá cuarenta leguas de Atacama, y se tratan y tienen rescate entre ellos de oro y plata, y saben toda la tierra, y los omaguacas es poca gente y tienen mucho ganado de la tierra y mucho oro y plata”.*

En otras palabras, los indígenas atacameños tenían trato frecuente o continuo con los omaguacas al promediar el siglo XVI, y conocían perfectamente sus tierras; que este tráfico venía de muy atrás en el tiempo, lo prueban las características de la arqueología de la Quebrada de Humahuaca. Por supuesto, Lozano Machuca deja bien aclarado que el centro

principal de los atacamas estaba en Chile, en el valle homónimo, “questá de los lipes cuarenta leguas”.

El Corregidor Velásquez Altamirano, simplemente rearticuló de manera oprobiosa, una característica que ya existía en el pueblo atacameño, la del caravaneo⁷ de llamas, y luego de recuas cargadas de pescado seco, Vásquez de Espinoza nos cuenta que hacia fines del siglo XVI, en Atacama: “... *En aquella costa se haze grandissima pesca de congrios, tollos, lisas, doradas, armados, vagres, jureles, atunes, pulpos, y otros muchos generos de pescado, del se llevan grandes recuas de carneros a Potosí, Chuquisaca, Lipez y a todas aquellas provincias de la tierra de arriba, porque es trato principal de aquella tierra, con que an enriquecido muchos*” (Vasquez de Espinoza 1948 (1628):617-616). El tráfico de pescado reseñado más arriba, será una de las primeras manifestaciones de la arriería colonial, porque el tráfico caravanero de los productos marinos se incorporó tempranamente en los circuitos mercantiles, tal como queda de manifiesto con las acciones de Velásquez. Así, la población de Atacama en el siglo XVI, transitará desde el tráfico caravanero tradicional al arrieraje colonial. La integración de esta actividad a sus estrategias andinas, les permitirá reproducir sus patrones de movilidad, circulación de una variedad de recursos locales, y continuidad en los circuitos de tráfico interregional.

Pero a fines del siglo XVI, el licenciado Cepeda recomendaba cambiar los dos encomenderos de Atacama (1590) por un nuevo mayor de pobladores españoles, entregándole veinte indios como yanaconas a cada uno para asegurar la conversión y el tránsito hacia Chile. Al parecer, el principal motivo de descontento entre los españoles por la hegemonía de Velásquez Altamirano estaba enfocado justamente en la monopolización de la mano de obra indígena local, que le permitía adjudicarse una parte de la producción marina y su posterior venta en el mercado potosino, lo cual debió reportarles abundantes ingresos.

En ese sentido, Velásquez Altamirano se encontraba en una situación muy ventajosa que le permitía presionar sobre el entonces cacique cobrador, don Pedro Liquitay, quien hacía las veces de mediador entre los indígenas y el encomendero. Según el documento, los arrieros de Atacama no percibían salario alguno por el flete de la mercadería a Potosí y, como el mismo cacique lo aseguraba, este se deducía del tributo anual, puesto que se les pagaba “...*descontándoles los jornales en su tasa*” (Martínez 1985b:168). También se asegura que Velásquez Altamirano todos los días “*trae a su casa al cacique principal y lo emborracha*

⁷ De acuerdo a Cecilia Sanhueza 1992. Tráfico caravanero y arriería colonial en el siglo XVI. Cabe destacar que la arriera ya era una práctica usual entre los atacameños, ya hacia la llegada de los Incas. Sin embargo, esta práctica se ve transformada ya que durante la colonia ésta ya no fue una práctica del libre cambio entre los pueblos, sino que una práctica en condiciones de esclavitud, para el beneficio total del encomendero. Siendo transformada esta también por la introducción de nuevos animales, animales de tiro, sobre todo, dando paso de la caravana de llamas y alpacas, a las de mulas y burros al despuntar los siglos XVII y IVX.

dándole vino y otras veces con ruegos y amenazas diciéndole que si no fuera por él ya lo hubieran ahorcado". Este nivel de amistad entre el encomendero-corregidor con el cacique principal de Atacama pareciera ser una relación poco frecuente en las postrimerías del siglo XVI (Hidalgo 2004:118). Este corregidor-encomendero representaba en buen ejemplo del despotismo de los españoles en América. Sin embargo, las autoridades coloniales pretendían extirpar dichas prácticas del continente, exigiendo tratos humanos para los indios. No obstante Altamirano era amo y señor de Atacama, dominaba las fuentes de recursos, el tráfico, los animales y la fuerza de trabajo indígena, al alero de la obligación tributaria, para transportar la mercancía.

Ahora bien, si bien las exigencias del nuevo sistema político-económico golpeaban fuertemente a la población indígena, el incentivo o la compulsión al desplazamiento hacia los nuevos mercados, permitía y reforzaba la reproducción de la movilidad y de las relaciones de complementariedad interregional. Podemos afirmar que incluso los arrieros del encomendero pudieron haber introducido en las caravanas más llamas o recuas, complementando las labores de flete con el transporte de sus propios excedentes agrarios, ganaderos e incluso marinos.

Ahora bien, respecto de los excesos monopólicos del corregidor-encomendero en la provincia. La Real Audiencia en 1591, nombra a Juan de Segura Corregidor de Atacama. Al internarse en la provincia, este se encontró con un ambiente hostil debido a la presencia del encomendero que, según los testigos del documento, se servía de su influencia sobre los indígenas de Atacama para impedir que el nuevo corregidor asumiera su cargo. Velázquez Altamirano tenía bajo su control una red de extracción, transporte, almacenamiento y comercialización de pescado que no pretendía abandonar (Martínez 1985b). Si bien no tenemos más fuentes para referirnos a dichos acontecimientos diversos trabajos apuntan a que la encomienda del siglo XVI se disolvió paulatinamente en el tributo personal⁸.

Las rutas y circuitos mercantiles, involucraban regiones y grupos tradicionalmente vinculados a los habitantes del desierto en sus distintos pisos ecológicos. Que a su vez compartían rasgos culturales dentro de los llamados pueblos andinos. Si bien la mita no se aplicó a la provincia de atacama, si se impuso el sistema de encomienda, tributo, alcabala y repartición, no obstante, esta presión colonial no logró desintegrar las lógicas comunitarias, por el contrario, las respuestas se estos se desarrollaron en extender y reutilizar los viejos lazos de parentesco entre vastos sectores regionales (que para la administración colonial serian

⁸ Los indios pagaban un tributo por cabeza y desde 1578 sólo lo pagaban los indios de entre 18 a 50 años. Además, Atacama quedó al margen de las provincias -que bajo las ordenanzas toledanas- debían adherir a la mita de Potosí, lo que no los excluía de mitas locales en minas o tierras del Corregidor. (Casassas, José María. *La región atacameña...* Op. cit.: 92. Hidalgo, Jorge. "Incidencias de los patrones de poblamiento..." Op. cit.: 59).

interprovinciales), así a diferencia de los historiadores conservadores de este país, podemos afirmar que los atacameños no se desintegraron para reintegrarse a la comunidad colonial, como veremos sus lógicas soterradas esgrimirán notables respuestas contra la dominación europea.



Mayordomo maltrata a un cargador andino. Guamán Poma (1587-1615).

En 1603 el capellán fray Juan de Cárdenas escribió de atacama: *“Todos los indios de aquella provincia de atacama carecen del consuelo espiritual de la confesión y de quien les diga las cosas de la fe i quien es Dios nuestro señor i lo que están obligados a saber i hacer para salvarse i esto porque la lengua que allí hablan ni es quechua ni aymara, i como aquella tierra es tan remota i tan poco comunicada asi de estos indios como de españoles, no saben mas lengua que la materna suia”* (Casassas 1974:51).

Expansión colonial y la conquista espiritual (1606-1650)

Creemos correlacionando las diversas fuentes que disponemos, que fue hacia 1606 que comenzaron a establecerse con más propiedad los colonos españoles en poblados castellanos, podemos identificar que ya se encuentra, en franco proceso de evangelización, colonización y urbanización el corregimiento de Atacama. Se funda el poblado de San

Francisco de Chiu-Chiu, curato de la provincia de Atacama La Baja, e instalan capillas menores en Chunchur (Calama) y Ayquina hacia 1614, en 1626 en Cobija. Y posteriormente en 1640 en Caspana.

Se acepta también que, por estos años, pero en una fecha específica desconocida, se funda el pueblo de indios en Beter, a la manera española, pero habitados por atacameños reducidos y avasallados por Velásquez Altamirano. Al menos en Chiu-Chiu y Toconao, hubo un proceso reduccional. Este modelo formal de organización urbanística, confrontó dos formas de percibir, organizar y significar el espacio: la indígena y la hispana. Asimismo, la reducción se organizó para crear una visibilidad general ya que el damero permitía una vigilancia visual o panóptica, que posibilitaría la erradicación de ciertas prácticas proscritas como contrarias a la policía y a la cristiandad. Además, la organización urbanística buscaba controlar y encauzar la circulación de la población según rutas que convergían en el conjunto iglesia-plaza-atrio, fomentando una evangelización verbal y visual.

En 1611 se modifican las bases administrativas del territorio colonial y ahora Atacama queda integrada a la provincia de Charcas, constituyendo San Francisco de Chiu Chiu y San Pedro de Atacama como cabeceras de La Baja y La Alta Atacama, respectivamente. Ambas continuaban no estando afectas a la mita.

Así podemos apreciar que la iglesia era un engranaje fundamental para el sometimiento de los indígenas, no obstante este proceso tomaría particulares dimensiones toda vez que por un lado existe una fuerte pugna entre el corregidor y la iglesia de atacama por la “encomienda de los indios”, por otro lado este poder eclesiástico tiende a consolidarse en la persona de Francisco de Otal, clérigo presbítero que desde 1622 ejercía como visitador de Atacama la Alta y la Baja y vicario y juez eclesiástico (Probanza, f. 29v, 32r y 35r, 37v). En 1626 logró una provisión real en defensa de los indios de Atacama para que pudieran servir a quien quisieren, sin que los corregidores ni otras personas lo impidieran. Destacando así una importante victoria contra el monopolio del corregidor. No obstante, el mismo en sus misivas al Arzobispado de Lima remarcaba el estado deplorable del ejercicio eclesiástico por la precariedad del sínodo. La solución fue entregarle a Otal seis indios camanchacas, para que pescaran para él, obligándose el cura a pagar sus tasas al encomendero (Probanza, fs. 68v, 78r). Esta concesión fue la base del poder económico y de la influencia de Otal más allá de Atacama. Puesto que *“los indios le vendían el pescado, que habría pagado al precio de venta en la costa, para su sustento. Esto último implicaba su venta a mejor precio en otros mercados más lejanos, que le permitían tener significativas ganancias con las cuales financiaba sus diversas actividades sin necesidad de recurrir al sínodo ni otros ingresos eclesiásticos”* (Hidalgo 2011:120).

Durante 1626, parte del sistema administrativo colonial recrudece sus políticas, los atacameños debían tributar en monedas, a todas luces, se introduce la mita, a partir de estos años, debiendo aportar ahora en mano de obra forzada, por el cual *“ciertos indios fueron enviados fuera de sus territorios, para labores que beneficiaban a los intereses europeos. Por ejemplo, algunos fueron enviados a la casa de Fundición de Metales de Potosí”* (Núñez 2007:114). La mita fue una de las tareas de mayor riesgo para la pervivencia andina, paralela a la tributación.

Durante este siglo los atacameños de Chiuchiu no viajaban a los valles del norte argentino, sino más al litoral cercano, con labores de arriería o fletes a base de recuas de mulas, quizás tras el traslado de productos del mar, incluyendo contactos con Cobija. También se desplazaban hacia las minas de Lipez, tal vez como lugar de término del viaje en donde vendían o trocaban los bienes de sus sementeras y aquellas propias del litoral, aunque no se descarta su participación temporal en las labores mineras.

A lo menos se conoce que en Chiuchiu, ya se habían incorporado levemente el trigo y la crianza de carneros. También se aprecia la introducción de nuevos potreros de alfalfa. También se pueden evidenciar la presencia de vacas y carneros en Calama, de modo que no sería extraño que a lo largo de este siglo XVII todos los ayllus de San Pedro contarán con la mayoría de los productos españoles cultivados y criados, que se adaptaron en estas tierras. Estos compartían espacios con los productos propiamente atacameños.

Cabe señalar también que durante este siglo la carga tributaria fue amortiguada gracias a la proverbial capacidad de la sociedad atacameña de lograr conectar recursos lejanos, en especial del otro lado de la cordillera, sin embargo, esto trajo aparejado el incipiente problema que sus aldeas comenzaron a despoblarse y con ello el aumento de la aridez de las chacras.

Las campañas de extirpación de idolatrías 1635-1641⁹

Hacia 1635 en el virreinato se habían impuesto voces que aseveraban que los indios seguían siendo igual de idolatras que en los tiempos anteriores a la conquista, y que la profesión católica de estos era superficial y aparente, puesto que seguían practicando los cultos de raíz andina. *“En 1635, en la noche del 23 de junio en la víspera de San Juan, Otal, acompañado de dos españoles (Juan Caballero¹⁰ y Juan Martín) y de un negro, sorprendió en una casa de Calama a tres indios viejos en ceremonias idolátricas. En los días siguientes publicó que en no*

⁹Esta campaña de extirpación de idolatrías tuvo sus episodios más fuertes en 1635, 1638 y 1641, de acuerdo con Hidalgo (2011), sin embargo, nosotros lo veremos cómo proceso mayor y no como un episodio.

¹⁰ Juan Caballero, Alguacil Mayor del Santo Oficio en Atacama.

más de tres días los pobladores debían confesar sus idolatrías y que serían perdonados, y si no lo hiciesen los habría de quemar” (Castro 2009:165-167). “Con ello logró confesiones masivas e identificó los lugares de culto, quemando numerosos ídolos en una ceremonia en la plaza de Calama” (Hidalgo 2011:120).

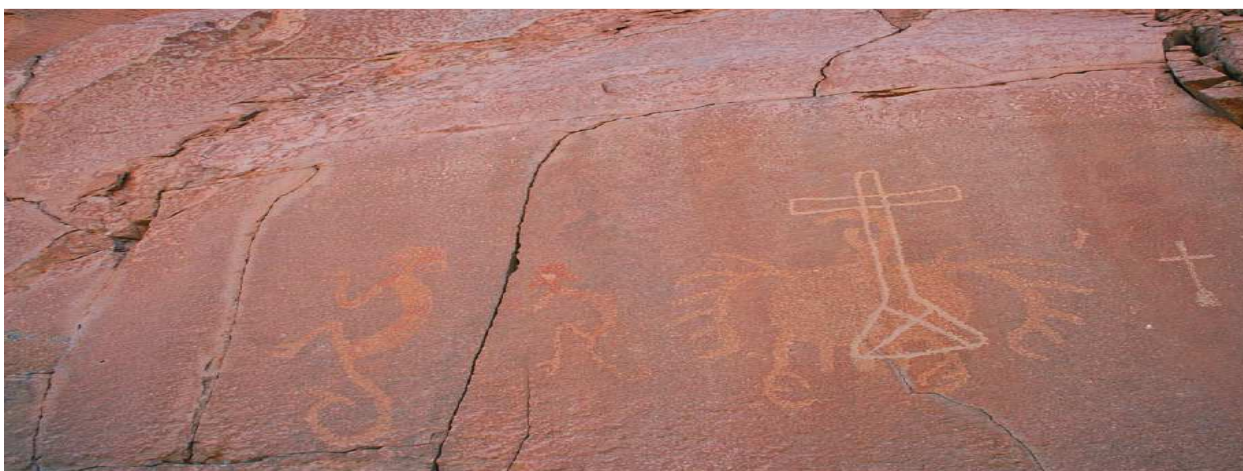
Hacia 1638 se produce una sublevación de indios de Atacama, vinculada al cobro de tributos. El gobernador indígena de La Alta Pedro Liquitaya no pudiendo entregar las onerosas cantidades de tributo fue detenido, *“pero logró huir de prisión. En el intertanto, fue acusado como “el sacerdote mayor de la idolatría”. Se le hizo causa en su ausencia y resulto “gravemente culpado por lo qual (señala el corregidor) le condene a muerte en rebeldía” (Castro 2009:167). El mismo autor deduce del mismo episodio: “constituye un claro indicio de que esta campaña de 1638 fue una extensión de las actividades extirpadoras hacia la doctrina de Atacama la Alta, y que Otal y sus colaboradores salieron de los límites de su parroquia, probablemente apoyándose en el título de “Visitador de Atacama la Alta y la Baja” así como de juez eclesiástico de Atacama” (Ídem).*

Hacia 1641 los atacameños son descritos en la Loa de probanza del padre Otal antes de su llegada como; *“paupérrimos sustentándose solo con algarroba sin comer carne [en cambio] de presente Los dichos indios tienen mulas, puercos y ovejas y tratan en trajines y fletes para Potosí con que pagan sus tasas y se visten y tratan como hombres de raçon” (Probanza, f. 57v) enfatiza Otal. No es menos interesante esta reflexión del sacerdote puesto que en realidad la colonia española en Atacama era poco llamativa, pocos hispánicos y criollos tenían sus asientos en estas reseca soledades, no obstante, el verdadero cambio colonial revolucionario, para estos, fue la introducción de las mulas y burros en la arriería, ya que estos permitieron multiplicar la capacidad de carga por animal con mayor fuerza, seguridad y rapidez, en relación a la tropa de llamas.*

El siglo XVII será el tiempo en donde se van a consolidar las políticas del dominio colonial en la vida material y espiritual andina, y que después se irradiarán en el próximo siglo. A través de este proceso, se pretendió eliminar las creencias, símbolos e ídolos, entre los cuales y más conocidos en Atacama eran Sotar Condi – deidad regional y en los pueblos, Quma Quma de Chiuchiu, Socomba de Aiquina, Sintalasna de Caspana. De este modo, la erradicación de idolatrías y la demostración de las verdades del cristianismo, fueron los dos puntales sobre los que descansa toda la obra de cristianización en estos territorios.

“De 1643 a 1645 Gaspar Guzmán, Condeduque de Olivares estuvo radicado en el valle de atacama, desterrado por el rey Felipe IV de España; le destino una encomienda de indios de la

cual se hizo cargo, ubicado en el ayllu de atacama¹¹, en la parte central del valle, que rodea por el norte, este y oeste al pueblo de San Pedro de Atacama. A este ayllu, le cambio su nombre de atacama, por el de Condeduque, que se conserva hasta la actualidad” (Pumarino 16). Sin embargo, enfermo gravemente debiendo retornar a España, muriendo en 1645.



*Superposición de símbolos cristianos sobre los indígenas en el valle de Atacama.
Fotografía de Claudio Mercado.*

Desde mediados de siglo, las relaciones entre la región atacameña y la región de Lipez eran muy importantes. Allí criaban llamas y cosechaban papas y quinua, pero, sin duda que desde el altiplano meridional se proveían de llamas cargueras para caravanear metales desde las minas, Era las bajas o los decesos de productos alteños como la sal, papas secas, leña, yareta, coca, charqui, paja brava etc., es decir una pervivencia de hábitos prehispánicos.

Las minas atacameñas en tanto no atrajeron expectativas notables, salvo las vetas de San Bartolo, hacia el norte de Quito, donde los atacameños fueron incorporados a través de turnos de trabajo obligatorio.

El orden colonial de la injusticia (1651 -1748)

No obstante, la situación de la provincia no era muy alentadora. El visitador Espejo señala sobre Atacama La Baja *“es en sí infructuosa y no tiene más para sembrar que la ribera de estero, que hacen los indios (cultivos a) modo de escaleras a fuerza de brazos y piedras. Y este es más entretenimiento que fruto, por raro es el año que llega a madurar por las continuas heladas, mantienen los indios con las mulas, por ser todos arrieros, el estero dicho les*

¹¹Si bien no existía ningún ayllu de ese nombre, de acuerdo con Lautaro Núñez podemos aseverar que en cambio existían los ayllus de Carcal o Cantal y Acapana, siendo reducidos a un solo ayllu el de Condeduque que es donde actualmente se emplaza todo el sector céntrico de la ciudad, la iglesia, la plaza, el cabildo etc.

ofrece algos pastos, en que las tienen y era y aun son asistentes a su provincia por la conveniencia que tenían de algunos fletes, que les venían del reino de chile, en que pagarían sus tasas y traían vestimentas para pasar el año (Revista de Atacama 1683:9-7-7-1 f 1). De acuerdo con Hidalgo (1984), esta área debía resolver sus problemas monetarios con la arriería, además de los yacimientos minerales de cobre y oro al norte y sur de la región.

En cambio: *“La otra de Atacama, esta es mayor y les sobras tierras en que sembrar aun que a fuerza de brazos, y son tan pocos los indios que siembran que escasamente se sustentan porque (rotura en el original) los aillos están despoblados como lo madura(ra) Vuestra Excelencia en el padrón y revisita que va con toda la especificación y tengo por precisas estas ausencias, de los indios, por no tener en esta provincia en que poder conseguir el entero de sus tasas, y así se van a las convecinas donde hay algunos ingenios, a alquilarse, y los dueños de ellos en breve tiempo los arman cuenta de doscientos y treientos pesos, que nunca se ven libres de ellas y de aquí resulta, el quedarse allá sin venir a sus pueblos ni ver a sus mujeres, y cuando sus caciques los quieren sacarles cierra la puerta y dilatan la tasas, con que tengo por imposible que estos pocos presentes(quedándose los ausentes donde se hallan) puedan llevar la carga de las tasas que haciendo la prorrata les tocara a más de treinta pesos, en cada tercio* (Revisita de Atacama 1683:9-7-7-la, f1v- 2r).

Como vemos los mineros y pocos hacendados habían vuelto cotidiano la “captura por deuda” para apaliar la escasez de mano de obra y retener legalmente indios de comunidad en los ingenios y obrajes. Ahora bien, la principal causa de la dispersión poblacional vivida por los atacameños durante estos siglos se debe forzosamente la disrupción de las lógicas de complementariedad ecología en la cual circulaban los caravaneros atacameños buscando comercializar sus productos, por otros faltantes en la región alto andina y puna de atacama. Estos circuitos cubrían itinerarios donde los atacameños tenían asientos y relaciones con sus vecinos de Copiapó, Tucumán, Lipés, Cajamarca, Salta y Jujuy. La lógica colonial en cambio impuso un sistema de tributación monetaria y de “frutos de labranza y artesanías”, la mayoría de las veces tremendamente oneroso para los indios de comunidad, por lo que debían desplazarse a otras localidades para instalarse como “indios forasteros o sin tierra” por lo cual deducían una carga impositiva menor, la cual remitían a sus comunidades de origen, para cumplir con las tasas. Para ello tras el Cacique mayor, se encontraban los caciques cobradores, los cuales tardaban ocho días en cruzar la cordillera y luego debían recorrer las enormes distancias que se repartían entre las localidades antes mencionadas. Sin embargo esta particular característica que adquirieron las dinámicas de los ayllus estaba directamente en contra con la situación deseada por la corona hispánica, quienes deseaban “asentar” en pueblos a estos, por lo cual era muy mal visto que cuando el cobrador iba a estas comunidades buena parte de su población tributaria no se encontrara en “su

residencia”, incluso se habló de prohibir dichas prácticas de arriería y ocupación de distintos nichos ecológicos, sin embargo en su mismo informe el visitador Espejo expresa su temor a que atacama se despoblase si se impedía la arriería, situación entonces que fue tolerada y al pasar los años hasta legalizada.

Si bien muchos indígenas eran trabajadores mineros y urbanos o arrendatarios de haciendas, la mayoría estaba integrada a comunidades que poseían la tierra colectivamente y tenían sus propias estructuras de gobierno representado en los caciques y curacas. De estas comunidades, la corona obtenía su más estable fuente de recursos fiscales, el tributo, y la minería su principal fuente de trabajo forzado.

Para Serulnikov (2010) la utopía de trasplantar a América las formas de organización social del viejo mundo, seguía un rumbo de fracasos. No es que las comunidades andinas no se hubieran convertido al catolicismo, reconocido la autoridad de sus superiores o atendido sus obligaciones económicas hacia la Corona. *“Solo que lo hicieron a su manera”* (Serulnikov 2010:26).

Entre otras cosas, se resistieron tozudamente a resignar sus ancestrales patrones de residencia y continuaron viviendo en pequeños caseríos y aldeas rurales dispersas. Parte de las poblaciones de los ayllus moraba en las ásperas tierras de la puna salada, a más de 3.500 metros sobre el nivel del mar. Allí cultivaban tubérculos, frutales y pastaban a sus animales. Otros vivían en los fértiles valles donde se producía maíz y productos de huertas. Las familias migraban de una zona a otra siguiendo el ritmo de las estaciones de siembra y cosecha, como vemos, en fin, una visión del espacio muy distinto a las tradiciones aldeas campesinas europeas. Los antropólogos e historiadores definieron a este sistema como “control vertical de un máximo de pisos ecológicos”, en el lenguaje colonial fue denominado como de “doble domicilio”. No obstante, como seguiremos viendo la respuesta atacameña a la presión colonial no corresponde a una respuesta ni originaria prehispánica ni europeo colonial, sin embargo, presenta elementos de ambos, ya que los ayllus o comunidades no se desintegraron en elementos individuales desvinculados para reintegrarse como indios, sino que la población se organizó para conservar, sostener y extender sus lazos e identidad.

Reformas borbónicas; y el despertar de las dolencias colectivas (1749-1777)

La administración imperial borbónica puso en marcha una serie de medidas para aumentar la recaudación fiscal, lo cual llevo a incrementos en la alcabala (impuesto a la venta de bienes) y el establecimiento de aduanas en ciudades y pueblos. Así mismo procuro combatir la acostumbrada corrupción en la recaudación tributaria y reducir las exacciones económicas de los gobernantes provinciales y de la iglesia. Corregidores y clero no dudaron en alentar los

reclamos indígenas – contra el repartimiento, las obvenciones eclesiásticas, el tributo o la mita – que restringieran el acceso de sus adversarios a los excedentes campesinos (Serulnikov 2010).

Hacia mediados de siglo unas conjugaciones de medidas económicas negativas afectarían el conjunto del área andina. Es el caso del sostenido incremento del repartimiento forzoso de mercancías, un sistema que obligaba a los miembros de las comunidades comprar a los corregidores provinciales una canasta de bienes (como mulas, ropa, coca, hierro etc.) a precios superiores a los del mercado. La expansión de este monopolio comercial aparte de representar una pesada carga económica, provocó una injerencia cada vez más agresiva de los corregidores en la composición de los cacicazgos, ya que estos eran quienes distribuían los bienes entre los indios.

No obstante, lo anterior la minería, en especial la potosina, vivía un fuerte periodo de expansión, no gracias al descubrimiento de nuevas y ricas vetas, o de más modernos métodos de producción, sino de la introducción de más brutales y sofisticadas formas de trabajo mitayo. La minería en atacama en cambio tenía sus principales yacimientos en Incahuasi, El Abra, El Inca, Atahualpa y Chuquicamata¹².

Es también un periodo caracterizado por la escasez de tierras suscitado por un ciclo de crecimiento poblacional. Ello se tradujo en la proliferación de litigios tanto dentro de comunidades como en pueblos y otros anexos.

Este periodo inicia con la “compra” del cargo de corregidor de la provincia por José Manuel Fernández Valdivieso, uno de los gobernantes más corruptos y abusivos de Atacama (Hidalgo 2004), como sabemos estos representantes locales adquirían los cargos en Sevilla, pero (siempre muy a su juicio) consideraban “limitados” de los sueldos, sin embargo lo que buscaban estos era en realidad usufructuar con la mano de obra gratuita que se podían proveer de los indígenas y la actividad comercial impositiva asociada. Una de las primeras medidas despóticas de Fernández Valdivieso fue aumentar la canasta del sistema de repartos de mercaderías a los tributarios, y otros sectores, que debían pagarlas forzosamente al corregidor a los precios que este establecía (Hidalgo 2004, Tord 1974, Moreno 1977). Este funcionario poseía atribuciones políticas, militares policiales, judiciales y administrativas

¹²De acuerdo con Philippi de esta mina se sacaba el cobre llamado “atacamita” que contienen una combinación de cloro con cobre. *“Esas minas no se trabajan desde que los hornos de fundición concluyeron con toda la leña de los contornos, que era principalmente de algarrobos”* (Philippi 1853:81), de acuerdo con las impresiones del naturalista alemán, podemos afirmar que la “ciénaga de Calama” y sus maderas fueron utilizadas tanto como combustible de fundición, como materiales para robustecimiento del puerto de Cobija. Lo que llevo a perder la mayoría de las especies arbóreas hacia principios del siglo XIX, lo que permitió inéditamente a sus pobladores poder controlar las aguas y domesticar el paisaje de ciénagas, dando paso al sistema de canales de irrigación que salen desde el sector denominado “boca de toma”.

pudiendo exigir así la cobranza de sus deudas si ningún contrapeso durante los años que ejercía su gobierno (Lewin 1967:287).

De acuerdo a diversos estudios sobre el impacto de los aranceles tributarios y de repartimiento en atacama tenemos que el tributo anual ascendía 10 pesos con tierra, y 7 a los sin tierra, se pueden considerar los promedios de atacama como altos (Spalding 1974: 133), dentro del área andina. Sin embargo, sabemos también que el corregidor no se limitaba a lo estrictamente legal, y ponía tasas especiales de manera diferenciada, por ejemplo, los repartos no eran igualitarios, sino que repartía más cosas a los indios y mestizos más pudientes, lo que generaba un fuerte resentimiento. Sin embargo, esta no era la única fuente del ingreso del corregidor, ya que, este forzaba a los atacameños para que le vendieran a él, a precios inferiores de los que se pagaban en San Pedro y mucho más bajos de que los campesinos obtenían en Salta, productos agropecuarios, artesanías y ropas.

Durante su primer año en Atacama el corregidor hizo un juicio abierto contra algunos indígenas a los que acuso de brujería, que tuvo por consecuencias la muerte de una mujer indígena víctima de las torturas y azotes, así como la expatriación de su marido a Potosí. Ésta, en su dimensión simbólica representó una avanzada para desarticular uno de las autoridades indígenas que tenían una vital importancia ritual, como lo fueron curacas, curanderas y chamanes. Lo que suscito que los indígenas buscasen la justicia, y así llegarían hasta la Real Audiencia de La Plata, puesto que el corregidor había oficiado de acusante, juez y testigo injustamente en contra de estos líderes espirituales, siendo condenados bajo la egida de brujería.

Hacia 1750 el corregidor comienza a elegir al cacique a su criterio, en gran desmedro de la autonomía de las comunidades y su organización política interna. Cosa destacable también, que se permite tributar en trigo¹³, lo cual introduce un cambio en las dinámicas de siembras, incorporando cada vez más productos europeos en las siembras. Este tipo de medidas tenían disimiles impactos entre las distintos pueblos y ayllus, pero que sin duda este sistema entrara en crisis.

No obstante la situación de agravio que vivían producto de las altas tasas impositivas, se autorizó a que quienes no pagaban tributo en las otras localidades donde se encontraban a que fuesen traídos de vuelta hacia Atacama para encarcelarlos, lo cual nos permite identificar tempranamente los primeros brotes de resistencias individuales que serán de franca oposición al sistema impositivo, por ejemplo en 1752 Joseph Gregorio (del ayllu de Conde Duque) es tomado prisionero en Salta y devuelto a Atacama sin embargo se vuelve a

¹³Creemos que esta especie, fue nefasto en general para los cultivos de terrazas andinos, ya que esta especie rápidamente saliniza las tierras.

fugar, Francisco del mismo ayllu, residente en Copiapó *“a quien han tenido en este pueblo en la cárcel en varias ocasiones por no querer pagar sus tasa cuando tenía edad para ello”* (Hidalgo 1981:154).

En 1754 Lorenzo León¹⁴ denunciando la fama de crueldad del corregidor Manuel Fernández Valdivieso *“que es mui tirano y cruel sin caridad ni piedad. Maltratando a los pobres miserables indios lo mesmo a las mujeres mayormente algunos indios tributarios andan ausentes en diferentes jurisdicciones desamparando a sus mujeres e hijos por las temeridades y extorciones de que por los ausentes indios pagan sus pobres mujeres los Reales Tributos assi mesmo sus caciques pagan por los ausentes”* (Hidalgo 2004:168). Juan Bicente señala que muchos han desamparado a sus mujeres e hijos por las crueldades del corregidor, mayormente dos hermanos de esta declarante llamados Sebastián Morales y José Morales cantores que a más de cuatro años no se sabe a dónde paran por causa de este corregidor (Ídem). La persecución personal se había vuelto una práctica cotidiana de los corregidores para imponerse en las comunidades y ayllus. Pedro Sebastián y otros indígenas de Atacama, en 1754 había encabezado a los indígenas para denunciar los abusos de dicho corregidor, una vez terminado el juicio debió abandonar la provincia junto a sus hermanos. Estos reclamos se elevaban a la Real Audiencia de Charcas, al cual los representantes se debían dirigir para expresar sus reclamos. Sin embargo, la situación estaba lejos de aplacarse, en 1755 nuevamente los indios del pueblo de Atacama denuncian por una serie de maltratos nuevamente al corregidor. Dos años después el gobernador de Atacama Pascual Sebastián Guacasus denuncia que el corregidor e hace cargo el tributo de 14 indios, que no existían, también hubieron reclamos contra el corregidor y especialmente contra el cura de Chiuchiu Bernardo Ochova, decían que ellos no eran culpables que hubiese venido a la provincia ese sacerdote que tenía *“alborotados al pueblo y la gente tratándoles de alzados y pidiendo a Dios que le saque de aquí, por castigarle permitió venirse a semejante pueblo”*. Señalan que incluso debían soportar los abusos del hermano del cura con mujeres casadas y solteras. Y que pueblos como Toconao y Susques, hacia años, que no tenían cura, solicitando al Fiscal Protector de la Real Audiencia de La Plata para que intervenga, así *“confesar alos indios tributarios de su Magestad (que dios nos guie) y a mi sin permitir que muramos sin ir misa”* (Bittmann 1984:225).

En 1758, Pedro Sebastián¹⁵, indio cacique del pueblo de San Pedro de Atacama denuncia en la Real Audiencia de La Plata, que un mestizo se apoderado del cacicazgo y como consecuencia haber sembrado en tierras de su propiedad (Hidalgo 2004: 169), sin embargo,

¹⁴Antiguo linaje de caciques de atacama, padre del cacique Carlos León, que se levanta en 1781.

¹⁵El mismo que en 1754 había iniciado el ciclo de reclamos contra del corregidor, finalmente retorna en 1758, tras la destitución del mencionado corregidor.

la acusación se disolvió en nada, ningún testigo lo apoyo y fue duramente reprendido por la Audiencia, a juicio de Hidalgo (2004) se puede plantear que este sería una de las tantas víctimas de los amedrentamientos de Valdivieso.

En 1768 vecinos españoles, mestizos y un indio de San Francisco de Chiu Chiu, levantan a la Real Audiencia de Charcas una serie de reivindicaciones, que en parte permiten evidenciar los alicaídos privilegios políticos de los indios. *“En suma piden: 1) se repartan las tierras vas y baldías para sembradíos y pastos “sin perjuicio de los indios”; 2) se conceda amplia facultad para comerciar libremente en trigos, maíces y otros productos: 3) no se les estorbe la internación de efectos al puerto de Cobija para la pesca y 4) se le ordene al corregidor que se atenga a la tarifa de repartos, que la fije en parte publica y que según ella se paguen los efectos de comercio porque: “con amenazas y extorciones, se les ha repartido mulas, coca y otros efectos a precios exorbitantes, aunque por la violencia podían reclamar devolvérselas”* (Barros 2008:122).

En suma, en este reclamo podemos evidencia la contradicción de los sistemas de propiedad, por ejemplo, la de los indios es comunitaria y tiene asiento en el ayllu, también tiene otra dimensión colectiva que es la de las zonas de pastos y veranadas donde el usufructo es común. Esta forma, claramente vendría a chocar en duros términos contra las concepciones traídas desde España, donde montes, vegas y ríos también eran de uso común, solo que, en las tierras del sur andino, la corona no tenía dominio sobre las tierras. Producto de ello los corregidores a través de sus nuevas facultades buscaron ubicar a caciques mestizos de su elección en los ayllus, para que así las tierras, fueran progresivamente arrendadas y enajenadas, mal llamando tierras realengas, a tierras que muchas veces tenían dueños, pero que estos se encontraban procurando los tributos necesarios en otras tierras, y cuando volvían se encontraba con que sus tierras habían sido usurpada con el beneplácito del cacique, así fue el caso como vimos de Pedro Sebastián.

La civilización del dominador y el carnaval sur andino (1770-1778)

Francisco de Argumaniz, corregidor de Atacama desde 1770 al 1778, como buen representante del despotismo ilustrado del siglo XVIII puso en práctica un proceso de cambios etnocidas dirigidos a extirpar la lengua Kunza articulando un proyecto de enseñanza básica para el sur andino y en especial para Atacama que sería el proyecto escolar laico orientado a indígenas comunes más temprano del área andina (Hidalgo, 1982b:231). En estas escuelas se prohibía a los niños hablar otra lengua que no fuera el castellano bajo la pena de seis azotes para los transgresores. Sin embargo, los profesores que impartían enseñanza en estas escuelas ubicadas en los cabildos eran indígenas ladinos, o sea bilingües, instruidos en

el idioma castellano como Don Francisco Xavier y Félix Martín en Toconao e Ignacio Siarez, maestro de la escuela de San Pedro de Atacama. Choque de las reformas civilizatorias con los modos tradicionales. Ahora bien, el cacique estaba a cargo de la manutención de los profesores y las comunidades de las escuelas. En Chayanta y Atacama son las primeras provincias en el área andina, en implementar dichas escuelas orientadas a indígenas comunes. Ahora bien, estas significarían una nueva carga para las autoridades indígenas ya que el salario, y el lugar físico de las escuelas era enterado por los propios ayllus, a obligación del cacique. Luego vinieron las escuelas de Toconao y Chiuchiu.

En 1771 el corregidor destituyó al cacique de San Pedro de Atacama Pablo Ramos, descendiente de una familia de caciques, quien por una larga enfermedad había transferido su cargo a Agustín Victorio Ramos, sin embargo, el corregidor intento poner una persona de su confianza, al mismo tiempo que rebaja la condición de la familia del cacique ramos dentro del padrón de indios tributarios comunes. El corregidor Argumanaiz intento impedir la labor de Agustín Ramos en la cobranza de tributos, los problemas estaban latentes, y el cacique con apoyo del cura olmedo de Incahuasi reunieron los dineros para presentar ante la Real Audiencia una demanda contra el corregidor.

En 1774 don Agustín Victorino Ramos cacique de san pedro de atacama, declara injusta su sentencia de cacicazgo, pues su abuelo fue cacique y gobernador con consentimiento de los Virreyes.

El 28 de febrero de 1775, estalla una rebelión en el pueblo minero de Incahuasi, contra los comerciantes españoles, mineros y el representante del corregidor. Argumaniz sin conocer este suceso que había comenzado el día del carnaval se dirigió a Incahuasi con motivo de su visita anual. Los rebeldes con algunos rehenes se habían retirado a los cerros e impidieron todo acercamiento del corregidor. Argumaniz en vista de las hostilidades salió en silencio de noche, dejando su equipaje temeroso de que los *“indios llegaran a cometer el absurdo de quitarle la vida”*. En Tucumán logró movilizar una milicia, pero la amenaza de regresar al frente de tropa armada fue respondida con abandonar la provincia, por lo que el corregidor se limitó a levantar una sumaria a la Real Audiencia.

En 1776 para investigar los sucesos de Incahuasi, el Virrey del Perú designa como corregidor a José María Paniagua. En este intertanto se crea el Virreinato del Rio de la Plata, quedando Atacama comprendida en la nueva jurisdicción, esto acarreo nuevos problemas administrativos a los existentes, por ejemplo, el virrey de la plata estableció la prohibición de sacar oro de las provincias hacia el Perú, prohibición que Paniagua desconocía y que se sumó a la serie de cargos que luego se le imputarían, quien en 1777 arribó al mineral, poco antes de llegar se había producido otro conato de rebelión contra Blas López De Pico, encargado de

la cobranza de la alcabala, esta vez encabezados por mestizos y españoles desertores venidos de Buenos Aires (Hidalgo 2004:207).

Mientras Paniagua se encontraba desarrollando la sumaria, para su sorpresa, arribó un comisionado de los oficiales reales de Potosí, quien fuertemente armado y portando una orden de prisión contra Paniagua, lo detuvieron por no haber pagado oportunamente las fianzas correspondientes a su cargo. Para la multitud de indígenas la ocasión fue de fiesta, atribuían al sacerdote Miguel Olmedo la extrema habilidad de liberarlos nuevamente del corregidor, según Paniagua y sus testigos decía *“...que ya no tenían corregidor y que reynaria su cura pues había sabido traer juez a su misma casa, y convocar a todos los naturales para que acompañando al dicho juez comisionado prendiese al general y se lo llevase de esta provincia para quedar ellos en posesion de sus tierra y aun libertad sin tener quien los mandase”* (Hidalgo 2004:207). El corregidor fue llevado como prisionero hasta Potosí, donde pudo escapar para pedir el amparo de la Real Audiencia, la que acogió su petición y lo reintegro a su cargo. Como podemos ver se configura un escenario donde las autoridades españolas despóticas parecieran estar por fin siendo sancionadas, lo cual produjo un clima favorable a la justa causa de los habitantes de Atacama.

Mientras estos acontecimientos se desarrollaban y a propósito que la provincia se encontraba acéfala el Virrey del Río de la Plata designa como corregidor a Mateo de Castaño a principios de 1778. Así la provincia se encontró legalmente con dos corregidores que se descalificaban mutuamente.

El Movimiento y la utopía andina en Atacama (1778-1781)

Cabe destacar al despuntar este nuevo periodo, que antes del movimiento de Tupac Amaru en 1781 los indígenas de atacama ya se habían negado al pago de la alcabala, el tributo y los repartos (Hidalgo 259). Por lo que es posible afirmar que no es cierto que atacama se hace eco de lo sucedido en Tinta y Chayanta, sino que tenía un correlato propio de problemas endémicos con la administración colonial, y razones para el alzamiento general no faltaban.

Túpac Amaru, Cacique de la Provincia de Tinta en Perú en 1780 toma detenido a su corregidor, lo juzga y en nombre del Rey lo cuelga, lo que genera un ánimo de rebelión en la masa indígena y de indignación en el Virreynato. Valiéndose de un discurso mesiánico, ya que proclamaba ser el legítimo descendiente del último de los incas, congregó a varios miles de nativos quienes veían en él un escape ante el tiránico sistema de los corregidores, representando de esta forma la rebelión más grande de la América Española que se haya experimentado en todo el período colonial. Tomas Katari, articulando un discurso parecido

logro emancipar las fuerzas indígenas que en aquellos años se hallaban en el Alto Perú actual Bolivia.

En San Pedro de Atacama, los aires de rebeldía se comenzaron a manifestar hacia fines de 1780 ya que hacía meses los corregidores ya no querían, ni podían, cobrar el tributo a los agitados Atacameños. Sin embargo en 1781 se realizan las primeras operaciones tendientes a desarticular la institución de los corregidores, ya que se toma prisionero al Capitán de Milicias de San Pedro de Atacama, embargándose todos los bienes de su propiedad, actos en donde el Alcalde Mayor Indígena de este pueblo, don Carlos León, junto a los líderes rebeldes indígenas jugaron un importante rol al expulsar de estos territorios a todos los españoles que se oponían a los nuevos valores de la insurrección (Núñez 1982).

Veremos el desarrollo de los acontecimiento según los propios testimonios de Valdivieso y Mendiola (capitanes de milicias de la alta y la baja respectivamente) el movimiento se inició en San Pedro de Atacama el 12 de marzo de 1781, cuando más de doscientos indios se abocaron con armas a la casa de don Pedro Manuel Rubín de Celis acusando que como confidente del corregidor don Mateo del Castaño *“tenía suprimida las providencias que a su favor habría librado circulares su falso Rey, yque asimismo era complice en la fuga de dicho corregidor hiso del mineral de Ingaguasi a la Ciudad de Salta Provincia del Tucuman”* (SGI f.1v). *“resolvieron el poner preso al nominado Celis enbargandole sus cortos vienes (...) hicieron comparecer ante el tumulto al expresado baldiviseo a quien hicieron los mismos cargos que al dicho celis y executandola misma operación y voces le notificaron saliese de aquel Pueblo en el propio dia con su familia y que quando no quisiese obedecer pasarían a otras cosa; voces propias con que acreditaban su depravada intención: con tal orgullo que uno de los Yndios llamado Pedro Caro, saco un cuchillo y lo amenazo(SGI f.2v).*

“previniéndole que de no efectuarse su destierro le obligarían de otras suerte porque ya todos estaban bajo del dominio de los Yndios asegurando, que si alguno de los dos y otros de los demás vecinos se moviesen a la mas leve demostración des resistencia se governarian de otra suerte y el que no se reconociese inferir de ellos, serian pasado de cuchillo todos los españoles, y mestixos vecinos naturales que residían en aquel Pueblo y se reconosio esta amenaza por haver destinado otro numero de Yndios para que custodiasen la Yglesia a fin de que nadie pudiese refugiar a su sagrado, ni escapar de esta bavara, intensión se retiraron a casa de las dos de la tarde pasando inmediatamente al Alcalde mayor de naturales Carlos Leon (principal cabeza del motin) acompañado de los demás de su facsion a notificar a don Jose de Mendiola, y otros españoles (que huinendo de las barbaridades que acavavan de executar en las Provincias de Lipez caieron a refugiarse a la Provincia vaxa de Chiuchiu” (SGI f.3v).

La sociedad atacameña cuyos mejores dirigentes habían muerto hace mucho tiempo, quedo impactada con la llegada de Tomas Paniri, autoproclamado capital del movimiento insurreccional, quien difundía una circular de Tupaj Amaru, además este atraía una carta personal del cacique de Lipez a los caciques de los *seis aylllos de Atacama*: Condeduque, Sequitor, Coyo, Betere, Solcor y Solo, en donde se describían los aportes requeridos para el asalto a Potosí, quedando el pueblo atacameño muy motivado para la organización de la ayuda, e incluso de la búsqueda de armas que incluían la confección de hondas para la guerra. Otra vez los señores de Lipez y Atacama restablecían sus viejos contactos interétnicos para la subversión del injusto orden colonial.

La carta revela los lazos tradiciones que aun a pesar de todo existían entre Lipes y Atacama, así como un Intento de extender la rebelión usando los canales étnicos de representación comunitaria. Sin embargo, es nuevamente el alcalde mayor y no los caciques el que toma la iniciativa. Y que nos revela también la apertura democrática que estaba viviendo la organización de los rebeldes no solo en Atacama, sino que en toda el área andina.

El movimiento andino en atacama se organiza en torno al cabildo indígena, sobre todo entre aymaraes y atacameños, que quechuas que eran seguidores del Inca Tupac Amaru II. Los anteriores lo eran de Tomas Katari.

De esta forma, con el asalto a la casa de don Pedro Manuel Rubén de Celis a mano de 200 indios Atacameños el día 12 de marzo de 1781, comienza formalmente la rebelión en Atacama, ya que este al ser informante del corregidor Matheo de Castaño lo había ayudado a fugarse a Salta con el dinero reportado de los tributos, estalla el movimiento insurreccional. No obstante, y a pesar de que quienes conducían la rebelión en esta zona era don Carlos León junto a los líderes rebeldes y caciques indígenas, hacía falta la figura de un líder indígena que portara un mensaje de esperanza y optimismo ante el cruel panorama generado por los Corregidores.

Tabla 1.1- Principales instigadores del movimiento indígena en Atacama

	Atacama	Calama	Ayquina	Chiuchiu	Incahuasi
Capitán General	Tomás Paniri				
Alcalde indígena	Carlos León	Pasqual Nieves			
Cacique	Pedro Eusevio + los 6 aylllos,	Fabián Flores			

	CondeDuque, Sequitur, Coyo, Beter, Solcor y Solo				
Capitán		Juan Zandón	Tomas Liquitay		Manuel Corante

Lo anterior varió sustancialmente con la llegada a la zona de Atacama del ayquineño Tomás Paniri, quién habiendo participado en la rebelión de Tomas Katari en Chichas, traía una carta o circular de este líder en donde lo nombraba Capitán General de Atacama para establecer la rebelión en esta zona. Tomas Paniri había sido cacique y alcalde de Ayquina y conocía tanto la costa como el interior de Atacama y Chichas lo cual estaría facilitado por el manejo de más de una lengua nativa, situación que fue interpretada por parte de los indígenas como el surgimiento de un líder que pondría fin a los abusos de los corregidores. En Atacama, pese al núcleo disidente que se hallaba en Chiu-Chiu liderado por el Vicario Alejo Pinto, Paniri siempre contó con el apoyo del Alcalde Mayor de San Pedro de Atacama, don Carlos León, quien desempeñaba su rol de manera vitalicia y representaba a la verdadera nobleza india y empezó a nombrar a capitanes de milicia en Calama y Chiu-Chiu, incluso buscándolos en el bando opuesto, quienes apoyarían y coordinarían la insurrección en esta zona.

La resistencia española frente a esta revolución liderada por Tomas Paniri se articuló en la cabecera de doctrina de Atacama la Baja, o sea Chiu-Chiu, y adquirió profundas connotaciones religiosas y simbólicas ya que fue liderada por el Vicario de este poblado don Alejo Pinto quien pidió apoyo militar a las autoridades españolas que se ubicaban en los valles tarapaqueños.

El 25 de marzo arribaron a San Francisco Chiuchiu procedentes de Ayquina los indios sublevados y Paniri, siendo recibidos al son de caja o tambor y: *"en concurso de todos los Yndios publicó su auto sircular nombrando a por capitán suio a un español llamado Bernave Galleguillos, quien no le obedesio sin embargo haver intimidado a estos moradores con deseri que tenia dos mil Yndios de su disposición, en la otra banda de la cordillera para en caso de que no quisieran obedecerle como Capitan General nombrado; y entonces españoles e Yndios pagarían con sus cabezas"* SGI f.5v.). Ahora bien, todo parece indicar que tanto el cacique Martin Gutiérrez, como el alcalde Mayor Estevan Vilticolas y el cura de Alejo Pinto de Chiuchiu no se dejaron arrastrar por las terribles noticias que portaba *"el perverso yndio"*, y más bien tomaron una actitud recelosamente legalista conservadora, para aquietar las aguas y obtener más averiguaciones de lo que sucedía por medios de sus vecinos de Tarapacá.

Sin embargo, hacia esta época se realiza en la iglesia de Chiu-Chiu una entrevista entre el líder indígena Tomas Paniri y el representante eclesiástico y en la cual Paniri se presenta con un sable al cinto, instrumento propiamente español y una honda de lana en el pecho, símbolo de la lucha andina. De acuerdo a los testimonios españoles la conversación entre estas dos personas fue a oídos sordos ya que mientras una hablaba del derecho de los indígenas el otro señalaba que todo el movimiento revolucionario estaba mal y atentaba contra la Iglesia y contra Dios. Después de realizada esta entrevista Tomas Paniri se dirige a San Pedro de Atacama a reforzar las posiciones rebeldes junto al Alcalde Mayor don Carlos León y otros caciques indígenas.

No obstante el prestigio del movimiento y la venida de Paniri continuaron su expansión por la cuenca del Loa llegando hasta Calama donde el Capitan Juan Zandón y el Alcalde Mayor Pasqual Nieves vociferaron la venida de los nuevos tiempos, mandaron a quienes residían en ese pueblo y sus entornos a que *“se pusiesen traje de indias con urcos y alpargatas para cuando viniesen su capitán general Tomas Paniri y que de lo contrario morirían sin remedio produciendo que ya no había Dios a quien apelar ni María Santísima a quien interceder”* informe f.6v.), ordenes que tuvieron el éxito esperado, vistiendo españolas y mestizas a la usanza de las indas. Teniendo desde el punto de vista de la antropología un elemento simbólico de vital importancia, que es la inversión del prestigio simbólico asociado a lo indio, puesto que reforzaba los emblemas de los indios, de volver a los tiempos de los antepasados, negando así su condición de colonizados.

En Chiu-Chiu si bien venía articulándose una acción antirrevolucionaria liderada por Alejo Pinto junto a las autoridades indígenas de esta localidad, ésta adquirió un cariz simbólico-religioso que hacia las festividades de Semana Santa de 1781 había generado una atmósfera espiritual de penitencia en donde los sacrificios, los azotes y los automartirios de los indígenas constituían prácticas comunes de esa época. Incluso Alejo Pinto utiliza su propia figura para provocar una reacción de antirebelión entre la masa indígena. La noche del viernes Santo se presenta desnudo de pies y piernas, con grillos en los tobillos, con una pesada cruz en el hombro y coronado en espinas en la cabeza, entra a la Iglesia y empieza un llanterío general, los hombres se empiezan a golpear, las mujeres se cachetean, durante una hora y todos juran defender al cura en contra del “Terrible” Paniri (Hidalgo 2004).

Llegados los apoyos logísticos desde los valles del Tarapacá, se inician movimientos de tropas en Chiu-Chiu, ante los cuales Paniri, quien se encontraba en San Pedro de Atacama es informado e invitado a parlamentar, sin embargo, es traicionado por su propia gente, ya que se le tiende una emboscada en Chiu-Chiu donde es capturado. Posteriormente es remitido a Pica donde los jueces deciden enviarlo a una isla guanera de Iquique, sometiéndolo a juicio y confesando ante las torturas de la época que él había sido el asesino de cinco españoles y

participado en la muerte de un sacerdote. De esta forma, el día 14 de mayo de 1781 se cumple la sentencia de muerte; a la usanza de la época, se tomaron cuatro caballos los cuales tiraron en direcciones opuestas hasta descuartizar al héroe indígena atacameño en la isla guanera de Serrano, poniendo fin a los sueños y a las aspiraciones de libertad que las comunidades atacameñas crearon en torno a la figura de Tomas Paniri.

Poco después el Corregidor de Chichas envió un destacamento militar que primero pernoctó en Toconao y con temores desde aquí a San Pedro, tras la sublevación. No obstante, a su arribo los atacameños alzados le explicaron en paz que su actitud no se vinculaba con las proclamas de Tupac Amaru, sino por los excesos locales de los corregidores.

En lugar de nuevos socorros, finalmente solo llegó desde Lima una orden de perdón general, la cual fue enviada a San Pedro y publicada, a pesar de las críticas de los caudillos indios. Esta acción demuestra que, a pesar del conflicto, los sublevados se permitieron perdonar a los indígenas que habían formado parte de los intereses españoles en Chiuchiu. Esta actitud algo conciliatoria quizás se apoyaba en el examen de la situación regional. En verdad, estaban rodeados de fuerzas españolas, que, aunque a la larga distancia podían, sitiar a mediano plazo sitiar San Pedro de Atacama. Por otro lado, y contradictoriamente estaba vivo el deseo de vengar la muerte de Paniri.

Algunos comentarios al cierre

La revolución andina partió en dos la historia de los pueblos andinos. Que hasta entonces habían sido considerados como miembros de una república inferior en los confines del reino de los españoles, cuando las masivas reivindicaciones llegaron a su fin, este modelo pasó a formar parte del pasado. Los pueblos nativos se transformarían poco a poco en una clase o, más bien en una casta inferior, sus prácticas sociales y sistemas de creencias culturales dejaron de ser vistos como peculiaridades propias de una de las múltiples entidades políticas que componían el edificio barroco de la monarquía plural hispánica. Aparecieron ahora como vestigios muertos de una civilización extinta, las elites coloniales, peninsulares o americanas, comenzaron a concebirlo como campesinos, y actuaron en consecuencia. Se les prohibió el uso de su lengua, y vestiduras andinas.

El fin de amarus, kataris y paniris es indicativo de un fenómeno más amplio y de enormes consecuencias: la irreversible decadencia de la institucional cacical. Todos los cacicazgos rebeldes fueron abolidos, y aun aquello que se habían mantenido neutrales fueron objeto de innumerables acusaciones y procesos judiciales. Es cierto que varios caciques leales fueron recompensados por la Corona, pero las bases simbólicas y materiales de su antigua

prominencia se desvanecieron. Para sobrevivir debieron adajar de su pasado y su abolengo; el costo de su supervivencia fue su completa hispanización.

No se trató, por lo demás, de un mero cambio de autoridades, sino de mutaciones más profundas que afectaban la propia naturaleza de la comunidad rural. Se ha dicho que la desaparición de los caciques y el ascenso de los alcaldes estuvieron acompañados por la desestructuración de los tradicionales lazos étnicos que tendió a agrupar horizontalmente a los comuneros; constituyó un proceso democratizador a la vez que disgregador. Se comienza a gestar pues, una sociabilidad menos fundada en el parentesco, más voluntarista, propia de comunidades con un mayor nivel de fragmentación étnica y cultural.

Referencias bibliográficas

Informes de los capitanes de las milicias de Atacama y Chiuchiu. José Fernández Valdivieso y José Daniel de Mendiola, elevan a la Real Audiencia de los acontecimientos que han tenido lugar en la provincia de Atacama, Fs. 14 Archivo Nacional de Bolivia, Sucre, Audiencia de Charcas, Sublevación general de indios (S.G.I), Leg I, 1781 N°15. Transcripción Jorge Hidalgo y Nelda Maggi.

Probanza de méritos del Licenciado Francisco de Otal. AGI Charcas 92, Probanza f. 8v. Transcripción por Victoria Castro.

Álvarez, A. (1977) *Resumen de la historia de Calama*. Autoedición.

Bibar, J. (1966 [1558]) *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reynos de Chile*.

Del Pino, J. (2006) *Descripción de la villa de potosí y de los partidos sujetos a su intendencia 1784*. Biblioteca Virtual Universal. Sucre.

Hidalgo, J. (2011) *Historia Andina en Chile*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile.

Núñez, L. (2007) *Vida y cultura en el oasis de atacama*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile.

Orellana, M. (1988) *La crónica de Gerónimo de Bibar y la conquista de Chile*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile.

Pumarino, H. (1979) *El Loa: ayer y hoy*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile.

San Román (2012 [1896]) *Desierto y Cordilleras de Atacama*. [1° Ed. 1896, Santiago: Imprenta Nacional, Vol. I]. Estudio preliminar de José Antonio González Pizarro, vol. 59. (Santiago: Cámara Chilena de la Construcción-Pontificia Universidad Católica de Chile - Biblioteca Nacional. Biblioteca Fundamentos de la Construcción de Chile, 2012, 145).

Serulnikov, S. (2010) *Revolución en los Andes: La era de Túpac Amaru*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires.



EL ORIGEN DEL ESTADO Y LA DESIGUALDAD SOCIAL LA REVOLUCIÓN NEOLÍTICA¹

Cruz, Raúl

¿Puede un hombre blanco poseer una roca, un árbol o una montaña? ¿Puede poseer el corazón de un hombre?

Irvin Keschner (1978) “La venganza de un hombre llamado caballo”

El desprecio de los Yanomani por el trabajo y su desinterés por un progreso tecnológico autónomo es un hecho.

J. Lizot (1973)

Introducción

Semántica de la revolución y aproximación historiográfico-filosófica a la génesis de la desigualdad, el origen de la civilización y el proceso de neolitización

Como ser social el humano tiende a organizarse de manera más o menos compleja a lo largo de la historia. Nacida de forma natural, esta organización está inicialmente basada en el principio de importancia del grupo, su supervivencia y convivencia. Ello irá degenerando, sin embargo, hacia estructuras que benefician de modo directo a un sector concreto dentro de la sociedad, desde el que emanan una serie de beneficios redistribuidos entre el resto del colectivo. Envilecido instrumento de dominación de pueblos, tierras y culturas, invasor de divergentes espacios geográficos en un amplio lapso cronológico, el Estado surge de mano de propiedad privada, trabajo por cuenta ajena, sistematización de intercambios comerciales, burocracia contable, militarismo, esclavitud y teocracia panteísta. Ésta última en sustitución del manismo animista chamánico, primera y más duradera forma de religiosidad adoptada por la humanidad.

Como organismo especializado en el mantenimiento de un determinado orden, el Estado, entidad cuya cúspide gestora sería calificada de “superestructura parasitaria” por el pensamiento marxista o materialismo histórico a finales del siglo XIX, se pondrá desde su mismo origen al servicio de riqueza y privilegiados, por tanto, del poder y su ejercicio. Versátil instrumento de la clase, o estamento, dominante será ese creciente poder político. La clase dominante es clase propietaria para cuya protección existe precisamente el Estado.

¹ Publicado originalmente en la revista Contrahistoria.

En el Medioevo, con mayoría de población campesina, el poder real lo ejercen verdaderamente los señores y no los reyes. La nobleza es preparada para el arte de la guerra o los altos cargos diocesanos. Laboradores trabajan así para alimentar a oradores y bellatores en un régimen feudal dónde, teóricamente, estos últimos tienen por función otorgar protección militar al resto de la comunidad.

Evitando idealizadoras visiones del pasado podemos concebir como decenas de milenios de equilibrado respeto al medio natural dieron paso, desde hace en torno a 12.000 años, a un complejo proceso cuyas causas y origen, así como desarrollo y difusión, han resultado historiográficamente justificados, o explicados, en base a variopintas teorías, hipótesis, escuelas o paradigmas. Argumentaciones historicistas, positivistas, funcionalistas, materialistas, estructuralistas, feministas o procesualistas para una investigación fundamentalmente basada en fuentes arqueológicas y etnoarqueológicas. Fuentes que han dejado su impronta en la ulterior reinterpretación del registro y consiguiente elaboración de nuevas hipótesis y paradigmas. Y ello sin obviar el, necesariamente fundamental, papel de disciplinas como la genética de poblaciones y, por supuesto, la lingüística. Hipótesis, las referidas, a ninguna de las cuáles ceñiremos en exclusiva el presente posicionamiento, si cabe, valedor de una explicación multicausal. Análisis que rebasa circunstanciales factores habitualmente desplegados, no resultando ninguna teoría enteramente satisfactoria por sí sola, lo que nos lleva a concluir que seguimos hallándonos frente a una cuestión muy desconocida, sobre todo por el gran público. Las causas profundas de la estatización de la sociedad sobrepasan en mucho circunstancias y estrategias, tanto políticas como sociales, que más habitualmente nos han sido propuestas. Inevitable resulta hacernos preguntas como ¿constituye el principio de mando un instinto humano natural? La consolidación de un complejo de dominación empujó a algunos humanos a querer elevarse sobre el resto. Primaria vía de mayor disfrute o acceso a bienes materiales. Autoritaria actitud que comenzó a tornarse hereditaria.

Solo a través de un conocimiento crítico del pasado pueden los pueblos reinterpretar su presente y proyectarse en el futuro. Ello ante el permanente proceso colonizador e integrador de sociedades sin estado en la “obra civilizadora”. Hallamos hoy retazos de organizaciones sociales preexistentes basadas en solidaridad, apoyo mutuo y formas comunitarias de autoorganización. Es por ello nuestro propósito reivindicar que individuos o comunidades humanas sin historia puedan reapropiarse críticamente de su pasado, con el libertario propósito de retomar las riendas de sus vidas. Círculo frente a pirámide. El dominio no aparece hasta que es ejercido, pero ¿cómo consigue el poder instalarse en comunidades que le son completamente ajenas y no lo necesitan? Ello precipitando el choque entre la

estructura comunalista existente y el sistema monacal que introduce jerarquía, propiedad, servilismo y obediencia.

El Etnocentrismo cultural tan tradicionalmente presente en el pensamiento occidental, se ligó a una visión, por ser suaves, “exótica” de periféricas culturas indígenas contempladas, en el mejor de los casos, de manera condescendiente como una especie de “infancia asilada” de la humanidad. Tal circunstancia no constituye una mera traba a la reflexión, rebosando sus implicaciones de consecuencias más que determinantes en una adecuada articulación de la misma.

A diferencia de otros sistemas de pensamiento, el antiautoritario ha ocupado, tradicionalmente, una marginal ubicación en los ámbitos científico y académico, no resultando la Antropología Social o Cultural, también denominada Etnología, una excepción al respecto. ¿Asistimos en la actualidad a un proceso revolucionario postindustrial de la magnitud del acontecido en el Neolítico? ¿Acaso de mano, en primera instancia, de nuevas tecnologías de la comunicación, después quizás de la inteligencia artificial, atisbamos en nuestros días el comienzo de un período de transición a un modelo social completamente nuevo? De ser así, a buen seguro, este observará su culminación en mucho menos tiempo que la, remota en el tiempo, pero de larguísimo alcance por lo que somos hoy, Revolución Neolítica.

Neolítico, o edad de la piedra pulimentada, es la denominación con que la investigación decimonónica bautizó la segunda gran etapa, tras Paleolítico, de la prehistoria. Última Edad de la Piedra en que éste, casi inabarcable período que comprende más del 95% del devenir humano sobre el planeta, quedó convencionalmente dividido. Etapa, así mismo, precedente a una Edad de los Metales que, en su eclosión inicial, Calcolítico y Edad del Bronce, resulta coetánea al nacimiento del Estado y con ello de la propia Historia, localizándose las más antiguas evidencias al respecto en Oriente Próximo, más concretamente en esa extensa área conocida como Creciente fértil, que atraviesa Mesopotamia, Siria, Palestina, Israel, Anatolia, Kurdistan y los Montes Zagros. Como ahora sabemos se produjeron avances comparables en otros puntos del globo (focos prístinos) de modo endógeno e independiente. Así, los valles del Nilo e Indo, Mesoamérica, Perú, la cuenca del Yangtse, o gran río Amarillo, en China, además de áreas insulares del Egeo y el Mediterráneo Oriental (hay quien añade el norte africano) acogieron el surgimiento del estado sin una influencia directa externa.

Hasta 1941, cuando el arqueólogo australiano Gordon Childe la acuñó en su obra, “El origen de la civilización”, no resultó conceptualmente contemplada la idea de Revolución Neolítica y consecuente Revolución Urbana. Revolución no en el virulento sentido de inmediatez que otorga al término la contemporaneidad, si en lo que a, no necesariamente traumático,

cambio radical en la estructura social u organizativa anteriormente predominante se refiere. Prolongado varios milenios en su desarrollo y extensión, nos hallamos ante el más relevante proceso revolucionario de cuantos ha protagonizado el tan excepcional como miserable, homo sapiens. No se trata de un cambio biológico o evolutivo, si de un relevo socioeconómico que transformó el mundo. Paulatina transformación global que afectará a todos los aspectos vitales, con la sedentarización como trascendental consecuencia que permitirá la aparición de urbanismo y, sobre todo, de aparatos estatales. No obstante, resultaría etnográficamente inexacto sostener que todo complejo tecnocultural desprovisto de economía productora esté abocado al nomadismo, precediendo en algunos casos el sedentarismo a la propia producción de alimentos. Y más relevante, sin duda, resultó para la humanidad que pisar la luna aprender a producir su propio alimento.

Aunque sí conlleva un cambio radical en la estructura sociopolítica o económica, la palabra “revolución” no implica necesariamente sanguinolento conflicto. Baste el presente ejemplo u otros, si cabe más conocidos por el gran público, como la Revolución Industrial (del carbón y el vapor primero y el petróleo y la electricidad en una segunda fase), la portuguesa “Revolución de los Claveles” de 1974, acontecimiento cuestionablemente revolucionario, si cabe más transicional, al tratarse de un levantamiento prodemocrático del ejército apoyado por el pueblo, o la “Revolución Cultural China”, que desde 1966 intentó modernizar el régimen impuesto por Mao Tse Tung en 1949 a la nación más poblada de la tierra. Cambios radicales del sistema acontecieron en procesos revolucionarios de clase, como la celeberrima Revolución bolchevique rusa de 1917, que enterró la macknovista protagonizada por el Ejército Negro en Ucrania. La Mexicana de 1910 es germen del actual zapatismo indigenista, erigido en la revuelta chiapaneca de 1994 universalizada por el pasamontañas del inidentificable subcomandante Marcos al frente del E.Z.L.N. El advenimiento de la Edad Moderna otorgó, así mismo, varias revoluciones de precios como las acontecidas a lo largo del siglo XVI, en consecuencia, a la ingente entrada de metal precioso americano al Imperio Español y la Europa norte. También se bautizaron con esta categoría insurrecciones armadas detonadas, tras el impulso constitucional que irradió la Revolución Americana de 1776, al amparo de la Revolución Francesa. En 1789 ésta depuso la sociedad estamental gestando, de mano de la industrialización, una sociedad de clases que engendró obrerismo e identidad proletaria. Su trascendencia histórica radica en la materialización de una primigenia anteposición de derechos individuales, o humanos, a reinos, fronteras, naciones, amos o territorios. Moralmente condenada por la historia más conservadora y eclesial, tan “antimonárquica” inflexión, protagonizada por harapientas multitudes jacobinas que toman conciencia de sí mismas, su voluntad y destino, torpedeará la línea de flotación en que descansaban las añejas estructuras, cuasi feudales o absolutistas, del Antiguo Régimen en buena parte de la vieja Europa. La constitución estadounidense de 1776 recoge el derecho a

la autodefensa armada, con fundamento en el derecho al levantamiento o rebelión frente a gobiernos tiránicos. Cultura de rebelión frente a la metrópoli que no significó aquí una verdadera Revolución Social, pues existe una élite a la que interesaba independizarse de la corona británica por razones fundamentalmente económicas. Cuando dicha élite se siente fuerte no tendrá reparo en cortar, abortar o reprimir todo movimiento disidente. Cualquier defensa de la violencia como instrumento empleado en nombre del interés de un colectivo frente a una agresión estatal es, desde entonces, especialmente en la actualidad, falazmente tachada de “terrorismo”.

El afianzamiento del liberalismo en el siglo XIX propició dos procesos revolucionarios emergidos en Francia y Alemania en 1830 y 1848 respectivamente. La historia bautizó como “Sexenio Revolucionario” el período comprendido entre el destronamiento de Isabel II (“Revolución Gloriosa” de 1868) y el inicio, en 1874, de una restauración monárquica precedida por la proclamación de la Primera República española (1871-73). Más cercana en el tiempo y precedida, dos años antes, por la Revolución Asturiana de 1934, la Revolución Española, acontecida en Barcelona durante julio de 1936, es valorada por no pocos autores como el último intento real en la historia de despojar al capitalismo del absoluto control del destino de los pueblos de la tierra. No confundir con otra “Spanish Revolution”, así interesadamente bautizada, tras una puesta de largo en la madrileña Puerta del Sol durante mayo de 2011. Sobran análisis comparativos al respecto. En Italia, veteranos de la Primera Gran Guerra (arditi), proclamaron junto a paramilitares ultranacionalistas (“camisas negras”) una Revolución Fascista o nacional revolucionaria que, desde 1921, como sucedería en España algo después con Falange de las JONS, siempre se mantuvo al servicio de caciques y terratenientes. Nunca del pueblo llano, a pesar de pregonar sus ideólogos reformas agrarias o expropiaciones nunca acometidas. Y como obviar la vigente Revolución Cubana. Iniciada tras el épico episodio que en 1959 depuso la dictadura proestadounidense de Fulgencio Batista, otorgó al imaginario popular el más universal icono revolucionario arrojado por la historia, el argentino Ernesto Guevara “Che”, acribillado en la selva boliviana, por encargo de los servicios de inteligencia de los EE.UU., el verano de 1967. Subrayar pues, en síntesis, a lo anterior, la diferenciación conceptual entre “Revuelta”, “Rebelión” y “Revolución”. Solo la primera implicará, necesariamente, virulencia, refiriendo la segunda la mera oposición (violenta o no) a un poder establecido.

Las teorías modernas sobre el origen del Estado resultan relativamente recientes, pues la concepción de éste como entidad natural permanece vigente en pensadores clásicos como Aristóteles. La era de los descubrimientos, iniciada en el ocaso de la decimoquinta centuria, y posteriores exploraciones geográficas planetarias, acontecidas principalmente en los siglos XVIII y XIX, evidenciará, a ojos occidentales, la existencia de culturas o sociedades nunca

organizadas bajo el modelo estatal. De hecho, jamás resultó éste atisbado por la gran mayoría de sociedades que han habitado el planeta. Por ello que el estado comenzará, entonces, a ser visto de modo menos natural y, por ello, más necesitado de justificación. Actualmente se consideran “estados fallidos” aquellos que no tienen el control ni son capaces de imponer su autoridad gubernamental y administrativa sobre la totalidad de su territorio, con significativos ejemplos en el África negra o Mesoamérica (léanse buena parte del colosal México, Eritrea, Libia o la costa somalí del Índico).

Común y previo paradigma a la convergencia, necesariamente multidisciplinar, que aborda la génesis del proceso que polarizó la sociedad hace milenios, el Evolucionismo sentó las bases de una fase investigadora inicialmente especulativa y de corte positivista e historicista. Interpretación científica entonces aun sujeta al severo tamiz eclesial que, hasta el siglo XVII, incluso otorgaba fecha exacta a la creación del mundo en el año 4004 a.n.e. El propio Hobbes contempla un momento decisivo en el devenir de nuestra fraticida especie que la orienta, quizás por infusa sapiencia, al sacrificio de un elevado porcentaje de libertad individual en el abrazo de la, supuestamente, más adecuada vía resolutoria de conflictos. Tal razonamiento sintetiza lo que se vino a definir como teorías voluntaristas. Pero el “salvaje” o “primitivo” se halla muy lejos de ser la criatura libre y despreocupada dibujada por la imaginación del ilustrado francés Rousseau en el siglo de las luces. Es, por el contrario, un individuo cercado por costumbres tribales encadenadas a tradiciones inmemoriales. En base a ello, la vía funcionalista concebirá la incorporación institucional de todo objeto, actividad o símbolo en sociedades no productoras. La especialización ocupacional desarrollaría una política de integración que unió a una serie de comunidades, antes autónomas, en una entidad aglutinadora de mayor calado y carácter estatal.

A finales del siglo XIX Engels instauró la escuela de pensamiento proporcionada por el materialismo histórico, como fueron redefinidos tiempo después los postulados historiográficos marxistas. Aproximaciones teóricas que, no pocas ocasiones, parecen haber experimentado en primerísima persona la idílica sociedad pre-estatal que recrean. Poblaciones entre las que reinarían paz, armonía, igualdad, solidaridad y justicia social y económica. En definitiva, todo inmejorable hasta el advenimiento e instrumentalizada irrupción de ciertas innovaciones técnicas que alteraron los medios de producción, originando, con ello, la propiedad de tierras y bestias, fuente esencial y primigenia de riqueza. Privada propiedad a la que se añadió, no mucho tiempo después, la de otros semejantes. Los primeros humanos que vivirán en esclavitud. La transformación de los medios productivos habría propiciado, para el materialismo, la aparición de clases sociales rebrotando, en consecuencia, la consiguiente lucha entre éstas. Y con ello desigualdad, desorden generalizado y amenaza de destrucción. La creación del estado, como organismo

especializado encargado de mantener el orden, se pondría al servicio del ejercicio del poder. Un creciente poder político paulatinamente convertido en versátil instrumento subyugador de la clase dominante o explotadora.

Con honrosas excepciones en la escuela antiautoritaria o utópica, con Proudhon a la cabeza, el socialismo decimonónico se aferró, en buena medida, a la idea de que el estado era (en su condición de única entidad con poder y fuerza necesarios para imponerse a las oligárquicas clases poseedoras) el medio de garantizar y preservar la justicia social. Para entonces la historia había demostrado con creces lo contrario. El utópico francés irrumpiría entre la intelectualidad europea, a pesar de su perpetuamente humilde condición, con su obra de 1840 *¿Qué es la propiedad?*, con una negación exhaustiva de ésta que la convirtió en una bomba literaria. Distingue, ya en los primeros capítulos, entre propiedad y posesión, refiriendo la primera el derecho que se tiene sobre algo y la segunda el uso que se hace de ello. La propiedad será para Proudhon un asunto de derecho mientras que la posesión es un asunto de hecho. Un individuo puede ser propietario, por ejemplo, de una porción de tierra y abstenerse de cultivarla, por lo que no puede decirse propiamente que la posea. Puede, sin embargo, permitir que otra persona la cultive, convirtiéndose ésta en poseedora que no en propietaria. Distinciones, en cualquier caso, de relevantes implicaciones históricas posteriores.

Reconstruir la organización política de sociedades pretéritas es parte fundamental en las investigaciones acometidas por la arqueología prehistórica, disciplina en la que, dicho sea de paso, no suele resultar sencillo establecer conclusiones. Los métodos de levantamiento, clasificación, análisis, sistematización informativa, interpretación y presentación divulgativa de los datos se hallan ineludible, y estrechamente, vinculados al previo esquema interpretativo de cada investigador. Esto es, sus convicciones ideológicas, condición u origen cultural o étnico. Sus experiencias vitales e incluso su representatividad en el seno de la comunidad científica. Es, por ello, poco menos que falaz hablar de investigaciones asépticas garantes de imparcialidad en casi ninguna cuestión.

Procesos de descolonización y “modernización” de “Sociedades Primitivas” han ido sustituyendo al sujeto externo como principal objeto de estudio de la antropología. El último tercio del siglo XIX acontece el apogeo del imperialista expansionismo colonial ultramarino europeo, reflejo de un etnocéntrico pensamiento cargado, en el mejor de los casos, de condescendientes miradas a una especie de “infancia asilvada” de la humanidad. Tan primitiva y exótica como “decorativa” y, por ello, susceptible de ser exhibida. Contemplada por curiosos, como una especie más, tras los barrotes de una casa de fieras, que era el nombre que solían recibir en esa época los zoos europeos. Y, en su conceptualización de objeto etnográfico, incluso disecada en el interior de una vitrina acristalada. Ambas prácticas

en vigor hasta bien entrada la pasada centuria en ciudades norteeuropeas. Diferencias culturales para la racista antropología decimonónica radicadas en base a un supuesto grado de progreso cultural o tecnológico. Esquema establecido por Morgan desde el Salvajismo a la Barbarie y de ésta a la Civilización, que asociaba a bandas cazadoras recolectoras la primera de las categorías, a incipientes agricultores la segunda y a organizaciones sociales urbanas o protourbanas de carácter estatal la tercera. Exposiciones coloniales ponían de manifiesto una supuesta superioridad racial alentada desde tribunas por políticos como el ministro francés Gobineau, en su “Discurso sobre la desigualdad de las razas”. Certámenes en los que tendía a reconstruirse el hábitat original de pueblos colonizados. Terminología investigadora que, coincidiendo con el apogeo del paradigma difusionista, acuña conceptos como “nativo”, “primitivo”, “bárbaro”, “salvaje”, “civilizado” o “ibero-latinoamericano”.

Morgan centraría su interés en la evolución social de la familia. Ello desde una supuesta promiscuidad original de la sociedad hasta una monogamia propia de la sociedad “civilizada”. Obviamente tal esquema resultó hace décadas desmontado, aunque ciertamente, el hecho de que Engels adoptará su concepto de “Sociedad Antigua” en su obra “El origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado” convirtió a Morgan en un clásico. El difusionismo señalará la importancia de la difusión de ciertos, relevantes, aspectos culturales. Ello para explicar el paralelismo de muchos de los fenómenos en sociedades geográfica y/o cronológicamente alejadas entre sí.

A finales del XIX Lubbock habló del gran salto que da la humanidad en el período aquí objeto de análisis. Desde los años treinta del siglo XX, antropólogos anglosajones, como Gordon Childe, Steward o Leslie White, enfatizaron el interés de la investigación por entender la evolución organizativa de las sociedades prehistóricas en relación a aspectos ambientales. Cuestiones como el potencial y las limitaciones del medio unidas a factores enteramente culturales, como la difusión y convergencia de ideas o innovaciones. Conflictos por recursos, organización de trabajos hidráulicos y presión demográfica constituirán, a tal efecto, la fundamental tríada causal en que, en mayor o menor medida, hará radicar la investigación el paso de un estadio a otro.

Durkheim, padre de la sociología francesa, acentuó la interdependencia de todos los fenómenos sociales por los que cualquier hecho debía ser estudiado teniendo en cuenta todos los demás. A finales de los setenta el evolucionismo cultural como paradigma fue relevado por la Teoría de los Sistemas. Para estudiar una determinada sociedad se la considerará entidad integradora de diferentes subsistemas a analizar de modo independiente pero interrelacionado.

Desde mediados de los años ochenta a la actualidad otras escuelas han enfatizado factores simbólicos y procesos cognitivos necesarios para entender los efectos de las acciones sociales del pasado. Junto a un postprocesualismo netamente anglosajón, propuestas anarcoprimitivistas, animalistas o ecologistas, de autores como John Zerzan, otorgan a la división del trabajo la postrera responsabilidad en los principales y eternos males de nuestra decadente sociedad. Todo proyecto antiautoritario debería, por tanto, tener como horizonte cierto regreso a la naturaleza como forma de quebrar con garantía tal disposición. Punto de partida a que las sociedades humanas volvieran a sentirse parte orgánica y simbiótica del entorno natural, percibiéndose todo ataque al mismo como autoagresión. Conviene, no obstante, subrayar que la idealizada percepción romántica de “sociedades primitivas” obstaculiza, acaso desenfoca, la formulación de estrategias de resistencia a modernización, tecnificación o progreso mal entendido. A éste respecto el antiespecismo considera la lucha por la libertad parcial si con ella no se quiebra la barrera de la especie. Veganismo entendido como un acto de Justicia Social necesaria consecuencia del abierto posicionamiento contra la explotación animal.

El poder político no constituye una necesidad inherente a la naturaleza humana, si a la vida social. La implicación de la historia oficial sintetiza agónicamente lo que no pocas investigaciones traslucen en pos de la domesticación educativa desde la enseñanza primaria: es imposible pensar la sociedad sin estado, pues tal estadio es destino natural y necesario de toda sociedad civilizada. La institucionalización del estado moderno aparece ligada al concepto “nación”, por ende, al de ciudadanía y a la división de poderes como garantía de mantenimiento de supuestos derechos y obligaciones. El Estado otorga y garantiza derechos además de decidir sobre la propia naturaleza de éstos, imponiéndolos o revocándolos gracias al monopolio de la fuerza que ejerce. Así, proporciona “seguridad” de cara al mantenimiento de la “paz social”, detectando y neutralizando lo, supuestamente, pernicioso para la colectividad. La democracia, sobre todo liberal, tiende a regular y legislar todo, a abarcar el mayor número de aspectos vitales posible. Y ello adoptando, generalmente, patrones economicistas que posibiliten hacerse autónomo al capitalismo. De tal modo, éste se convierte en factor clave cuando antes solo era un medio de producción al servicio del estado.

El estado, contemplado como monstruo amedrentador desde Hobbes o Nietzsche, edifica, delimita y prescribe política, economía y relaciones personales cada vez en mayor grado. Con ello perpetuando desigualdades legitimadas por, más o menos, concienzudas bases ideológicas. Se dota de herramientas con que imposibilitar el ejercicio de un librepensamiento supuestamente amparado por éstas, resultando una, cada vez más sofisticada, represión la más notoria de ellas.

La industrialización constituyó el arranque de un deterioro ambiental consolidándose en el siglo XX un paradigma liberal democrático definitivamente victorioso tras desbancar, en 1989, al socialista-comunista. La organización social es diseñada para principal provecho y favor de la clase propietaria. En la original democracia ateniense solo varones propietarios con derecho decisorio ostentaban un poder extensible a sus posesiones, entre las que no faltaban otros humanos. Mandaban y obedecían, únicamente, tratándose como hombres libres entre sí. Uno de los deberes de esa democracia era proteger al estado y “poder del demos” referiría, en definitiva, una minoría de notables o prohombres próximos a la nobleza. Matiz elitista mantenido hasta la actualidad en base a una tecnócrata pseudo intelectualidad entre otros.

Del liderazgo a una nueva forma de poder: La Autoridad

De Bandas, Grupos, Tribus y Clanes a Familias, Jefaturas, Cacicazgos y Estado

Probablemente mediante cambios poco perceptibles en el equilibrio redistributivo de una generación a la siguiente, la humanidad fue comprometiéndose con una forma de vida social en que la mayoría quedaba supeditada en nombre de la exaltación de una minoría.

Las dosis de violencia presentes en los mecanismos de resolución de conflictos de las sociedades cazadoras recolectoras resultan, aun otorgando a éstos el rango de guerra en las mismas, netamente rebasadas con el advenimiento de un sedentarismo que anticipa, en pocos milenios, el Estado como modelo organizativo hoy predominante de la sociedad. Modelo que ya entonces traerá, incluso, la creación de un cuerpo especializado en el uso y monopolio de la violencia. Y ello en su propio beneficio resultando, precisamente, dicho monopolio una de las características definitorias del propio Estado. A cambio de la expropiación de excedente productivo, teocráticas élites procuran “protección” al resto de la población de una determinada comunidad, generalmente constituida por un asentamiento central y otros subsidiarios en fase avanzada del proceso en cuestión.

Como las primigenias sociedades neolíticas, los cazadores recolectores paleolíticos no reconocen la jerarquía, al menos en su concepción estratificadora de la sociedad. El rastreo de las mismas nos conduce, por antropología comparada, a escasos, raramente no contaminados por el globalizador primer mundo, grupos culturales indígenas, como aborígenes australianos que, con categoría de cazadores recolectores, sobreviven en el planeta. Los clanes cuentan con consejos de individuos experimentados que, intensificadamente con el advenimiento del Neolítico, imparten justicia dirimiendo en los crecientes conflictos. Sociedades paleolíticas que no contemplaban sino un “liderazgo

natural” basado en la adquisición de responsabilidades de corta duración para con el grupo, como puede ser dirigir cacerías. También un liderazgo moral, por supuesto temporal y sustituible, basado en la sabiduría del personaje que lo ejerce.

Sin leyes escritas, la tradición oral y el consenso grupal constituyen la base resolutive de conflictos. Con frecuencia los matrimonios exogámicos son un medio de resolver, cuando menos amortiguar, tensiones intergrupales. El liderazgo se sustenta en la inteligencia y capacidad de persuasión del líder, ya que decisiones erróneas o no secundadas por el grupo precipitarían un efímero control de éste. Con frecuencia los miembros del clan dejan su destino en manos del más apto en cada caso y de forma provisional. Liderazgo con compromiso de mediar en cualquier conflicto, dentro o fuera de la comunidad, y asignar o repartir determinadas tareas quedando fuera de su influencia esferas como la mágico-religiosa, ejercida a tiempo parcial por una figura más relevante y, por temida, respetada que el propio jefe: el brujo o chamán. Personaje, indistintamente femenino o masculino, con labor intermediadora con el otro mundo a través de los sueños, las bandas perfilan desde finales del Paleolítico Medio (en torno a 100.000 años a.n.e) ésta enigmática figura. La única capacitada para guiar a la colectividad en la comprensión o significado de ciertos fenómenos naturales y su carácter cíclico. Cuestión de suma trascendencia en la postrera irrupción agraria y ganadera, primero complementando y después para reemplazar, casi por completo según el caso, la actividad cinegética.

La estructura social de las comunidades cazadoras-recolectoras se rige por un principio de reciprocidad, circunstancia palpable en el derecho positivo de costumbre, no de Ley, vigente aún en sociedades tribales. Obligado a ejercer tan pronto surja la necesidad, el mago recibe como estipendio pequeñas ofrendas a menudo incorporadas en los procedimientos del ritual. Sin embargo, la verdadera recompensa radica en el prestigio social que su exclusiva posición le confiere.

Con una antigüedad superior a tres millones de años, las bandas son la primera e, indudablemente, más duradera forma de organización social humana que se conoce. La única común a todas las especies del género homo que han pisado la faz del planeta. Desde hace en torno a 12.000 años, la única superviviente, el sapiens, inició el desarrollo de otros sistemas a partir de un aumento de la complejidad estructural, medioambientalmente determinado, basado en organización del poblamiento y aprovechamiento de los recursos del medio. En ocho milenios la población humana sobre el planeta pasará de tres a un centenar de millones de individuos.

Constituidas por agrupación de núcleos familiares y con un carácter netamente flexible en su composición, las bandas son formaciones humanas con carácter nómada que oscilan entre

media docena y un centenar de individuos. El aprovechamiento agropecuario incluye caza, recolección de frutos secos, pesca o marisqueo. Clanes en permanente adaptación en pos de una supervivencia nunca garantizada en el inexorable y hostil entorno salvaje que habitan.

El concepto de “rango social” adquiere, con la paulatina domesticación del mundo, nuevas lecturas, constituyéndose sociedades piramidales, inicialmente de cúspide inestable que, con el tiempo, potencian su carácter hereditario. El poder político reorganizará desde entonces la economía, sucediendo rara vez lo contrario. En cierto momento, el sedentario entiende que puede obtener lo que desee de otros en base al aprovisionamiento particular y la acumulación de bienes, algo impensable para el nómada. Patrimonio transferible a descendientes que engrosen el prestigio de una incipiente estirpe familiar.

La estructuración en clanes totémicos, subclanes de carácter local o comunidades de poblado se caracteriza por la presencia de un sistema de servicios y deberes recíprocos. Los grupos inmersos desarrollan un juego de dar y tomar, no radicando en el individuo la unidad, sino en el grupo en que éste se integra como parte raramente individualizada. Derecho primitivo no equiparable a un corpus normativo unificado y homogéneo. Ser miembro de un clan, o subclan, implicará unidad de parentesco en base a un sacralizado antepasado común, habitual objeto de culto. También derechos comunes y exigencias cooperativas en actividades económicas y ceremoniales. La unidad de intereses, actividades y, lógicamente, sentimientos, es subrayada por la mitología del clan, cuya unidad domina todas las esferas en las embriagadoras fases ceremoniales de la vida nativa.

Como las bandas, las sociedades tribales resultan eminentemente igualitarias, aunque, a menudo, pueden dejar entrever atisbos de un estatus fundamentado en prestigio social. Son organizaciones de mayor calado que agrupan más familias extensas con cabeza política en un jefe, anciano, o conjunto de ellos al frente de la comunidad. La organización tribal puede tender, por consolidación poblacional, al sedentarismo, pero también a agrupar varias bandas de una determinada región con ascendente y ritual común. El Neolítico atestiguará una novedosa adquisición de prestigio basada en capacidades redistributivas, así como un control del medio que, por descontado, implicará control social. Los derechos del jefe sobre individuos particulares, los del marido sobre la mujer, o los del padre sobre el hijo, y viceversa, no son ejercidos arbitrariamente. Se hallan, por el contrario, sometidos a reglas bien definidas dispuestas en cadenas compensadas de servicios recíprocos. En cierto modo, la tribu somete al jefe a una estricta vigilancia, siendo éste reo de un espacio del que solo ella puede permitirle salir. Aun así, puede existir un jefe que haga prevalecer sus propios deseos al servicio prestado en interés del grupo. No obstante, muy escasos resultan al principio del proceso los autoerigidos en situación de transgredir la ley de la sociedad primitiva: “no eres más que los demás”. Excepciones frecuentemente asociadas a la guerra.

La preparación y conducción de expediciones militares otorga al jefe un ejercicio de autoridad basado en su competencia técnica de guerrero. No hay rey en la tribu, solo un jefe que no es comandante permanente ni jefe de estado absoluto, careciendo de poder alguno de coerción para con una comunidad que no le debe neta obediencia. El espacio del liderazgo no es, por tanto, lugar del poder, por lo que la figura del jefe tribal no necesariamente anticipa la del futuro déspota. Como deudor de riquezas y mensajes no traduce otra cosa que su dependencia en relación al grupo.

La ideología y cosmovisión en torno a la figura del jefe se fragua en los cacicazgos, que inician una verdadera complejización sociopolítica. Estructuras de poder tentativas y heterogéneas adaptadas a situaciones específicas en cada grupo social, dónde la base de la riqueza rebasará la mera subsistencia por medio de una economía suntuaria con una autoridad legal que, en algún momento, será capaz de quebrar la autoridad moral. Paralelos etnográficos con sociedades indígenas supervivientes a la contemporaneidad, demuestran que las culturas nómadas dedicaban poco tiempo a lo que llamamos “trabajo”, circunstancia que, sin embargo, raramente les llevaba a morir de inanición. En consecuencia, extraemos que la economía de subsistencia de muchas sociedades referidas resultaba compatible a la limitación considerable del tiempo dedicado a las actividades productivas. Indudablemente la idea de economía de subsistencia subyace, con inusitada frecuencia, a juicios de valor sobre sociedades así catalogadas, quizás a la ligera. Pero no solo existen sociedades sin estado, también sociedades sin poder. Poder ligado a la dominación que tradicionalmente se imprime en forma de característica relación social de orden-obediencia. Poseer bienes determinará qué podemos hacer u obtener de los demás y cuando los jefes obran buenas decisiones para la comunidad los que se benefician de éstas pueden ofrendarle presentes. Aun necesariamente rutinaria y disciplinada, la seguridad otorgada por una vida sedentaria dedicada al trabajo tendrá un enorme poder de seducción hace milenios. Los nómadas tienden a luchar contra los peligros de la naturaleza adaptándose al entorno, lo que cambia con la sedentarización. Disminuir penurias vitales requiere previsión y si no se cuenta con esenciales reservas, si la caprichosa naturaleza deja de ser generosa se sufre carestía, viviendo los sedentarios rodeados de provisiones y utensilios poseídos en propiedad. Y ello en la trascendental irrupción de la familia en sustitución del grupo como núcleo básico de la sociedad. Para el nómada preneolítico cruzarse con otros semejantes significa fundamentalmente oportunidad, lo que, por regla general, arraiga un ponderado sentido de hospitalidad.

Antecedente de las primeras ciudades estado alumbradas en el creciente fértil mesopotámico hace más de 6000 años, las jefaturas son sociedades de mayor complejidad estructural y número de integrantes que bandas y tribus. Organizaciones centralizadas de

carácter redistributivo con una jerarquía plenamente identificable basada en el prestigio otorgado por novedosas circunstancias. El jefe se rodea de guardia militar, organiza fiestas y dictamina en litigios, asociándose a la divinidad como principal vía de legitimar su condición. Aun así, ha de someterse a una normativa fija a la que se haya ligado por rigurosos vínculos legales ancestralmente estipulados por un derecho de costumbre aún no escrito.

Para que exista estado resulta necesaria una precedente división de la sociedad en estratos antagonistas ligados por relaciones de explotación. Opresiva imposición que, sostenida en el empleo de la fuerza, es ejercida por una entidad que monopoliza en su beneficio la violencia física legítima. Cuando la actividad productiva se convierte en trabajo alienado, por cuenta ajena, contabilizado e impuesto por los que se aprovechan de los frutos de éste, se presenta una sociedad seccionada en dominadores y dominados. Definitiva división, fundamento de todas las demás, incluida la del trabajo, que brota de una incipiente disposición social piramidal. Base y cúspide consolidan la ruptura política entre detentadores de fuerza, guerrera o religiosa, y sometidos a ésta. Derivación de la política será la variable económica, determinando el surgimiento del Estado la aparición de estratos sociales que en un, aún lejano, futuro adquieren carácter estamental. Estamentos definitivamente convertidos en clases sociales con el advenimiento de la Revolución Industrial.

Como unidad política autónoma, el estado abarca muchas comunidades dentro de su territorio. Constituye un sistema gubernativo centralizado con poder recaudatorio y movilizador de contingentes humanos para el trabajo o la guerra. Además, decreta y hace cumplir sus propias leyes. Un notable aumento demográfico propició que los poblados dejaran de ser abandonados para buscar pareja. La ponderación de una economía agraria o ganadera hizo necesaria la posesión y el trabajo de la tierra. Conocimientos de álgebra y geometría permitirán parcelar el suelo a agricultores sumerios desde inicios del cuarto milenio antes de la era. Parcelas de labor que se compraban, vendían o arrendaban, quedando esas transacciones recogidas en tablillas de barro impresas con pictogramas o signos cuneiformes. Signos ideográficos que inicialmente representan objetos o ideas, esquematizándose progresivamente hasta representar sonidos o fonemas. En los albores de la historia los humanos plasman en piedra, arcilla o papiro, una tradición oral otrora custodiada, acrecentada y transmitida (mediante relatos, cánticos o letanías), por chamanes, magos, brujos o ancianos de la tribu o el clan. Mujeres u hombres custodios de cosmogonías, leyendas, mitos fundacionales, ritos, costumbres, normativas o tabúes de su comunidad. Tan revolucionaria innovación como dibujar el sonido permanecería, sin embargo, largo tiempo confinada a un alto funcionariado integrado por escribas, generales o dignatarios al servicio del poder regio. Innovación como fundamento de coerción, si entendemos que el poder

político se desarrolla tanto más cuanto la innovación es más importante, su ritmo más extenso o su alcance más dilatado.

Desde las primeras urbes adoquinadas proyectadas sobre plano de la historia los reyes sumerios se vinculan a una profesionalizada casta sacerdotal a tiempo completo, utilizando el más sobrecogedor e imponente edificio de la antigua aldea ahora convertida en ciudad. Palacio-templo como primer centro redistribuidor de excedente agrícola en forma de zigurat. Monumental construcción escalonada de adobe que inspira la bíblica torre de Babel que aparece en el Antiguo Testamento hebraico.

Un carácter propio de organizaciones sociales fuertemente jerarquizadas será el instrumento religioso. La religión asegura control y cohesión social, por lo que los primeros reyes no dudaron en entroncarse dinásticamente con la divinidad o, incluso, erigirse en dioses divinizando su propia condición. Así, la voluntad divina justificaba un desequilibrio social en base al ancestral sometimiento del débil. Eterna subyugación puesta de manifiesto con la aparición de propiedad, trabajo por cuenta ajena y postrera esclavitud, o propiedad de otros semejantes. Presentándose como dios viviente, descendiente de la divinidad o alto sacerdote, el monarca es a menudo un gobernante teocrático. Lo es en base a un frecuente despotismo agrario que mantiene la religión celosamente integrada en su fructífero sistema de poder. La nueva religión panteísta se erige en instrumento legitimador de una incipiente jerarquización social que, tras el Neolítico, alumbró los primeros imperios despóticos próximo orientales o las refinadas culturas marítimas y palaciales del Egeo (que superponen los horizontes arqueológicos cicládico, minoico y micénico-heládico entre el 3.000 y el 1.100 a.n.e aproximadamente). También buen número de incipientes ciudades estado portuarias con vocación comercial, a menudo colonialista, asentadas en las costas del Mediterráneo Oriental.

Una forma de astrología denominada judiciaria probablemente precedió a la horoscópica con objeto de predecir, basándose en la observación de fenómenos meteorológicos y celestes, el futuro del rey o el país en lo referente a cosechas, inundaciones o invasiones, práctica documentada en la Baja Mesopotamia desde época de Sargón de Akad, hacia 2.400 a.n.e. En la China del emperador Yao, hacia 2.250 a.n.e, fue determinada la sistematización de solsticios y equinoccios, fijándose las estaciones para que los campesinos conocieran fechas idóneas de siembras y recolecciones. En 2013 fue hallado en Aberdeen (Escocia) el más vetusto calendario del que hay noticia. Hoyos alineados con 10.000 años de antigüedad que imitan fases lunares permitiendo determinar tanto el tránsito estacional como el solsticio lunar. Tal instrumento habría permitido prever con mayor exactitud cambios estacionales y periódicas migraciones de grandes herbívoros a cazadores recolectores neolíticos.

El aumento demográfico resultó factor decisivo en el desarrollo de una nueva organización en el área mesopotámica. La de un poder secular que emergió a inicios del tercer milenio en incipientes nuevas ciudades. Urbes unidas en inestables confederaciones, pero periódicamente consolidadas en estados nacionales como instrumento que permitirá a una clase dominante ejercer una dominación cruenta y voraz sobre el estrato dominado. El incremento de tamaño de las comunidades implicó cambios en los mecanismos organizativos con la aparición de formas institucionales de integración social completamente nuevas. Aun así, dista mucho de haber sido aclarada la forma en que se desintegró el clan comunitario para hacer sitio a la propiedad individual del suelo. Cada nueva conquista conllevó, a buen seguro, un nuevo derecho con objeto de justificar y conferir fuerza legal a la expropiación. A la justificación moral se une la necesidad de la casta dominante de asegurar jurídicamente sus conquistas.

El papel de la actividad bélica resulta una cuestión no poco analizada, aunque nunca enteramente satisfecha por la investigación. Una guerra no necesariamente ha de contar con el objetivo primordial de ocupar tierras de los vencidos, en un proceso de expansión territorial. Por el contrario, sí favorece siempre la reafirmación del status social de los dirigentes, desempeñando un relevante papel en el sostenimiento del sistema gubernativo imperante. El antropólogo Marvin Harris asocia este concepto a la escasez o abundancia de recursos. Hoy no suelen ampliarse los patrimonios por guerras de conquista territorial, pero a pesar del cambio en métodos y formas, éstas siguen siendo necesarias al igual que una “modernizada”, más que patente, esclavitud.

A Hebert Spencer se atribuye el primer análisis pormenorizado de la función de la guerra en el surgimiento del estado. Factor causal de gran relevancia, pero indudablemente, no el único, pues no únicamente se circunscribe ésta a sistemas estatales. No siempre un grupo, tribu o bando derrotado es expulsado de su territorio y/o sometido a tributos. Por otra parte, individuos que desarrollaron su posición social en base a méritos bélicos pasaron, a menudo, a engrosar, junto al gobernante y sus parientes, el inicial núcleo de la casta dirigente. Serían los primeros generales. En otro extremo, frecuentemente el segmento social más bajo se constituyó con prisioneros capturados en contiendas, o incluso razzias ex profeso, para su empleo como una mano de obra en que radicaría el surgimiento de la esclavitud a gran escala, cuando menos, 5000 años atrás.

Tradicionalmente se ha tendido a considerar que los primeros conflictos a los que atribuir la entidad de “guerra” acontecen entre incipientes grupos humanos sedentarios. Circunstancia cuestionada por el trabajo, publicado en Nature a inicios de 2016 por investigadores de la Universidad de Cambridge. Dicho trabajo describe un conflicto acaecido a orillas del kenia lago Turkana hace unos 10.000 años. La investigación del yacimiento de Nataruk, al suroeste

del lago, arrojó evidencias de 27 individuos (hombres, mujeres, niños y hasta un feto en la cavidad abdominal de su madre) de los que, al menos una docena, se hallan en posición original, evidenciando 10 de ellos marcas perimortem como impactos presumiblemente acometidos por proyectiles de flecha. Parece que alguno de ellos habría estado incluso maniatado. Frente a una primera hipótesis valedora de una incursión en busca de recursos territoriales, alimenticios o humanos, una segunda vía explicativa considerará que los condicionantes al encuentro de dos grupos sociales antagónicos no han cambiado tanto desde inicios del holoceno. La disposición de abundantes recursos en torno al lago y en toda el área en la época estudiada lleva al planteamiento de hipótesis necesariamente distintas a las explicadas en base a factores meramente económicos o agropecuarios. Evento efímero, aunque probablemente no inusual en la vida de los últimos grupos de cazadores recolectores pleistocénicos.

La acumulación de bienes o riqueza por parte de jefes u organizadores de estados se incrementa con lo expoliado a los vencidos pretextando la ley del más fuerte. Reconocimiento de privilegios refrendado por la comunidad o, en su defecto, tomado directamente por la jefatura. Producción y fiscalidad pasan al control y dirección de ésta mediante su vigilancia a través de altos funcionarios. Derecho a castigar y de erigirse en tribunal y aplicar condenas figuran entre los atributos detentados por el poder absoluto.

En ocasiones protoestatales jefaturas fuertemente jerarquizadas, tendentes a la constitución de una organización administrativa de carácter protoestatal, pueden ser absorbidas por un estado más poderoso, como históricamente ejemplifican culturas célticas de la Segunda Edad del Hierro europea. Evolucionadas desde una primera fase protagonizada por la paulatina y férrea jerarquización social en principados centroeuropeos, las culturas célticas atlánticas son sometidas e incorporadas a una administración romana que cercena su desarrollo estatal independiente. Ello en el momento en que un notable urbanismo es evidenciado arqueológicamente por docenas de oppida amurallados con varias hectáreas de extensión, neta especialización funcional de poblamientos y hasta dos decenas de miles de habitantes en Hispania y, especialmente, la Galia. Núcleos guerreros de base agraria y pastoril a menudo orientados a una actividad comercial complementada con el pillaje a otros núcleos. Jefaturas protourbanas en las que los clanes siguen teniendo gran peso institucional. Poblados fortificados que ahora explotan vetas de mineral de hierro, incorporando en su fase final perfeccionados talleres metalúrgicos, escritura e incluso acuñación de moneda propia. Aspectos definitorios de una sociedad que puede considerarse plenamente estatal. Una cultura que pervive parcialmente hasta el Medioevo en la céltica atlántica insular, resultando hoy rastreada, con no poca distorsión, en forma de recurrente arte, folclore o iconografía. Otra visión del período referido contempla o incluye a culturas coetáneas rastreables desde

la prehistoria final al Medioevo, como las comunidades sin estado de la montaña vasca. La imposición del estado feudal sustituirá la asamblea popular (Batzarre) por una Junta de elegidos, designados, en base a elitistas criterios sociales por lo general. Para el sistema comunal que ancestralmente gestionaba los recursos resultaba impensable una incipiente privatización del medio natural. La comunidad integra grupos que vivían, o viven, bajo un conjunto igualitario y elegido de reglas. Reglas antitéticas del poder estatal ajenas al sistema económico social y cultural por él organizado. Hasta la llegada de Roma lo que define la extensión geográfica del pueblo vasco son el espacio que ocupaba más el de la influencia ejercida por sus tribus, no la territorialidad como concepto administrativo de notable implicación política posterior. Tras la sustitución de grupos de parentesco como unidad fundamental en aldeas, que desde milenios atrás consolidan un patrón sedentarizador, la territorialidad alumbró un nuevo sistema articulado en la propiedad, a cargo de unidades familiares, de porciones de terreno y animales estabulados. El concepto de vecindad se liga al de barrio, conjunto de varias casas. El pueblo lo forman barrios y varios pueblos conforman el Valle, varios valles son facerías y. Hasta su cristianización, la organización social de los pueblos de la montaña vasca ofrece rasgos, análogos a otros pueblos de Europa occidental, como la pervivencia de comunidades matrifocales con creencias animistas de remoto origen.

La dominación de nuestra sociedad está relacionada con la dominación de la naturaleza.

J. Zerzan (2001:26)

La domesticación del mundo

Paleoecología y estrategias adaptativas

Cientos de miles de años de metódica observación cíclica del mundo natural se hallan, sin lugar a dudas, muy presentes en el origen del pastoreo o, en lugar de su caza, la cría de especies animales para su explotación cárnica, láctea y peletera, así como la domesticación de plantas silvestres en base a la selección y cultivo de sus semillas. Producción agrícola que también prosperó debido al empuje técnico que en Oriente Próximo supuso el desarrollo ingenieril de elaborados sistemas irrigatorios.

El gran cambio medioambiental propiciado por el paso del Pleistoceno al Holoceno, manifestado desde hace algo menos de 15.000 años, parece hoy un factor determinante en el origen y desarrollo del proceso de neolitización. Calentamiento climático que provoca el deshielo de dos terceras partes del casquete polar, con una consiguiente subida del nivel oceánico de hasta 120 metros que concatena apocalípticas inundaciones, tsunamis,

frecuentes lluvias torrenciales y bruscos cambios que alteran el paisaje de muchos lugares de la tierra, reverdeciendo colinas o haciendo brotar cereal. La desaparición de la megafauna herbívora y el avance del bosque en detrimento de pradera, estepa o taiga, son algunas de las principales consecuencias de tan determinante transición climática en Eurasia.

Para la comprensión y análisis de las transformaciones que dieron lugar a la postrera sedentarización resulta necesario conocer el medio ecológico y climático tanto actual como pasado. Los humanos integran, junto a relieve, fauna y mundo vegetal, ecosistemas diversos, propiciando el medio de una determinada región posibilidades y limitaciones a la adaptación humana en ella. Agricultura y vida urbana no constituyen sino muy relevantes estrategias adaptativas. Trascendentales innovaciones adoptadas por comunidades protoneolíticas para enfrentar el aprovechamiento del medio con mayor eficacia. La evolución específica conlleva una especialización que puede conducir a múltiples vías de cambio. Una cultura puede especializarse extraordinariamente en una situación ambiental extrema, desarrollando estrategias productivas para adaptarse a condiciones particulares. No obstante, su huella no suele, por regla general, prosperar demasiado tiempo en el registro arqueológico. Resulta esencial conocer como cambiaron las sociedades prehistóricas a través del tiempo. El final del Pleistoceno constituyó un período de alteraciones relativamente rápidas en el modo de vida de muchas poblaciones ubicadas en el conocido como Creciente Fértil. Desde inicios del Holoceno prolifera la tipología de asentamientos al aire libre constatándose un notorio aumento demográfico.

Factores ecológicos, demográficos y sociales condujeron desde hace, más o menos, 12.000 años, al surgimiento de la producción de alimentos. Primigenias sociedades productoras que eclosionan en virtud al control del medio y sus recursos. Las evidencias arqueológicas actuales indican que no existe ninguna región planetaria dónde domesticación, agraria o pastoril, y postrero urbanismo se desarrollaran antes que en el Próximo Oriente mesopotámico. Ciertamente que nuevos descubrimientos en el sureste asiático, norte africano u otros lugares podrían terminar evidenciando otra realidad, no a día de hoy desde luego. Las dos subregiones cruciales en la transformación agrícola son el Levante oriental y el área conformada por los montes Tauros Zagros, restringiéndose el área prístina de aparición de urbanismo a la Baja Mesopotamia, tierra conocida como Sumer.

Para el consumo de cereal silvestre resulta necesaria su molienda para transformarlo en harina. Ello requiere de dos pesadas piedras difícilmente portables, por lo que ciertos grupos comienzan a asentarse junto a éstas, almacenando y conservando en recipientes pétreos agua y alimentos o provisiones.

La domesticación del trigo y la cebada se extenderá desde el creciente fértil a Europa y la India, domesticándose arroz y mijo en China, maíz, patata y pimientos en América o sorgo en África. Con el tiempo los humanos entienden la importancia del agua en la actividad agraria, lo que otorgará indudable solidez al sistema sedentario, e incluso roturan claros en terrenos boscosos dedicados a dicha actividad.

Desde los años sesenta del pasado siglo, estudios polínicos, paleobotánicos, tafonómicos, zoológicos y paleontológicos, han permitido, de mano del desarrollo de métodos de datación radiocarbónica (C14), elaborar detallados enfoques paleoclimáticos de yacimientos neolíticos próximo-orientales. El de Jarmo, al norte del actual Iraq, proporcionó hace décadas muestras carbonizadas de cereal doméstico y sus prototipos silvestres, además de notorias evidencias relativas a la domesticación animal.

Hay mucha documentación histórica sobre prácticas agrícolas, hábitos alimenticios y costumbres culinarias en sociedades con escritura, pero aspectos como la diferenciación entre semillas silvestres y domésticas no resultan cuestión sencilla en la labor arqueológica. Han dado, de hecho, lugar a acaloradas discusiones en el seno de la, a menudo hermética, comunidad científica. Desde los años ochenta del pasado siglo, especialistas en la identificación de plantas, paleoetnobotánicos, acompañan a los arqueólogos en el trabajo de campo, al menos, cuando presupuesto y voluntad institucional lo permiten, levantando, para su análisis en laboratorio, muestras vegetales que contribuyen a conformar el distorsionado y gigantesco puzzle del pasado.

El antropólogo británico Lewis Binford puso acento en factores demográficos en un relevante artículo publicado en 1968, en el que sugiere que en el sedentarismo de la fase pre agrícola se hallaba el origen de una presión poblacional que llevó a la explotación intensiva, y posterior domesticación, de especies animales y vegetales. Las primeras comenzaron a proporcionar proteínas, leche, pieles, lana y/o estiércol unos 9.000 años antes de la era.

Discernir si los animales destinados al consumo de una comunidad eran cazados o criados, resulta primordial objetivo de especialistas en zooarqueología. Estabulación y adopción como mascotas de otro tipo de animales, como gatos, que rondaban los graneros reclamo a su vez de roedores, lo que desembocó en su cría y amansamiento. Domesticado probablemente desde el último tramo del Paleolítico Superior (35.000 a.n.e), el perro fue el primer animal criado y seleccionado en observación a su utilidad por los últimos cazadores del Pleistoceno. Fructífera relación ancestral con los primeros lobos sometidos basada en el desarrollo en éstos de provechosas aptitudes para los humanos. Entre ellas una enorme capacidad de interacción con estos y gran valor como guardián y alerta de un hogar cada vez más estable y permanente. En un principio es frecuente estabular crías de javatos o cabritillos traídos

consigo, tras matar a sus progenitores, por cazadores. Éstos se dan cuenta de que criarlas era contar con reservas permanentes que podían aumentar si se mezclaban machos y hembras entre sí.

El sedentarismo favoreció la posesión y selección de animales para su domesticación. Con el inicio de la cría de animal y la producción de especies vegetales (sembradas, regadas, custodiadas, recolectadas, almacenadas, por campesinos o granjeros, y distribuidas, por la jefatura de turno) la humanidad se autorizó a “apropiarse” de la naturaleza, surgiendo con ello la propiedad privada. La domesticación de plantas, sobre todo cereales (que en algunos lugares del planeta se habían empezado a almacenar en silos y graneros, para un consumo futuro, al crecer con profusión de forma silvestre) generó excedentes que empezaron a ser redistribuidos por una élite basada en la, anteriormente referida, concepción dual jefatura casta sacerdotal, después palacio templo. La cultura como arma de control social determina la jerarquización. Los animales pasan de ser cazados, por ende, observados, respetados y venerados (como reflejan innumerables figuraciones pictóricas y grabados parietales paleolíticos, epipaleolíticos o levantinos), a criarse para su explotación cárnica, ósea y peletera. El toro se transforma en buey, el javalí en cerdo, domesticándose la abeja en Egipto y, en Asia y Oriente Próximo, una cabra salvaje que da lugar al cordero. También la llama en el área andina, el asno en Palestina y las gallinas en el área actualmente ocupada por Pakistán. De, no menos, notoriedad histórica que la citada domesticación del perro, resultará la del caballo en Asia central. Éste poderoso y salvaje herbívoro transformará nuestra percepción de las distancias, cuando menos, 4000 años antes de la era. Lo hace de mano de la invención de la rueda y el carro de tiro. Sin embargo, resultará necesario que transcurran un par de milenios más para que a alguien se le ocurra montarlo, inventándose la equitación. La cría de ganado, que en estado natural es portador de enfermedades infecciosas como gripe, viruela o rubeola, favorecerá la transmisión de éstas a los humanos en probables brotes epidémicos multiplicados por aspectos como la insalubridad que conlleva la repentina concentración de humanos, animales y excrementos, o el consumo de aguas estancadas, en los primeros núcleos urbanos.

Ciertos grupos humanos se ubicarán en un nivel de supremacía respecto al resto de especies. Concepción divergente a una cosmovisión animista, propia de bandas cazadoras recolectoras que ocupan, en su condición humana, solo un lugar más en un vasto e inabarcable reino natural. Mundo regido por espíritus manifestados a través de fenómenos naturales y fuerzas como el trueno, el torrente o la lluvia. Un mundo dónde poderosos animales adquirieren carácter divino, pudiendo ejercer, por mediación del ritual totémico, como “espíritu guía” de la comunidad, en el deseo de ésta de identificación, acaso transmutación, en mamut, león, ciervo, oso cavernario, águila, jaguar, tigre dientes de sable o, incluso, cetáceos. Un mundo

perdido lejos de ser inmejorable en el que los líderes no reconocen privilegios y sí responsabilidades de corta duración. Función entregada por el favor de los experimentados o, simplemente, la necesidad adaptativa de supervivencia, a individuos netamente aptos en un plano u otro (fortaleza física, destreza, pensamiento...). Competencia sellada en forma de autoridad legítimamente intermitente. Por el contrario, la actividad agraria conlleva un mundo más complejo, acaso individual, dónde debe aprenderse a gestionar conflictos a un nivel que ya evidencia extralimitación a consejerías de clanes y vínculos de parentesco.

La invención de la alfarería resulta un aspecto de enorme relevancia en la consolidación de un Neolítico inicialmente a cerámico. La irrupción, en cierto detrimento de la cestería, de tan determinante innovación, propició una revolución menor vinculada, la culinaria. La compleja reparación de piezas quebradas contribuye a llenar de fragmentos cerámicos basureros arqueológicos de casi toda cronología. Las secuencias tipológicas cerámicas son espina dorsal de la arqueología de campo, fundamentando la denominación de horizontes e incluso periodos culturales, convencionalmente designados para su estudio, en base a tediosas clasificaciones tipológicas. En menor, pero no poco relevante, medida, también resultan fundamentales en intervenciones, calificadas generalmente “de urgencia”, de arqueología urbana.

A mediados del VI milenio antes de la era, la práctica totalidad de comunidades mesopotámicas fabrican cerámicas decoradas con técnicas de incisión o pintura. El desarrollo alfarero incidió, de modo indirecto, en los albores de la navegación. Cascarones que, no mucho después, transportaban, por centenares, ánforas y recipientes cerámicos contenedores de variados productos, poniendo en contacto comunidades separadas por cientos, incluso miles, de kilómetros. Comunicaciones e intercambios a larga distancia que, tierra adentro resultaban, por entonces, si cabe más penosas y arriesgadas que a bordo de frágiles paquebotes de cabotaje con velas triangulares o cuadradas. Obstaculizado por infranqueables barreras naturales, el comercio por tierra conllevaba más peligros de asalto, climatología o rotura de piezas, sinónimo de mercancía malograda, que las incipientes expediciones comerciales y exploratorias por vía marítima. Junto a la alfarería resulta destacable la sofisticación del vestuario en base a la invención de telares. Los tejidos solían teñirse con tintes vegetales o colorantes naturales antes de su manufactura, o después, haciendo así aumentar su valor con la dificultad del proceso de teñido.

La consolidación de explotaciones agrarias intensivas que, a menudo, exigen precisas condiciones hidráulicas, se vio frecuentemente acompañada por una incierta tendencia a liberar al jefe del trabajo agrario. Ello le permitiría dedicarse, a tiempo completo, a amplias funciones comunales, seculares o religiosas. Atribuciones menos físicas y sacrificadas, por lo general, que la penosa existencia de un agricultor neolítico en la que el trabajo ocupa más de

la mitad de la jornada. Los miembros de la tribu laboraran entonces, de modo corporativo, los terrenos del jefe, de igual modo que podían acometer la construcción de canales de riego o estructuras defensivas públicas. Sabemos que la vida de los primeros agricultores resultó más penosa que la de los últimos cazadores recolectores. Debió ser algo así como pasar de un “edén”, de caza, pesca y recolección, a convertirse en esclavos. La incipiente estrategia agropecuaria comienza a difundirse, tras el 8.500 a.n.e, a razón de 25 o 30 kilómetros al año. Siempre según el cuestionable, aunque de notable influencia investigadora, modelo explicativo “ola de avance”. Hipótesis formulada por el genetista italiano Cavalli Sforza hace más de treinta años. La aparición de la arqueo-genética en las últimas décadas, ha permitida la utilización del análisis del ADN, molécula portadora de la información genética de los seres vivos, para determinar migraciones humanas.

“Aquel que todo lo ha visto, aquel que ha experimentado todas las sensaciones del júbilo a la desesperación. El que ha recibido la merced de ver dentro del gran misterio, de los lugares secretos, de los días primeros antes del diluvio. Aquel que ha viajado hasta los confines del mundo regresando exhausto pero entero. Aquel que ha grabado sus azañas en estelas de piedra. El que ha vuelto a erigir el sagrado templo y las gruesas murallas de Urúk, ciudad a la que ninguna otra de la tierra puede compararse. Mira sus baluartes brillar como el cobre al sol (...).”

Extracto del Poema Épico de Gilgamesh (2.800 a.n.e), más antiguo relato escrito de la humanidad hallado hasta la fecha. Autor desconocido.

Del Poblado a la Aldea y de la Ciudad al Estado

Urbanismo como especialización funcional del individuo y jerarquización estratificadora de espacio-territorio

La forma de ocupación del espacio por parte de una comunidad se halla directamente relacionada con sus necesidades socioeconómicas. Una ciudad es una entidad compleja que requiere de arquitectos que diseñen edificios que cumplan diferentes funciones. Investigadores como José Luis Ferollón desmienten incluso que la ciudad surja de una progresiva evolución de la aldea, tal y como se ha pensado tradicionalmente.

La investigación etnoarqueológica (complementada con análisis directos del registro arqueológico local) aplicada en sociedades actuales, destapa relevantes claves en lo que a mecanismos de funcionamiento y movimientos estacionales de refugios y campamentos en bandas y tribus se refiere. En su origen, el urbanismo se halla ligado a una ponderada especialización funcional humana determinadora, más allá del tamaño de un asentamiento o su número de habitantes, de la diferencia entre refugio, campamento, poblado, aldea y

ciudad. La urbe es definida por una intensificación de intercambios a todo nivel entre sus pobladores (artesanos, comerciantes, panaderos, herreros, agricultores, pastores, funcionarios, escribas, militares o curanderos.). El más significativo intercambio fuerza de trabajo, libre o esclava. Especialización funcional que indudablemente fomentará en pocas generaciones la jerarquía. Las comunidades humanas pasan de actor simbólico a factor de impacto netamente destructivo sobre el medio, comenzando desde el período Neolítico a transformar nuestro entorno natural en un dilatado proceso prolongado hasta una actualidad con menos del 10% del área emergida del planeta sin antropizar.

Ejemplos como el enorme recinto amurallado de Jericó (yacimiento precerámico palestino que, con una antigüedad de 10.500 años, es considerado por la tradición bíblica primera ciudad de la historia) o la denominada “cultura natufiense”, con asentamientos concheros salpicados a lo largo la costa palestina, otorgan constancia de hiperespecializados núcleos preurbanos. Asentamientos epipaleolíticos pertenecientes a sociedades plenamente sedentarizadas, pero no productoras, que básicamente mantienen modos de vida anteriores en un medio cambiante. Populosos poblados desarrollados en base a la intensa recolección y almacenamiento de cereal silvestre, en el primer caso (que aporta el recinto defensivo, dotado de gruesas murallas y altas torres de adobe, más antiguo del que se tiene noticia) o una intensificada explotación de recursos marinos en el segundo. El yacimiento de Mallaha, ocupado entre 10 y 8000 años a.n.e por una aldea con centenares de habitantes, cuenta con alguno de los más antiguos ejemplos de arquitectura permanente. Las excavaciones arrojaron útiles zoomorfos de hueso y piedra, así como vasos pétreos con decoración incisa externa. El análisis de ambas regiones arroja una conclusión clara, el sedentarismo es anterior a la producción de alimentos. Producción ocasionalmente consumada en comunidades, previamente sedentarizadas, a través del pastoreo y/o la agricultura. Hacia el octavo milenio la forma predominante de asentamiento será, en esta área geográfica, al aire libre, perviviendo la ocupación estacional de cuevas y abrigos (trogloditismo), por parte de primigenios pastores de áreas tan distantes como el sur de la Península Ibérica, en la actual provincia de Granada.

La distribución geográfica de aldeas pre agrícolas se circunscribe, en principio, a zonas con cierta diversidad ecológica. Yacimientos que muestran como una temprana domesticación solo constituyó, en la mayor parte de casos, un complemento a las actividades habituales, pues la mayor parte recursos seguían procediendo de la caza y la recolección. Constructivamente, la aparición de estructuras habitacionales rectangulares redundará en la especialización pues resultan más fáciles de ampliar o seccionar en habitáculos independientes que las circulares, características de los poblados.

El estudio arqueológico de enclaves de la Mesopotamia norte, datados entre 5.800 y 4.500 años antes de la era, como Hassuna, Samarra o Tell Halaf, aportó rudimentarios útiles agrícolas de irrigación, primigenios ejemplos de arquitectura rectilínea en adobe y bellas producciones cerámicas. También estructuras habitacionales, interpretadas como santuarios-graneros, atestiguándose además el conocimiento, excepcional empleo, de objetos metálicos de cobre.

Eridú, enclave sureño próximo al actual Abu Sahrein desarrollado entre 5.000 y 4.500 años a.n.e, es, según la cosmogonía de los propios sumerios, su más antigua ciudad. Primigenio signo de una civilización que empieza a potenciar su jerarquización social, es la presencia en el yacimiento de un importante templo varias veces reconstruido.

El arqueólogo británico Ian Hodder defiende la referida instauración del sedentarismo precediendo a la propia domesticación. Su investigación, a lo largo de tres décadas, del yacimiento anatolio de Chatal Höyük (en la actual Turquía), rastrea una sociedad igualitaria que, desde el séptimo milenio antes de la era, reúne en comunidad varios miles de habitantes. El aprovechamiento agropecuario está estrictamente basado en recursos salvajes, pero existe un protourbanismo sin espacios públicos organizado sin edificios de mayor rango o notoriedad que otros. Un poblamiento que desarrolló un curioso sistema de acceso a las viviendas, construidas con adobe, madera y ramaje, a través del tejado de las mismas. Un asentamiento sin muralla integrado por “casas colmena” que importa obsidiana, mármol y alabastro del Tauro, empleando la alfarería a mano y, en sus postrimerías, cobre y plomo para decoración. Algunas estructuras habitacionales se interpretan como santuarios con evidencias de esbozados altares de cuernos, frescos o cerámicas de figuras femeninas. Enigmáticas representaciones, que analizaremos más adelante, interpretadas como diosas madre sosteniendo serpientes en ambas manos.

Colinas mesopotámicas, conocidas como tells, sepultan, bajo gruesas capas de aluvión fluvial, ciudades milenarias que yacían o yacen aún por descubrir. Núcleos poblacionales milenarios contruidos fundamentalmente con adobe o barro cocido al sol. La convulsa historia política de la región ha dificultado enormemente el natural desarrollo de la investigación histórica y arqueológica, impidiendo un mejor y más adecuado conocimiento del origen de la civilización. La última guerra de Iraq presenció, entre otras muchas sanguinolentas irracionalidades, un expolio patrimonial y destrucción arqueológica de irrecuperables consecuencias.

Acontecerá una reorganización del paisaje rural en unidades más pequeñas, a medida que disminuye la porción familiar que, por presión demográfica, redistribuirá el regulo, caudillo o jefe militar. Un poder coercitivo que organiza la autoridad central, acometiendo trabajos

públicos como canales y sistemas de irrigación. Sus campos serán trabajados para él por los aldeanos. En el instante en que los restos del antiguo consejo de notables quedaran anulados e impotentes ante el creciente poder gubernamental, nadie recordaría la época en que ese rey solo había sido un miembro más o menos glorificado de la comunidad. Un integrante cuyo exaltado status se hallaba fundamentado en la benevolencia de conciudadanos y parientes. La vivienda del líder político, hasta ese momento indiferenciada del resto, será ahora la que goce de mejor y más segura ubicación y tierras de labor, para transformarse en poco tiempo en un palacio custodiado por soldados.

El Estado aparece de una lenta mutación de la ciudad, aunque incluso puede existir sin ésta, por ejemplo, si la élite dominante decide alejarse del resto del pueblo. Aglomeraciones protourbanas, alimentadas por agricultores circundantes, centralizarán, en virtud a su supremacía regional, el comercio a larga distancia de mano de rueda y navegación. Innovaciones “civilizadoras” que potencian la difusión de gentes, mercancías y, sobre todo, ideas. Con el Estado surgen impuestos y contribuciones que requieren de un cuerpo militar como garantía de su regulación. También de escribas que plasmen la contabilidad. Un poder centralizado, a la vez juez y acusador, que ejerce una autoridad fiscal tan eficaz en el campo como en la esfera artesana y mercantil, incluidos otros incipientes propietarios no protegidos por prerrogativas especiales. Organizada por una teocracia y administrada por una casta sacerdotal que dice actuar en nombre de la divinidad rige el sistema de poder en Sumer hasta bien entrado el tercer milenio antes de la era.

Generalmente, las aldeas neolíticas del creciente fértil se hallan bajo la jurisdicción de jefes elegidos por la comunidad o nombrados por una autoridad superior. Una “superjefatura” que, en base a la jerarquización espacial del poblamiento, implementa su preponderancia regional desde un núcleo principal que controla asentamientos subsidiarios de menor entidad. Un asentamiento al sur del actual Iraq, Uruk, se convirtió, a inicios del cuarto milenio antes de la era, en una populosa urbe de 40.000 habitantes, probablemente la primera de la historia de esas características. Capital de una especie de imperio, con colonias tan alejadas como las ubicadas al sur de Anatolia, Uruk acogió una planificación territorial a gran escala. También la primera escritura de que hay constancia y la más antigua contabilidad destapada por la arqueología. Tras una prolongación cultural en el período conocido como Dejemdet Nasr, que desde 3200 a.n.e atestigua contactos comerciales con el Egipto predinástico, hacia 2900 la preponderancia de Uruk en la zona comenzó a decaer ante el paulatino empuje de incipientes ciudades estado sureñas. Urbes alumbradas en las riberas de los ríos Tigris y Éufrates y en las marismas del Delta formado entre ambos, cuya unificación dará lugar a un primigenio imperio histórico semita cuya capital (Akkad), “país de las ciudades”, probablemente se asienta bajo la maltrecha Bagdag actual. El dominio acadio

cedió, en la transición del tercer al segundo milenio antes de la era, al expansionismo de otros centros urbanos del norte, fundamentalmente Babilonia. El imperio babilonio alumbrará el derecho, desarrollando la astrología y el sistema esclavista. Varios siglos después, las capitales asirias constituyen una beligerante y expansionista potencia despótica con vocación imperial.

Hay quién hace venir a los sumerios, que se autodenominaban “cabezas negras” de Ki en Gi (“país de cañaverales o palmerales”), también de la India o acaso del Cáucaso, pudiendo su vestimenta de vellón ser, en tal caso, una rémora de su origen caucásico. Iniciado el tercer milenio a.n.e, Ur (de dónde el Antiguo Testamento hace oriundo a Abraham) es la mayor urbe de su tiempo, con una población que rebasa los 150.000 habitantes. Mil años antes, en sus proximidades, se desarrolla el relevante emplazamiento protourbano de El Obeid. Iniciado hacía el 4000 a.n.e, el período Obeid II evidencia empleo de cobre y construcción monumental, conservándose cerámicas fabricadas tanto a mano como a torno.

El dinero no aparece hasta finales del segundo milenio antes de la era. Los sumerios empleaban para compraventas plata en tiras que, dispuestas en espiral, se portaban en ocasiones como brazaletes, cortándose y pesándose mediante balanzas calibradas de carácter zoomorfo (sobre todo representación de ánaes). Unos 10 gramos de plata permitían adquirir, según la temporada, hasta una tonelada de cereal. La moneda se generaliza en algunos circuitos a inicios del primer milenio. Las ciudades acuñaran sus emblemas y mitologías grabándolos en soportes de diversa aleación. Aun así, es concluido el empleo de oro en transacciones desde hace, al menos, 6000 años.

Drástica o progresiva, la modificación de estrategias subsistenciales y formas de organización consolidó la aldea agrícola como más efectiva unidad económica mesopotámica desde el 4000 a.n.e. El coetáneo arranque de Uruk I asiste a la invención del torno de alfarero y la vela, multiplicándose las construcciones. Son algunas de las ulteriores circunstancias que desembocan en el inicio oficial de la historia, al incorporar esta sociedad tablillas de arcilla con signos ideográficos que, fundamentalmente, fijaban por escrito transacciones comerciales hacía 3.700 a.n.e. Existirá una escritura protocuneiforme, hallada en Surupak (urbe dónde surge el mito del Diluvio Universal) y la propia Uruk. Escritura quizás como invención sacerdotal alumbrada como necesidad de tipo económico. Aún ignoramos el significado de buen número de vocablos. El poema de Gilgamesh es del nivel literario de las obras clásicas de Homero, de muchos siglos después, constituyendo la más antigua narración escrita destapada por la arqueología. Recientes hallazgos en el área balcánica de Europa oriental podrían hacer dos milenios más antigua la posible escritura alumbrada en la intervención arqueológica del yacimiento emplazado en las proximidades de la localidad de Vinza.

La aparición de formas nuevas de integración institucional hizo de la transformación urbana un proceso esencial en la historia de la humanidad. Ciudades como centros expansivos de alta densidad demográfica y habitual compartimentación en barrios. A la considerable población se añade su diversificación en muchas actividades. La presencia de arquitectura monumental evidencia la puesta en marcha de mecanismos organizativos tendentes al control de grandes contingentes poblacionales, dando constancia de artesanos especializados y necesario excedente con que sufragar tan colosales trabajos. Los excedentes alimentarios procedentes del segmento social productivo han de ser, por tanto, acumulados para mantener a los artesanos, los comerciantes y la élite. Tareas asumidas por la comunidad del templo en las primeras ciudades mesopotámicas. Una creciente notoriedad de la actividad comercial traerá consecuencias relativas a una implantación de instituciones reguladoras. Su administración por parte de la sancionadora élite del templo da cuenta de la eterna división entre ricos y pobres, cuando menos hace 6.500 años.

En la ciudad convergen ideas, orígenes y lenguas distintas. Mercados donde la diversidad de objetos procedentes de lugares lejanos es manifiesta. Y no solo útiles sino objetos, sustancias o servicios con la sola utilidad del placer. Placer del gusto, del olfato. Se inventan oficios como la prostitución, pues todo resulta ya susceptible de ser comprado o vendido en transacciones comerciales registradas gracias a la más relevante y decisiva innovación: la de “dibujar los sonidos”. También aparece la cirugía, que es algo más que la administración terapéutica de plantas beneficiosas contra afecciones de la salud. Administración que comienza, tímidamente, a escapar de la esfera mágico religiosa en que antes se hallaba imbricada.

La lenta instauración de conceptos como propiedad o frontera manifestaran el protagonismo de esenciales mecanismos reguladores. La transformación urbana en la Baja Mesopotamia contemplara tres estadios genéricos caracterizados por la aparición de ciudades templo, ciudades estado y, finalmente, estados nacionales. Muchos elementos estructurales de la religión sumeria integraron el entramado mitológico de sociedades posteriores. Aspecto netamente ejemplificado en el diluvio universal. El templo centra una economía redistributiva enmarcada en rituales de regeneración y doctrinas de orden. Pronto, sus administradores comenzaron a permitirse aconsejar, luego dictar, al campesinado sobre los trabajos agrícolas. De esto a adoptar medidas de control del agua e iniciar empresas corporativas que recompensaban a los grupos de población que colaboraban en sus actividades, medio un estrecho lapso. De acuerdo con su papel central en la economía redistributiva, el templo se convirtió en el monumento arquitectónico que dominaba la ciudad. En tanto que epicentro de innovaciones organizativas y tecnológicas, sus

administradores pasaron a detentar el poder político y económico. Un poder cuyo aumento apartó a la élite, afincada en la referida comunidad-templo, del resto de la ciudad.

El poder absoluto corrompe de un modo absoluto.

Karl A. Wittfogel (1963)

Sociedades Segmentarias Metalúrgicas en la “Edad de la Madera”

El incremento de hostilidades militares documentado en una intensificada tarea constructiva de fortificaciones en Eurasia desde el Calcolítico y Bronce Inicial (3.000-2.500 a.n.e), pone de manifiesto la creciente necesidad de útiles bélicos de metal, en los que algunos autores han querido ver, de modo no poco sensacionalista en ocasiones, la primera arma de destrucción masiva de la historia, el postrero hierro. Útiles, los referidos, que comienzan a tener una función específica y concreta, la violencia, sustituyendo a aquellos destinados a labores cotidianas ocasional o coyunturalmente empleados también con este fin.

La creciente costumbre de depositar objetos metálicos en forma de ajuar guerrero, como indicador de prestigio en enterramientos de jefes militares, también incrementó paulatinamente su demanda suntuaria, favoreciendo los intercambios externos el avance y consolidación de innovaciones esenciales como la cerámica, que desplaza a la portátil cestería paleolítica, la rueda, la vela cuadrada o el carro de tiro. Intercambios materiales e ideas que aceleran progresivamente su velocidad de difusión, de la mano de una revolucionaria innovación, la metalurgia, que no desplaza, sin embargo, el utillaje agrícola pétreo hasta bien entrada la era cristiana en la mayor parte de Europa.

La Edad de los Metales aglutina el último período de la prehistoria. En buena medida, solapa sociedades históricas a pueblos ágrafos en lo que se vino a llamar protohistoria. La posesión de útiles metálicos resulta escasa a inicios de la Edad del Bronce, funcionando más como bien de prestigio incorporado al ajuar guerrero de precaballeros (los pocos con prebendas para darse el lujo de poseer un caballo), lugartenientes militares de régulos y familiares de éstos. En relación a este aspecto, el bronce final atlántico europeo da muestra de tesoros metálicos enterrados en emplazamientos naturales de especial significación territorial o simbólica, incluso bajo acuíferos dónde se desarrollaron ancestrales cultos al aire libre.

Las sociedades centralizadas admiten una especialización económica redundante en el aumento de la eficacia productiva. Centralización que suele asociarse a una ponderada explotación agrícola y ganadera propiciatoria del consiguiente crecimiento demográfico. La

administración y fomento de la referida productividad favorece tanto la especialización artesanal como el interés por técnicas de intensificación del trabajo. El almacenaje permanente de alimentos y bienes sirve a una autoridad central para alimentar, regular, recompensar y, esencialmente, controlar una población local sometida militarmente por una guardia personal con carácter policial.

La metalurgia desencadenó notorios avances en la construcción, aunque, por encima de todo, permitió perfeccionar instrumentos con los que trabajar la madera de modo mucho más minucioso que con mineral pulimentado, siempre limitado a pesar de su excepcional desarrollo, por ejemplo, en sociedades plenamente urbanas precolombinas como los mayas. El salto cualitativo será descomunal, reflejándose en arquitectura, monumental o doméstica, y propiciando el despegue de una actividad carpintera que fabrica embarcaciones, carros, ruedas, utensilios domésticos o instrumental agrario.

A la esfera militar se aplicarán criterios organizativos semejantes a los desplegados en la construcción de infraestructuras públicas, con una movilización y organización de efectivos muy similar. La organización de la guerra se discutirá en detalle, gustando con el tiempo los generales de evaluar refriegas y campañas que se empezarán a compendiar por escrito en tratados sobre táctica y estrategia.

La eficaz articulación del intercambio a larga distancia requerirá de una férrea administración central. Un sistema redistributivo que fijará la cantidad de alimentos con que el campesino ha de contribuir para obtener cierta cantidad de productos. Así, administradores, contables y funcionarios específicos, se sirven de guardias para recaudar excedentes alimentarios que, generados por la población agraria y pastoril, resultan fundamentales para alimentar a especialistas a tiempo completo. Fabricantes de cerámica, tejidos, armas o útiles domésticos y agrícolas. Con frecuencia se utilizan productos metálicos para el pago de materias primas. Un trueque ya desde tiempo atrás regularizado por la autoridad, no por los interesados en cada caso en cuestión, los verdaderos afectados por cada transacción.

La arqueología evidencia productos desde muy antiguos fabricados en grandes cantidades. El crecimiento de asentamientos resultará paralelo al de la riqueza diferencial. El empleo de fuerzas militares en campañas ofensivas se empleará para dirimir disputas territoriales intergrupales, proteger rutas comerciales o atacar las ajenas, pues las razias de pillaje como complemento a la explotación agropecuaria en muchos núcleos urbanos o preurbanos es arqueológicamente documentada desde inicios del bronce, incluso antes. La aplicación al ámbito marítimo de tales tareas depredatorias marca el inicio de una piratería históricamente documentada a través de los denominados “pueblos del mar” que esquilman el Mediterráneo antiguo poniendo en jaque al Egipto faraónico desde el siglo XIII a.n.e.

Crucial elemento en la formación de ciudades y estados, la guerra organizada obligará a atacantes y atacados a organizar operaciones defensivas u ofensivas. Levas primero reclutadas a tiempo parcial convertidas en mercenarias hordas asesinas profesionalizadas por los primeros déspotas de Oriente Medio, en última instancia persas. Una de los más antiguos documentos al respecto es la conocida como “Estela de los buitres”, que describe el desenlace de la disputa militar por tierras de cultivo acontecida entre las pujantes ciudades sumerias de Umma y Lagash. En las planicies ocupadas por el actual Irak dirimirán ejércitos de las diferentes ciudades estado sumeria sucesivas y continuas contiendas. La referida parece concluir, según la estela pétrea, con la victoria del rey Eanatum de Lagash, la ciudad ubicada más al sur de las dos.

“La propiedad tiene tres características, robo, subjetividad posesiva e invisibilidad, por eso las guerras parece que solo las hacen los ejércitos y no tienen nada que ver con la vida civil y los ejecutivos del capital”.

El primer Legislador

Hacia 1792 a.n.e, el monarca babilonio Hamurabi ordenó grabar en una estela pétrea, de 2,25 metros de altura, el código legislativo entonces vigente en su país. Sin embargo, las primeras leyes escritas del orden patriarcal, de la familia y la propiedad privada se remontan a corpus establecidos por los monarcas sumerios siglos antes. Nacía el derecho, para desgracia para la mayoría de la población, y una práctica, la jurídica, conocedora de gran desarrollo durante el postrero imperio babilónico, dónde conatos codificadores, rastreados desde fines del tercer milenio antes de la era, fueron sucedidos por verdaderos corpus legislativos escritos. El de Hamurabi está dividido en tres principales secciones, correspondientes a prólogo, articulado y epílogo. Conservada en el Museo del Louvre parisino, la superficie de arenisca, hallada en 1902, sirve de soporte a la representación de la entrega al monarca, de manos del dios Marduk, de una normativa ampliamente basada en la aplicación del “ojo por ojo”. Práctica judicial que también da muestra de una divergente aplicación de penas. Parcialidad fundamentalmente desarrollada en función de la condición social del individuo juzgado. Reo habitualmente culpable, de no demostrar su manifiesta inocencia, al contrario que la ley actual mayoritariamente vigente en el mundo occidental, que rige lo contrario.

Principal fuente documental de conocimiento de la legislación babilonia, la estela de Hamurabi también regula con precisión cuestiones tan variopintas como salarios de curación

para médicos, de acuerdo a la categoría del enfermo. Igualmente, las duras penas en caso de negligencia del primero, por ejemplo, castigo de amputación de manos si el paciente perdía la vista a consecuencia de una intervención ocular fallida.

Otra tipología jurídica documentalmente evidenciada por la arqueología es la constituida por los misharu. Así son denominados, en el mundo babilonio, edictos de justicia relativos a aspectos mercantiles, por ejemplo, condonaciones de deudas. Compendios generalmente redactados en formato de cláusulas. Prerrogativas usualmente dictadas, en primera instancia, por un rey, por ejemplo, con motivo de su entronización.

Aunque de notoria relevancia histórica el de Hamurabi no es el primer código legislativo sistematizado por escrito. De hecho, Babilonia es precedida, a tal efecto, por ciudades estado sumero-acadias en las que hacía el 2700 comienza a instaurarse una monarquía militar en forma de incipientes palacios construidos independientemente del templo como centro redistribuidor. Sabemos por una inscripción que Mebaragesi de kish es el primer monarca que ostenta el título de Lugal. Del despotismo de tan tumultuosos como seguramente orgullosos personajes son fiel reflejo lujosas tumbas, como las ubicadas en la necrópolis real de Ur, en las que no era raro se acompañaran de docenas de seguidores sacrificados con motivo del fallecimiento de un monarca. La actividad bélica se acompaña de una, no menos relevante, irradiación cultural. En ocasiones acuerdos entre dos ciudades empleaban el arbitraje de una tercera como ejemplifica el otorgado por el rey Mesilim de Kish para zanjar un litigio fronterizo entre dos ciudades vecinas, Lagash y Umma, hacia el 2600 a.n.e. Conflicto, éste, rebrotado con motivo de los éxitos militares de Eneatum de Lagash hacía 2.500 a.n.e, como da cuenta la conocida como “Estela de los Buitres”.

Hacia 2.200 a.n.e Ur Nammu de Ur promulgo un código de justicia del que no sabemos mucho pero sí que pasa por el más antiguo conocido, Su sucesor, Shulgi, se proclama monarca de las 4 regiones, a la manera de los reyes acadios que al sur de Mesopotamia desarrollaban paralelamente el más antiguo imperio de la humanidad. A través de este monarca, la IV dinastía de Ur consigue reducir el poder de los reyes locales convirtiendo en una especie de gobernadores provinciales, confinados a la autoridad de un poder central, a los mandatarios de núcleos urbanos subsidiarios bajo la órbita de ésta ciudad. Durante sus primeros años de reinado adopta medidas como la reorganización del ejército y una reforma del sistema de pesos y medidas no unificado para toda Mesopotamia hasta época babilonia.

Sexto monarca de la primera dinastía babilonia la figura de Hammurabi es bien conocida gracias a los archivos de la ciudad de Mari. No es en vano que el oficialismo haya erigido a este monarca como la figura central de la historia de Mesopotamia. Su código no compila todas las leyes en vigor, simplemente las necesitadas de modificación o promulgación.

Unifica legislaciones anteriores resultando impuesto a todos los pueblos del Imperio Babilonio en lo que constituye la primera unificación jurídica de Mesopotamia. Supone el conocimiento de anteriores compilaciones en particular la anteriormente referida de Ur Nammu y la de Lipith-Isthar de Isin, en las cuales se inspira en parte.

A diferencia de la Grecia arcaica, las compilaciones legislativas escritas de Mesopotamia nunca respondieron a las exigencias de simples ciudadanos, si no a la iniciativa de los reyes que los colocaban bajo su patrocinio. Códigos que no pretenden promover el progreso ni transformar el orden si no, simplemente, reglamentar y garantizar su cumplimiento. A través de ellos escudriñamos la estructura de la sociedad babilonia con tres niveles, señores, pueblo, artesanos y agricultores, y esclavos en un número que nos permite hablar de una sociedad plenamente esclavista. Una dilatada y compleja legislación regulaba matrimonio, divorcio, adopciones o testamentos. Por lo general, los castigos dictados en el código de Hamurabi (inicialmente emplazado en el templo del Sol de Babel) se basan en la aplicación de la ley del talión entre personas de la misma clase, y en penas pecuniarias en los demás casos.

El desvanecimiento de las madres prehistóricas

Tentativas de diseño de esquemas con los explicar el completo desarrollo de la sociedad se apoyaron a menudo en la aplicación del, entonces laureado, evolucionismo biológico al plano de lo cultural y social. En 1851, el jurista británico Sir A. Maine publica Ley Primitiva, dónde afirma que la familia patriarcal era la unidad original de la sociedad. En apoyo de esta opinión citaba principalmente ejemplos bíblicos. Unidades familiares que, agrupadas en el clan y la tribu, habrían dado lugar a unidades sociales mayores. Ese mismo año, el suizo Bachofen aseguraba que el estado original de la humanidad era el derivado de una promiscuidad sexual de la que emergería el matriarcado. Sistema social después reemplazado, de modo casi global, por patriarcados u organizaciones sociales dirigidas por hombres.

A finales de la década de los ochenta del siglo XIX, autores como Westermarck restauran la idea de que la monogamia era el esquema normal del matrimonio en toda sociedad humana. Tesis falsa y del todo absurda que, evidentemente, resultaría del agrado de los más tradicionalistas, apologistas y moralistas cristianos y puritanos de la época.

En 1941 Briffault, a diferencia de las tesis planteadas décadas antes por Bachofen, no definió el matriarcado en términos de verdadero dominio de la madre o de herencia a través de línea materna. Habló de él como un período, pre y protourbano, en que las mujeres fueron socialmente predominantes. Su teoría entendía el matrimonio como un originario contrato

entre grupos con una tradición no escrita. Dicho acuerdo convenía como un hombre integrante de un grupo tribal, clan o banda, podía tener acceso a mujeres de otros grupos, derecho que le era negado o prohibido para con el suyo propio. Un supuesto cambio general del matriarcado al patriarcado fue asumido con el cambio a modelos productivos y de esencial emergencia de la propiedad por investigadores y antropólogos como Gordon Childe. El australiano demostró como algunas culturas o pueblos “primitivos” han pasado por las etapas matriarcal y patriarcal en sus diversos órdenes, fundamentalmente, como una adopción de métodos distintos de subsistencia. En algunas zonas del continente africano y otros puntos del planeta, puede aún rastrearse como una, relativamente reciente, adopción de la propiedad privada y el consiguiente individualismo, incide en una institución matrimonial que asume, casi inalterable, la forma de patrilineal transacción puramente comercial desde hace milenios.

Otras hipótesis, ciertamente cuestionables, lanzadas por la arqueología feminista han llegado a sostener que el fin de la caza mayor (como principal mecanismo de subsistencia que había resultado mayoritariamente controlado y ejecutado por el rol masculino durante muchos milenios) dio lugar a incipientes formas de explotación agropecuaria que terminarían confinando a los varones al pastoreo. Papel secundario otorgado en base a la ancestral vinculación de éstos con las bestias y, sobre todo, a que las mujeres, dotadas con el exclusivo poder de crear y dar vida, guardarían con celo, a ojos de éstos, el secreto de algunas semillas aptas para el cultivo. Situarlos en un plano de absoluta ignorancia respecto a fecundación y procreación, ubicaría a los varones en un estadio de sumisión y sometimiento en el plano sexual, por tanto, en todos los demás. Quizás el hombre no fuera consciente del sentimiento de paternidad y que crías nacidas del vientre de la madre también eran engendradas por él.

No suscribiré el término “matriarcado” al pretender otorgar una concepción distinta a todas las anteriores. Planteamiento que inscribiría en torno a lo maternal el fluido vital. No un matriarcado sino un “mundo materno”, en que todo gira en torno a la crianza y protección de las crías, que es lo que hace que la especie siga, es el que precedió, quizás, al estado y, sobre todo, a la propiedad privada en, quién sabe, cuantas ocasiones.

Con la sedentarización también cambia la relación entre hombres y mujeres germinando una forma de libertad individual paralela a las normas del grupo.

Evidencias materiales de figurillas y estatuas femeninas halladas en contextos europeos, desde fines del Paleolítico hasta bien entrada la fase neolítica, evidencian indicativos de organizaciones matrilineales preestatales. Así, el templo maltés de Tarxien, erigido a finales del tercer milenio a.n.e, contenía una estatua pétrea femenina de 180 centímetros. Figura incluida en el repertorio iconográfico de “mujeres gordas” o con patente estatopigia.

Temática repetida en versiones menores de templos malteses, en probable asociación a sepulturas, perfilando la, más que probable, implantación de un culto a antepasados femeninos. Pruebas, en su mayoría pertenecientes a estados secundarios, que, sin embargo, gozan de suficiente coherencia como para postular una etapa matrilineal predecesora de la fase estatal. Estadio cultural por el que habrían pasado los estados prístinos, cuando menos algunos de ellos, antes de su eclosión. No en vano, la palabra más antigua que designa “libertad” es amargi, expresión sumeria traducible por “retorno a la madre”.

El anteriormente referido horizonte cultural presumerio obeidiano, así como otros ejemplos anatolios y egeos, ha conservado figurillas femeninas modeladas con cabeza de serpiente, resultando claro su sentido religioso en conexión a primigenios templos domésticos identificados en asentamientos preagrícolas de tamaño considerable, como Chatal Höyük, en la actual Turquía. En poblaciones norteamericanas, como los indios zuñi, cultura tribal de Nuevo México con agricultura incipiente, fue común la figura del berdache o travestido, personaje central en arcaicos rituales relacionados con la fertilidad en los que, mediante masturbación pública al comienzo de la primavera, se aseguraba el retorno de la fauna salvaje.

La teoría expuesta por el referido antropólogo, filólogo y sociólogo suizo Bachofen en Mutterrecht (“Derecho Materno”), sostenía pues el desarrollo prehistórico de un estadio de la sociedad denominado heterismo, cuya transición a la monogamia y el derecho paterno se produjo como consecuencia de la inclusión de nuevas deidades masculinas en las concepciones y panteones religiosos.

Relaciones que excluían la certeza de la paternidad durante el heterismo hacían que la filiación solo pudiera concebirse por línea femenina, circunstancia que hará probable que las madres gocen de gran respecto llevando en algunos casos al dominio femenino (ginecocracia). Para Bachofen la proliferación arqueológica de deidades femeninas probaba el dominio de las mujeres en algún momento de la prehistoria. Alejados paulatinamente de las evidencias arqueológicas, los postulados matriarcalistas irán necesitando paulatinas matizaciones por parte de sus difusores, acometiendo, probablemente, Bronislaw Malinowsky la desarticulación definitiva de dicho modelo teórico. Ello al poner el acento en la habitual confusión inducida entre los términos “matriarcal” y “matrifocal”. Si bien puede sostenerse que, por regla general, las mujeres ostentan una mejor posición en las sociedades matrifocales, no puede asumirse que, por dicho motivo, exista un ostensible patente dominio del sexo femenino en el ámbito social o político, quedando obsoleto, a mediados del siglo XX el referido planteamiento ideológico.

Los datos aportados por diversas ramas científicas a lo largo del presente siglo otorgan un panorama en el que, incluso con una clara división del trabajo, la mujer prehistórica goza de, cuando menos, una valoración social similar a la del varón en buen número de ejemplos etnoarqueológicamente analizados.

Se constata un viraje iconográfico, de lo femenino a lo masculino, desde el último Paleolítico (23.000-14.000 a.n.e), al inicio de la etapa climática (holoceno) y cultural posterior (neolítico). Circunstancia de notoria intensificación en la Edad del Bronce, como en las, anteriormente referidas, figuraciones iconográficas de despotismos orientales. Célebres viriles relieves, guerreros o cazadores, por los que es fácilmente reconocible, por ejemplo, el imaginario asirio. Leones heridos que se revuelven o guerreros aplastados bajo los carros desbocados y caballos rampantes enmarcando, repetidamente, a personajes socialmente destacados, habitualmente representados con trepanadas barbas.

La representación del cuerpo femenino es mucho más frecuente que la del masculino en el arte paleolítico, en buena medida identificable por sus famosas “Venus estatopigias”, esculturas de unos pocos centímetros, talladas en piedra, hueso o marfil, e incluso modeladas en cerámica durante el neolítico, con resaltados glúteos, caderas y vulvas. Sin duda relacionadas con la fertilidad, dichas figuraciones, lejos de desaparecer, siguieron siendo relevantes en época neolítica, como atestiguan piezas de terracota procedentes de yacimientos mesopotámicos como Tell Halaf (hacia el 5.000 a.n.e), dónde las formas femeninas, indicativas de cultos a la fertilidad, resultan decoradas con pequeños trazos geométricos en oscuro. Las venus dominaron la creación escultórica europea y próximo oriental desde el 30.000 hasta las primeras evidencias de deidades patriarcales y su culto a una omnipotente deidad masculina.

La adoración a la luna con probabilidad precedió largo tiempo a cualquier forma de culto solar, siendo el satélite terrestre considerado, para no pocas culturas, esencial en aspectos como la maternidad. La luna es el cuerpo celeste ancestralmente asociado a la mujer o principio femenino. Origen probable del carácter peligroso que muchas mitologías le adjudican a la hembra. Introdutora de muerte y dolor en el mundo para “machistas” cosmogonías nativas norteamericanas, como la iroquesa. Qué decir de la iglesia católica y su mitología. La mitología egipcia contaba que la humanidad casi sucumbió por completo a los incendios e inundaciones provocados por la diosa Hathor, también conocida como Isis. Siete hathor luego identificadas con las tres moiras griegas, parcas latinas o nornas escandinavas. Plena identificación de la muerte con un principio femenino tan lujurioso como la primera vampira de la historia hebraica, Lilith.

Causa básica del notable cambio de status de las mujeres en el amanecer de la sociedad compleja, fue quizás la institucionalizada especialización de las actividades. Y especialmente la consolidación de diferencias de clase como medio de perduración de la sociedad compleja.

La unión conyugal era, casi invariablemente, un contrato económico entre familias en las primeras sociedades antiguas. En los pueblos mesopotámicos era frecuente la poligamia. Textualmente documentado en Babilonia, Asiria o Ugarit, este tipo de matrimonio suponía un aumento de la productividad de la familia y mayor prestigio social del cabeza de la misma. La tenencia de varias esposas estaba acompañada de dotes y regalos que debía pagar el marido, si bien a menudo las esposas secundarias acaban viviendo en estado de concubinato o servidumbre sexual.

Los pueblos mesopotámicos solo entenderán el adulterio como delito si era de carácter femenino, constituyendo una falta tanto para hombres como para mujeres en el Antiguo Egipto.

Mayoritariamente la familia es una estructura grupal jerarquizada en torno a un varón que detenta el poder. Y en nombre del padre se ha infligido no poco sufrimiento a la humanidad. Hablar de familia es hablar de matrimonio y, generalmente, de patria potestad, figura de obediencia jurídica básica en nuestros días. Familia también asociada a un patrimonio o conjunto de propiedades que detenta y la sustentan. De modo generalizado se encuentran hoy incorporados inconscientes mecanismos de adaptación y sumisión voluntaria, una sumisión fundamentalmente manifestada en asociación al amor. En el seno de la familia “convencional” interiorizamos el principio de autoridad generando una sumisión inconsciente. Aprendemos a obedecer amando (a la autoridad), también cómo manda la autoridad que supuestamente nos ama. Aprendemos también quienes están destinados a mandar y quienes a obedecer. En consecuencia, la familia nos enseña aquello que tenemos que reprimir y como debemos hacerlo para ser queridos y socialmente aceptados, funcionando como entidad que modela conforme a la ley del padre, institución enraizada en la estructura emocional y psíquica del individuo.

La idealización de la pareja es una adaptación a los arquetipos masculinos y femeninos de dependencia y poder. A menudo para la mujer el amor es dependencia y para el hombre poder, necesitando, en tal caso, éste ser necesitado, o sea, una mujer a quién dominar. Y quizás por ello con inusitada frecuencia a las mujeres sigue sin gustarles que los hombres sean débiles y a éstos que ellas se muestren independientes y autosuficientes. Resulta por ello necesario replantear el cuestionamiento de los roles masculinos y femeninos para no reproducir otras formas estructurales con los mismos arquetipos. Se torna imprescindible

una intensa labor teórica y práctica que resitúe de forma armónica las relaciones entre ambos sexos.

Las cadenas de la esclavitud moderna son invisibles. Hay un orden simbólico que emite constantemente pautas de comportamiento a nuestro inconsciente. Restaurar por ello relaciones armónicas entre ambos sexos, y entre adultos y niños, requiere la abolición de la familia y el patriarcado, ello conceptualizando el grupo de apoyo y el papel del hombre en términos diferentes a la ley patriarcal, recuperando a la madre como unidad. La familia, y con ella el matrimonio, sea poligámico o monogámico, descansa, para algunas investigadoras e investigadores, en un matricidio. Entradas las primeras sociedades históricas los comportamientos sexuales dependían, en gran medida, de la clase social, pues las convenciones resultarán diferentes para cada estamento. Aunque el Antiguo Egipto era, en general, una sociedad monógama, entre las élites se permitirá que los varones formaran harenes de concubinas, consideradas esposas a diferente nivel, en el caso del faraón. En la familia real egipcia se romperá con un importantísimo tabú para la generalidad de la sociedad, el incesto. De hecho, se veía conveniente que el monarca contrajese matrimonio con hermanas e incluso hijas, pues las mujeres portaban la realeza en su sangre. Por tanto, cuanto mayor era la concentración de esa sangre, más pura sería la realeza de un soberano. El reinado de Hatshepsut (siglo XIV a.n.e), reina egipcia que, parece ser, educaba para sucederla a su hija Neferure, constituye un episodio inédito al respecto. Episodio que fue borrado de la historia patriarcal que lo sucedió, resultando hoy detectivescamente sacado a la luz por la arqueología tras arrancar los sucesores de ésta reina todo vestigio gráfico y monumental del poder femenino en el país del Nilo. Poderío ostentado por la primera reina de la historia de que se tiene noticia, cuyo célebre hipogeo excavado en la roca se ubica en el paraje de Deir El Bahari.

Desde los años setenta del pasado siglo se han multiplicado las propuestas de recuperar la vida milenios atrás excluida de la presente sociedad patriarcal. Los mitólogos inventaron el Hades para desterrar esa vida que no debía saberse ni imaginarse; las manzanas y la serpiente, símbolos del placer que impulsa la vida, fueron conquistadas y destruidas por Hércules, arquetipo del nuevo ser humano patriarcal. Mito que instituye la superioridad masculina institucionalizando el dominio masculino sobre la mujer y matricidio. Los hijos dejan de estar al cuidado del grupo o comunidad para pasar a ser propiedad de un “pater familias”, figura legislativa que detentará en adelante la autoridad familiar. La familia como unidad sustituye por completo al grupo. El monoteísmo hebreo desplazó a la mujer al concebir un universo creado por una sola fuerza, la voluntad divina. En la mitología grecolatina las erínias, euménides o furias eran primitivas fuerzas femeninas no sometidas a

la voluntad de Zeus, deidad suprema del Olimpo. Relegadas al inframundo se dedicarán a castigar a los criminales.

Referencias bibliográficas

AA.VV. (s/a) *La represión del deseo materno y la génesis del estado de sumisión inconsciente.*

Barley, N. (1979) *El antropólogo inocente.*

Briffault, R. (1977) *Las madres. La mujer desde el matriarcado hasta la sociedad moderna.* Buenos Aires, Siglo XX, 1977.

Clastres, P. (1977) *La sociedad contra el estado.*

Cruz, R. (2008) *El Chamanismo.* En: Memoria, la historia de cerca. N° 12.

- **(2011)** *Historiografía arqueológica española. El uso político del pasado.* En: Contrahistoria N° 3.

Exposición Caixa Forum (2013a) *Maestros del caos. Artistas y chamanes.*

- **(2013b)** *Antes del diluvio. Mesopotamia 3.500-2.100 AC.*

Exposición Museo Arqueológico Provincial de Alcalá de Henares (2012) *El arte sin artistas.*

García Huerta, M. R. y J. Morales Hervás (2004) *La Península Ibérica en el II milenio AC. Poblados y fortificaciones.* Universidad de Castilla La Mancha.

Harris, M. (1975) *Vacas, cerdos, guerras y brujas.*

- **(1987)** *Caníbales y reyes.*

- **(s/a)** *Jefes, cabecillas y abusones.*

Kramer, S. L. (2010 [1955]) *La historia empieza en Sumer.* Ed. Alianza 2010.

La Rosa Negra (2013) *Vida y obra de Pierre Joseph Proudhon. Reflexiones sobre los conceptos de propiedad y plusvalía.* Madrid.

Leval, G. (1978) *El estado en la historia.*

Maillo Fernández, J. M. (2016) *Violencia entre grupos de cazadores recolectores en la prehistoria.* En: Nature N° Enero 2016.

Malayerba y Colectividad Manazares (1996) *Actas II Jornadas Anticapitalistas (Colectividades y Okupación Rural).* Facultad de Biológicas U.A.M, marzo 1996.

Malinowski, B. (1926) *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje.*

Mundford, L. (2012 [1961]) *La ciudad en la historia. Orígenes, transformaciones y perspectivas*. Logroño, Pepitas de Calabaza 2012.

Museo Nacional de Antropología de Madrid. *Colección Permanente*.

Redman, Ch. (1990) *Los orígenes de la civilización. Desde los primeros agricultores hasta la sociedad urbana en el Próximo Oriente*. Barcelona, Ed. Crítica.

Roca Martínez, B. Coord. (2008) *Anarquismo y antropología*. Ed. La Malatesta, Madrid.

Rodríguez Bustos, C. (2010) *El asalto al Hades*.

Sales Santos, V. e I. Medina Elquezabal (2012) *Comunidades sin estado en la montaña vasca*. Antsoain, Hagin.

Sans, E. y C. Varea (2008) *Iraq. Saqueo cultural a la cuna de la civilización*. En: Memoria. La historia de cerca Nº X.

Sin datos de autor (2003) *El secreto de la diosa*.

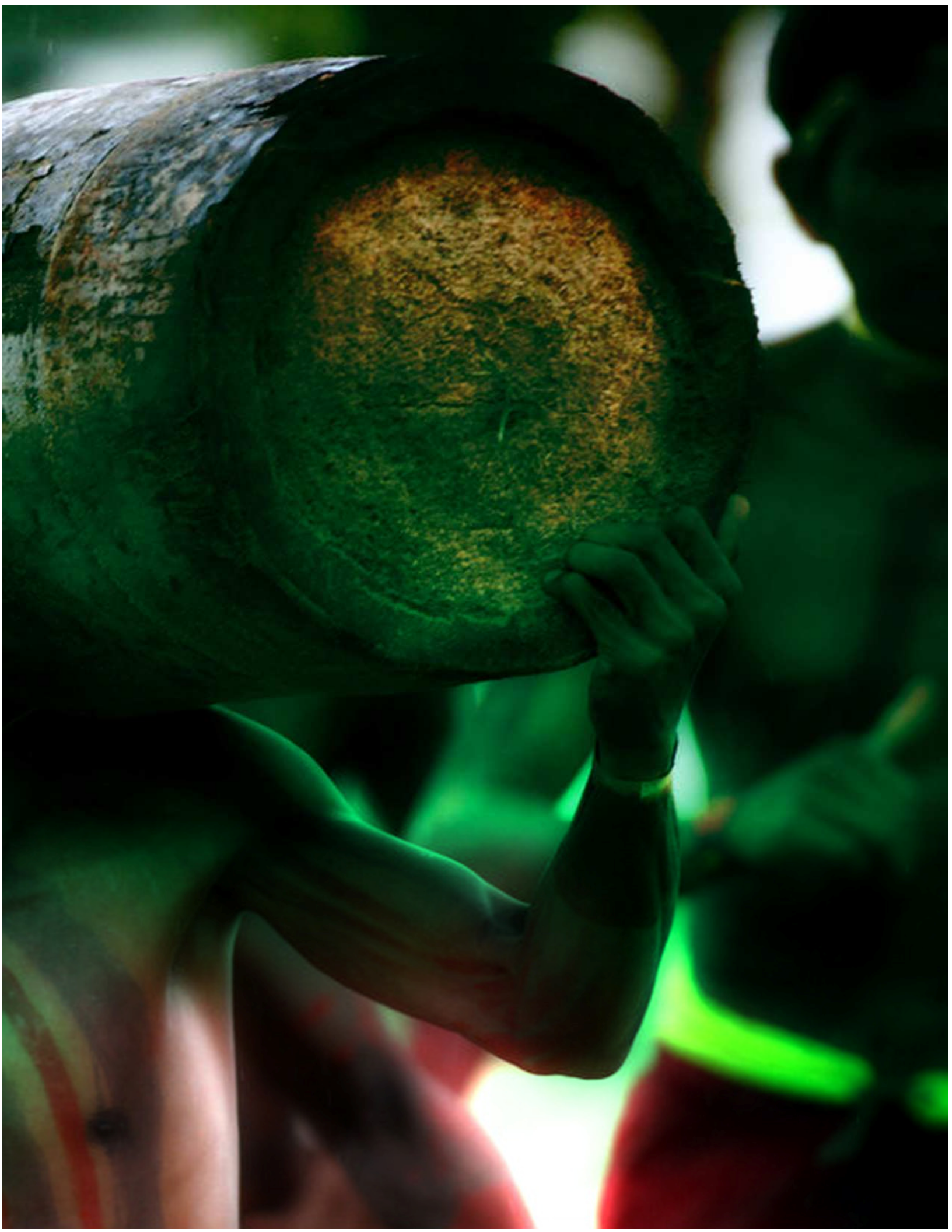
- **(2008)** *El Matriarcado. Ecos del poder de las mujeres*. En: Memoria. La Historia de cerca Nº 8.

Spencer, H. (s/a) *Principios de sociología*.

Villar Liébana, F. (s/a) *Vascos, celtas e indoeuropeos*.

Wagner, R. (1996) *El Próximo Oriente antiguo*.

Wittfogel, K. (1963) *Despotismo oriental. Estudio comparativo del poder totalitario*. New Haven.



NOTAS PARA UMA CRÍTICA ANARCO-INDÍGENA DO INDIVÍDUO

Guilherme Falleiros
<https://usp-br.academia.edu/GuilhermeFalleiros>

Resumem

Neste texto faço apontamentos para uma crítica da concepção de indivíduo e identidade a partir de um diálogo entre teorias e práticas anarquistas, ameríndias e algumas reflexões apresentadas em minha tese etnográfica sobre os A'uwẽ-Xavante – povo de língua do tronco Jê que habita a região conhecida como Brasil Central. O diálogo foi iniciado em trabalhos anteriores a respeito do “dualismo em perpétuo desequilíbrio” de Claude Lévi-Strauss “feito política”, como dizem Beatriz Perrone-Moisés e Renato Sztutman, comparando práticas, histórias e filosofias ameríndias à dialética de Pierre Joseph-Proudhon e seu confederalismo anarquista. Tinha um foco maior naquilo que os anarquistas, assim como uma velha guarda da etnologia ameríndia, chamam de “organização social”. Agora retorna para o tema da pessoa, colocando em questão filosofias europeias e ameríndias que tem em comum uma recusa ao Estado e uma reflexão grave e aguda sobre a natureza humana, buscando expandir os limites da crítica à unidade. Apresento algumas das diferenças entre essas filosofias, considerando que as proposições ameríndias podem levar o anarquismo mais além. Encontram-se aí ressalvas à busca da unidade pelo desejo próprio do indivíduo por si mesmo, tornar-se senhor de si, como um desejo de poder.

A ilusão de identidade, do ideal à realidade

Num estudo dos estudos antropológicos sobre pessoa e indivíduo, Márcio Goldman (1996) faz notar que a noção de indivíduo, muito mais do que significar um ser indiviso em si mesmo – o que não chega a ser verdade dadas as distinções entre corpo, alma, mente etc. que apresentam um ser dividido cuja síntese é um problema – corresponde não só a uma ideia de pessoa, mas sobretudo a uma ideia de sociedade, sendo tributária de concepções de contrato e de Estado-Nação.

“Talvez seja preciso radicalizar essa posição, admitindo que é o próprio par indivíduo/sociedade que consiste em uma especificidade do imaginário ocidental, ou, ao menos, de certas culturas particulares. Mais precisamente, talvez fosse preciso sustentar que a sociedade ocidental tem se dedicado há muito tempo a produzir este par enquanto realidade. Não se trata de ideologia, portanto, mas de um conjunto de práticas bem datadas que seria preciso tentar reconstituir ” (Goldman 1996:101)

Não pretendo aqui fazer uma revisão acadêmica dos estudos sobre pessoa, mas cabe notar o quanto a concepção de indivíduo é chamada pelo anarquismo, como no federalismo “contratual” de Proudhon, tanto quanto por seu inimigo, o Estado, quando se trata de considerar a participação no coletivo, diante do qual o dilema da individualidade é aparentemente superado, ou deixado de lado, e cada pessoa deve ser considerada como uma unidade. Daí o desejo de unidade surge como risco de constituição de uma hierarquia interna ao próprio “indivíduo” ao se tornar senhor de si. Uma internalização da dominação “social” que, se não for criticada, terá mais poder de reproduzir as mesmas relações sociais que pretende negar.

*

Quando uma pessoa anarquista, membro de um coletivo político, fala ou faz alguma coisa, ela está agindo como indivíduo, de forma independente e auto-determinada, ou como membro do coletivo, porta-voz de um consenso autogerido conforme princípios consciente e coletivamente definidos? Minha trajetória pelo campo político no qual esta pergunta se envolve passa especialmente pelo anarquismo autonomista na região do ABC paulista brasileiro (terra de origem de Lula como fenômeno político). Nela entrei em contato com o anarquismo e o autonomismo paulistas, brasileiros, latino-americanos e internacionais – e mesmo com movimentos de esquerda tanto no ABC quanto na Universidade de São Paulo. Nesse trajeto deparei-me algumas vezes com esta questão – agir e falar como indivíduo ou

como coletivo? – colocada pelas pessoas minhas companheiras, na maioria das vezes de acordo com a lógica da exclusão: ou isso, ou aquilo.

Quando não se trata de algo consensual, é o indivíduo que se manifesta e não o coletivo? Alguns dos rachas em grupos anarquistas dos quais tive notícia (não me refiro a divergências ocorridas há pouco tempo no coletivo do qual faço parte, aparentemente motivadas por questões de participação e decisão) envolveram diferenças de opiniões manifestas em nome do coletivo pelo indivíduo ou se o indivíduo, ao manifestar publicamente uma opinião diversa da do coletivo, colocava seu pertencimento em dúvida. O dissenso, assim, aparece muito mais como problema a ser resolvido do que como manifestação de liberdade na organização anarquista. Pierre Joseph-Proudhon (2001 [1863]) formulou teoria baseada no dualismo oposicional insuperável entre Autoridade e Liberdade, propondo um federalismo de poderes pulverizados no qual a força da Liberdade fosse maior que a da Autoridade. Então, chamando Proudhon para pensar nessa questão, seria a aversão organizacional ao dissenso uma forma pouco anarquista de limitar a Liberdade pela Autoridade?

Para mim essa recusa do dissenso se parece com o excesso de autoridade coletiva que, em suas classificações formais do governo, esse primeiro autor anarquista chamou de “Comunismo”: “governo de cada um por todos”. É certo que no sistema classificatório didaticamente apresentado em *Do Princípio Federativo*, Proudhon se apegava à categoria de indivíduo, que é o fundamento de sua “forma de governo” anárquica (“governo de cada um por cada um” em regime de liberdade). Usando categorias (conceitos racionais, ideais), propõe um ponto de partida analítico. Mas esta analítica será remexida pelo jogo dialético e histórico ao longo de sua reflexão. Pois sua dialética põe em questão a própria síntese, considerando séries de oposições sem solução de continuidade. Formulada em *Da Criação da Ordem na Humanidade*, a dialética serial considera que, apesar da suposição teórica de categorias ideais, nenhuma série real está isenta de perturbações. De modo que a própria noção de indivíduo se perturba:

“Que mais eu diria? Nossa própria vida está submetida à série; e a continuidade da consciência, a permanência do sentido íntimo, a incansável vigília do eu são somente ilusões. Acreditamos viver uma vida indefectível e não-interrompida, ao menos neste curto intervalo de tempo que nos é permitido; pobres mortais! Cada instante de nossa vida só se liga ao que lhe precede como as vibrações da lira se ligam umas às outras: a força vital que nos anima é contada, pesada, medida, seriada; se ela fosse contínua seria indivisível, e nós seríamos imortais” (Proudhon 1986:44).

De modo que, se no anarquismo o indivíduo não deve ser determinado pela autoridade coletiva, tampouco poderia, conforme Proudhon, ser determinado por si mesmo. Assim, se o

próprio indivíduo é dividido, descontínuo, como conseguiria estar em continuidade com um (e apenas um) coletivo? Como poderia separar em suas ações, palavras e mesmo pensamentos aquilo que lhe é próprio do que lhe é alheio, ou que é pessoal do que é coletivo, de modo a diferir o que está totalmente em seu nome do que está em nome do coletivo? Não estaria, pelo menos, em nome dos dois?

Claude Lefort, em sua leitura do “Discurso da Servidão Voluntária ou Contra o Um” de Étienne de La Boétie, aponta para a ilusão consentida ao se tomar o “nome” do Um (que é “outro”) como “corpo sem igual” “inteiramente referido a si mesmo”. O nome do Um é “a sociedade que se encarna fantasticamente: entendamos, literalmente, que ela toma corpo como o Um, que o plural, denegando-se, precipita-se no Um” (Lefort 2008 [1982]:141). Do outro lado do atlântico, em terras guaranis, estranhamente, o contra-Um se manifesta de outra forma: a unidade faz parte da natureza malévola e imperfeita das coisas, não de seu ideal. Pois o real já é uma ilusão criada pelos “deuses” para se divertirem, como diria o Tupã guarani de quem Pierre Clastres ouvira falar em “Do Um Sem o Múltiplo”:

“Um é toda coisa corruptível, O modo de existência do Um é o transitório, o passageiro, o efêmero. Aquilo que nasce, cresce e se desenvolve somente para perecer, isso será dito Um. [...] de toda coisa em movimento sobre uma trajetória, de toda coisa mortal, dir-se-á – o pensamento guarani diz – que ela é uma. O Um: ancoragem da morte. A morte: destino daquilo que é um. Por que são mortais as coisas que compõem o mundo imperfeito? Porque são finitas, porque são incompletas. [...] pois dizer que $A = A$, que isto é isto, e que um homem é um homem, é declarar ao mesmo tempo que A não é não- A , que isto não é aquilo, e que os homens não são deuses. [...] [N]ão é senão a irrisão da verdadeira potência, da potência secreta que pode silenciosamente enunciar que isto é isto e ao mesmo tempo aquilo, que os Guarani são homens [sic], e ao mesmo tempo deuses. [...] [A Terra sem Mal] não é o múltiplo, mas o dois, ao mesmo tempo um e seu outro, o dois que designa verdadeiramente os seres completos” (Clastres 2003 [1979]: 190-191).

A crítica guarani à identidade não renega a imortalidade, pelo contrário, apresenta o caminho para atingi-la. Existe na filosofia indígena etnografada por Clastres uma concepção do contra-Um mais extrema que a de Proudhon ou Lefort: não somente as ideias, mas também as coisas são unidades ilusórias¹, produto de uma ação cósmica (para além da política, o que se

¹ Diferentemente de Lefort, Clastres também vê essa crítica da realidade – muito mais do que das palavras – no “Discurso da Servidão Voluntária”. Segundo a “lógica dos contrários”, se La Boétie se espanta com a realidade da servidão (como é possível tantos obedecerem a tão poucos, por que a maioria não se revolta) é porque, “ao recusar a evidência natural” descobre que “a sociedade na qual o povo quer servir o tirano é histórica” mas “não

costuma chamar de cosmopolítica) cujo poder pode ser, de algum modo, redistribuído pela recusa do princípio de identidade. Uma recusa que, longe de ser pura desfragmentação, esbarra na dualidade característica do que é isto e ao mesmo tempo aquilo.

Propus em outros trabalhos, que formam camadas de uma pesquisa em andamento (Falleiros 2014, 2015; Falleiros & Faryluk 2016), radicalizar a crítica à unidade presente na dialética serial de Proudhon a partir de seu diálogo com filosofias e práticas ameríndias que não tratam de “mundos do isso ou aquilo, mas mundos do isso e aquilo” (Perrone-Moisés 2006:8). Nestas pesquisas procuro amolecer a realidade das categorias idealizadas por Proudhon, ele mesmo já indicando que na prática a teoria é outra, o que deve ser levado em conta inclusive para as organizações anarquistas. No presente trabalho reduzo o foco do jogo de perspectivas proposto pela dialética anarco-indígena (Falleiros, no prelo) para a questão da pessoa, a fim de apontar para maneiras menos ilusórias – e um pouco mais ameríndias – de lidar com a “nossa própria vida”.

Implicações do diálogo e da pesquisa participante sobre o princípio de identidade

É preciso dizer que minha trajetória nesta série pessoal e coletiva do questionamento do indivíduo também passa pela convivência, como etnólogo, com o povo indígena A'uwẽ-Xavante.

Sobre a concepção de pessoa deste povo, Estêvão Fernandes notou suas nuances na possibilidade de alguém (como eu) ser “branco” ou “índio”: o silogismo simples (se $A=B$ e $B=C$, então $A=C$) não se aplica aí. Conforme cada perspectiva, uma parte de A pode ou não ser de B, e uma parte de B pode ou não ser de C (Fernandes 2010: 238). Uma mudança de perspectivas que pude perceber que não é imediata, pois depende de um longo processo, uma trabalhosa convivência.

Nesta convivência aprendi um pouco a ser gente – “gente mesmo”, *a'uwẽ uptabi*, como se chamam os A'uwẽ-Xavante –, a ser um pouco “nativo” e um pouco antropólogo, o que é uma característica não só da forma como esses ameríndios lidam com a alteridade quanto do

é eterna” (2004 [1980]: 156) – assim como para os Guarani a unidade não é eterna. Está certo que os escritos de Clastres não são uma unidade totalmente coerente, por vezes apresentam concepções contraditórias como se sua dialética não coubesse em palavras: neste mesmo texto em que afirma que La Boétie recusa a evidência natural, Clastres diz que para tal filósofo a liberdade é a própria natureza humana, anterior ao “mau encontro” da História que realiza o desejo de submissão desnaturado do “homem”. Outras vezes, critica a unidade mas elogia a condição “una” da sociedade indivisa. Enfim, tal só seria uma falha do caráter de suas teorias se acreditássemos na ilusão da unidade individual do pensamento do autor.

trabalho antropológico, potencializando sua ação política (Falleiros 2013).

Se o pesquisador é também um mediador entre esses mundos, o do antropólogo (e do anarquista) e o indígena, o das experiências e o das teorias etc., podem lhe ser úteis ferramentas dialógicas como sugeridas por Clastres (1968), uma “aliança entre linguagens estranhas”. Um diálogo contra a ilusão presente na linguagem e nos conceitos da escrita etnográfica “como se o nome produzido tivesse o poderio de bastar-se, de ser um puro dito, um puro ouvido, ou que ressoasse uma só voz” (Lefort 2008 [1982]: 145). Este diálogo que considero parte da pesquisa assemelha-se ao que Lefort chamou de “a divisão do um e do outro”, “passagem do um no outro, a troca de falas, a dissociação infinitamente adiada do falar e do ouvir, a diferença das vozes”. Que é também, especialmente para os A’uwẽ-Xavante, um diálogo que afeta o corpo. Neste sentido, relacionei-me não só em palavras, mas em corpo presente com os A’uwẽ-Xavante, e fui não apenas nomeado em sua língua como passei por diversas outras transformações que me faziam mais gente para esta gente, passando inclusive por experiências oníricas (Falleiros 2012).

Mas no debate com os A’uwẽ-Xavante sobre as palavras, estamos eu e eles em posições duplamente desiguais. Se por um lado o poder da escrita está neste exato momento comigo, reformulando o mundo por meio desta linearidade, isso só se garante pelo poder que me concederam através da pesquisa participante e do convívio, ainda que relativamente pequeno, com o que fazem e dizem. Há uma necessidade de segui-los: para os A’uwẽ-Xavante sou, como grande parte dos não-indígenas (*waradzu*) que convivem mais intimamente com sua gente, uma espécie de *cativo adotivo*, um *danhimidzama* ou “seguidor”, palavra usada também para animais domésticos. Assim minhas palavras dependem das deles, fica invertido o “direito senhorial de dar nomes” típico da escrita, “poder dos senhores” que Friedrich Nietzsche via como a “origem da linguagem” e do Estado, “fatalidade” e “terrível tirania” imposta pela violência de “uma raça de conquistadores” (Nietzsche 1998 [1887]: 19-74). Já que de algum modo sou herdeiro da raça que há pouco mais de quinhentos anos viola os tabus do Novo Mundo e contra a qual os A’uwẽ-Xavante se debatem há séculos, fico honrado pela generosa chance de remissão.

Entrega de si

As implicações políticas do problema da corporalidade e da personitude ameríndias, fundamental para a antropologia (Mauss 2003 [1950]) e para a etnologia brasileira (Da Matta, Seeger e Viveiros de Castro 1979), foram até certo ponto antecipadas por Clastres em seu artigo sobre os ritos de passagem (Clastres 2003 [1974]), reaparecendo em desenvolvimentos

teóricos mais recentes (confira Sztutman 2006). O trabalho de campo etnográfico, como o que fiz, é um rito de passagem desta natureza (Wagner 1981, Chernela & Leed 1996), especialmente entre os A'uwẽ-Xavante, que demandam intensa participação corporal não só em seus ritos cerimoniais mas também – como diversos outros ameríndios para os quais a “construção da pessoa” (como diziam Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro) é questão fundamental – em sua convivência diária, alimentação conjunta, banhos coletivos, luto, aprendizado técnico e lingüístico. Tornar-se gente é um processo permanente, envolve uma capacidade de entrega pessoal ao coletivo que deve ser voluntária, dá prestígio, mas não poder de demandar algo em troca, tampouco de determinar a ação coletiva – como se a Autoridade aumentasse somente com perda da própria Liberdade. Assim a pessoa em posição de autoridade não tem liberdade de agir sobre as outras a não ser como ação das outras sobre si mesma.

Aí a servidão voluntária aparece em posição reversa à observada por La Boétie: quem serve não é o súdito, mas a pessoa destacada, prestigiosa, magnificada. O que não necessariamente cabe à minoria. Para os A'uwẽ-Xavante, assim como outros povos ameríndios, existem lideranças demais, “donos demais” (Fausto 2008), uma variedade de encargos rituais e personificações de antepassados e não-humanos, caminhos diversificados para o além. Bill Angelbeck identificou, de um ponto de vista anarquista, algo que remete a isso junto aos Salish da costa noroeste norte-americana, famosos na literatura antropológica desde os estudos de Franz Boas e as análises de Marcel Mauss sobre a dádiva e o *potlatch*. A partir de Wayne Suttles (1987b [1958]), considera-os como uma organização “não-piramidal”, uma “pêra invertida” com mais elites do que plebeus (Angelbeck 2015 [2009]:93)². No caso a'uwẽ-xavante há “donos demais” para quem a autoridade aumenta com perda voluntária de liberdade – ao contrário de uma maioria que perde liberdade ao perder a autoridade, como é na sociedade de classes *waradzu*. Isso ocorre não só graças aos esforços necessários para se magnificar (“é muito sofrimento”, “o modo de vida da gente é cansativo”, dizem os A'uwẽ-Xavante) mas também devido à obrigação de generosidade por parte de quem tem mais, uma dilapidação dadivosa, pois esses “donos” a'uwẽ-xavante, chamados de *datede'wa*, são de fato donatários, pessoas que cuidam para as outras, sua posse é uma dádiva a serviço de diversas alianças (Falleiros 2005, 2010a).

Daí que qualquer semelhança entre a vida a'uwẽ-xavante e a vida aristocrática e senhorial, como a apresentada na *Genealogia da Moral* por Nietzsche, é aparente. É verdade que se pode ver nos A'uwẽ-xavante (ao menos até antes dos perigos da diabete terem começado a

² Agradeço a Leonardo Faryluk, tradutor do texto de Angelbeck para o espanhol, pela lembrança, em comunicação pessoal, desta fórmula próxima à inversão hierárquica.

se abater sobre eles na última década, fruto de seu prolongado encontro com os *waradzu*) o que Nietzsche via na origem dos senhores, a “constituição física poderosa, saúde florescente [...], juntamente com aquilo que serve à sua conservação: guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo o que envolve uma atividade robusta, livre, contente” (Nietzsche 1998 [1887]: 25). Todavia, os A’uwẽ-Xavante parecem ter conseguido resguardar algo que a classe senhorial perdeu no advento do Estado: uma recusa de si, como se verá adiante em sua alma.

De volta ao corpo, ele “mediatiza a aquisição de um saber, e esse saber é inscrito” nele, como nos diz Clastres (2003 [1974]: 198). Nesse sentido é feita a marca corporal da “lei” através do que este autor chama de “tortura” nos ritos de passagem que ferem o corpo, o que demanda ousada e silenciosa entrega voluntária dos iniciandos à uma sanção coletiva que não é meramente exterior, pois “faz-se substância” inscrita no corpo pessoal. Aí o tema da servidão voluntária aparece quase insuspeitadamente, sem referência a La Boétie. Clastres considera que a memória “da dor” pela marca faz uma conjunção tal que torna indistintos “indivíduo” e “sociedade”: a “lei orgânica” é o saber de si da “sociedade” no corpo de cada “indivíduo”, lugar de sua presença e sua “imanência” (Clastres 2004 [1980]: 116-117). Contada, pesada, medida, seriada, ela fraciona o corpo. Por outro lado, contra Clastres, não se deve incorrer na ilusão de identidade entre pessoa e coletivo, ou entre indivíduo e sociedade, através da marca: nesta análise o autor parece ignorar que as marcas indígenas também diferem pessoas. A diferenciação já começa pelo gênero: entre os A’uwẽ-Xavante só os homens passam pelo ritual de furação de orelha que lhes permite deixar de ser sexualmente castos (as mulheres não têm essa mesma obrigação) e brincos diferentes serão usados com diferentes finalidades sexuais, procriativas, oníricas e xamânicas, cilindros que vão engrossando conforme a idade. Alguns homens tem a orelha furada antecipadamente, devendo ainda assim manter-se em castidade, são os *Aihö’ubuni*, ou “veados virgens”; outros tem a orelha furada numa largura semelhante à dos velhos, os *Pahöri’wa*, porque carregam em dupla este título que é nome e incorporação de um velho antepassado. Os donatários de encargos especiais devem sofrer mais, afirmam os A’uwẽ-Xavante. Há também as marcas de tinta na face que sinalizam o sistema de metades com uma terceira incluída (diferenciando os “três” elementos que compõem suas “metades” exogâmicas dos quais uma pessoa faz parte) durante o ritual de luta e agressão corporal dos adolescentes com raízes de *Oí’ó*. E tantas outras marcas cujos indícios ainda não me permitem generalizações, mas que são particulares a determinadas pessoas (inclusive mulheres), cada marca com seus “donos”. E outras marcas que cabem a qualquer pessoa (senão toda) mas que variam conforme a pessoa, como o calombo que alguns a’uwẽ-xavantes tem entre o pescoço e o ombro do lado esquerdo, outros do direito e outros dos dois lados, resultado do peso de muitas corridas de tora nas costas. Ou mesmo características à cada cura e fortalecimento da pele e do corpo almejadas pelos “riscados”, os arranhões paralelos nos músculos e membros doloridos para

“tirar o sangue ruim”.

Também é importante o silêncio que marca o momento da furação de orelha, o jovem iniciado não deve expressar verbalmente a dor – ainda que alguns digam depois que não doeu porque o corpo estava anestesiado devido às horas que passara mergulhado em água fria desde a noite anterior. Este silêncio pode ser interpretado como abdicação do poder imediato da palavra dos mitológicos adolescentes não-iniciados, demiurgos chamados de *Parinai'a*. São um par de amigos formalizados que escolhia, um perguntando ao outro, em que bicho se transformariam, ao mesmo tempo que manifestavam pela primeira vez o nome pelo qual tal animal é conhecido pela humanidade: “vamos virar a onça, meu outro?”, “sim, vamos” e assim viravam onça, o que assustou as gerações mais velhas que, por conta disso, os atiraram na fogueira para matá-los, da feita que desapareceram (morreram?). Alguns A'uwẽ-Xavante dizem que neste momento surgiram os grupos de idade, corporações corporais marcadas pela furação de orelha (Falleiros 2010b, 2012). O acesso a esse poder transformacional passa a vir, então, com o aprendizado de toda uma vida, coisa que os dois *Parinai'a* não fizeram. De modo que a entrega de si envolve uma aquisição dos meios de acesso ao poder, a distribuição do poder, evitar seu abuso.

Nos ritos de passagem ameríndios e suas marcas corporais, Clastres reconhece uma “repressão” do “mau desejo”, bipartido entre o “desejo de poder” e o “desejo de submissão” (2008 [1982]:117-118). Desejo de mandar e obedecer, talvez presente na relação entre os *Parinai'a*, pois na maioria das narrativas é o tempo todo um deles que dá a ideia e o outro que sempre concorda. No caso da furação de orelha a'uwẽ-xavante, ao abdicarem do desejo de poder, adquirem o poder do desejo: pelo furo na orelha obtém o controle sobre a própria sexualidade e sobre a força vital através de madeiras mágicas. Mas para isto é preciso saber ouvir: a marca não é uma lei, está aquém e além de interpretações, do que é e não é palavra, possibilita opções, possibilita ouvir várias palavras, mesmo não-humanas, mesmo não-palavras: os cantos aprendidos em sonhos tem e “não tem palavras” (*babadi damreme*).

Tampouco a marca é igualitária como supunha Clastres: a pessoa magnificada é a mais marcada (Sztutman 2006) – se ela morrer marcando-se, tanto melhor. Aliás, a falta de marcas no corpo *waradzu* faz dele uma pessoa muito mais incompleta.

Enfim, o próprio corpo pessoal a'uwẽ-xavante não pode ser unificado através da marca. Assim remeto-me a críticas semelhantes feitas a Clastres presentes na hipótese do “dualismo em perpétuo desequilíbrio feito política” (Perrone-Moisés & Sztutman 2009), que radicalizam os aspectos dialéticos da obra de Clastres entre o contra-Estado e o quase-Estado, reflexões que pus em diálogo com o anarquismo. Aracy Lopes da Silva, em etnografia sobre os A'uwẽ-Xavante, já tinha feito crítica dualista semelhante a esse autor, ao abordar a relação entre

pessoa e alteridade a'uwẽ-xavante. Pois em sua etnografia encontrou diferentes maneiras de deixar-se ou não contagiar, de capturar o que é estranho e estrangeiro, o que não é o mesmo, ou de tornar outro o que é semelhante, ainda que não fizesse uma crítica literal à "identidade":

"A pessoa, assim, parece completar-se, ao cabo de um longo processo de elaboração pelo qual a sociedade como um todo é responsável, ao vivenciar passagens fundamentais entre domínios estanques (opostos) [...]: a pessoa "costura" a sociedade, alinha suas partes, incorpora, igualando em si, conceitos únicos expressos, cada um, por um desses "pedaços" de que a sociedade se compõe. Assim, o "outro" por excelência não é só o amigo formal [...] mas também o nominador, o membro da categoria ou da classe de idade da metade oposta, o afim que se evita. O "outro" evita-se, mantêm-se à distância, controlando-se lhe os contatos, formalizando-os, regrando-os com precisão; mas o outro também se incorpora, igualando-se a ele num sistema de posições cerimoniais, tornando-se o próprio "outro" ao usar seu nome [...]. Para com o "outro", portanto, duas atitudes, expressão de dois caminhos conceituais para a sua apreensão, para a sua captura: a evitação, a distância, a separação ostensiva, declarada, para a qual se mantém a sociedade atenta e consciente da diferença [...] ou, por outro lado, a negação da diferença e a incorporação do "eu" ao "outro". [...] [S]ão os companheiros-irmãos, [...] "outros-iguais", [...] maridos e esposas que se acabam por incorporar um ao outro [...]; "outros protetores": os tios maternos, as tias paternas, os patrocinadores das iniciações, os pais adotivos, cerimoniais, substitutos; os avós [...]. [J]ogo equilibrado entre opostos: a distância/evitação/alteridade, de um lado, e a solidariedade [...] que eu vincularia estreitamente à identidade" (Lopes da Silva 1986 [1980]: 246-247, 250).

Lopes da Silva situa sua etnografia "[e]ntre duas posições", "dois níveis diversos de discurso que refletem ênfases diversas em níveis distintos da realidade", um o da coesão e da similitude – que a autora exemplifica pela tese de Gross (1979) sobre organização social no Brasil Central –, outro o da fragmentação e da diferença – que remete à tese de Clastres sobre a positividade da guerra exposta na "Arqueologia da Violência" (2004 [1980]), de modo que o pensamento dual deste autor cabe tanto na unidade quanto no seu contrário. São dois aspectos do que foi tratado por ela a partir da "noção de pessoa" e das "relações sociais inter-pessoais" a'uwẽ-xavantes, mostrando não só a importância da "indivisão interna" e da "oposição externa", salientadas por Clastres, mas também da "divisão interna e o estabelecimento ritualizado e consciente de laços de alteridade [...] que garantem, justamente, a unidade da sociedade Jê" (Lopes da Silva 1986 [1980]: 258-263) – tanto quanto sua dualidade, eu diria.

A própria pessoa é outra

As palavras básicas a'uwẽ-xavantes para se tratar da pessoa são *dahöiba* e *dahöiba uptabi*. *Dahöiba* significa “pessoa”, “corpo” e “vida”, e *dahöiba uptabi* é “corpo mesmo”, o que também é traduzido como “alma” ou “espírito” (confira Lachnitt 2003 e 2004a), de modo que o espírito ou alma seja uma ênfase (*uptabi*: “mesmo”, “propriamente dito”) do corpo. Etimologicamente, a palavra *dahöiba* pode querer dizer “parte de” ou “tendência à” “pele”, “casca”, superfície (confira Falleiros 2012: 95-96, 105 passim). Há ainda um contágio entre alma e corpo, dizem que “a alma vem da alimentação”, “o que acontece com um também acontece com o outro”. Mas a alma também é enviada pela entidade vital *Danhimite* (entidade que os ritos a'uwẽ-xavante personificam com a face dividida ao meio, de um lado vermelha, do outro preta), alma oriunda de algum antepassado daquela mesma pessoa. Assim a alma se faz pelo alimento corpóreo (e comer junto é uma forma de tornar-se parente) mas também pelo parentesco espiritual, é uma coisa e é outra.

Parafraseando Mauss, a “alma” a'uwẽ-xavante, como a de outros povos, é “móvel e desligada do corpo”, “princípio mesmo de todos os fatos geralmente designados pelo nome, bastante mal escolhido, de xamanismo”. Em relação ao corpo, poderia ser chamada de “seu duplo, isto é, não [...] uma porção anônima de sua pessoa, mas sua pessoa ela própria”: “seu duplo não é um puro espírito” (Mauss 2003:71) – nem um ideal a ser alcançado como uma unidade abstrata. A alma é ao mesmo tempo duplicidade e continuidade, *a própria pessoa e o devir outra*. Só se realiza plenamente como ênfase do corpo em sua viagem para fora dele, característica do sonho a'uwẽ-xavante, no qual acontecem encontros com o além. É através dos sonhos que capturam cantos e nomes destas entidades – tanto de antepassados quanto de estrangeiros e animais, que cantam e lhes dizem seus nomes, que serão dados para outras pessoas e às vezes usados pela própria.

De modo que os A'uwẽ-Xavante parecem apresentar uma solução – ou melhor, uma fuga – daquela interiorização dos impulsos de ação livre acusada por Nietzsche a respeito da alma:

“Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro – isto é o que chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma”. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi inibido em sua descarga para fora. Aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos de liberdade [...] fizeram com que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltassem para trás, contra o homem mesmo” (Nietzsche 1998 [1887]:73 – grifos do original retirados).

Esta interiorização ele chamou de “má consciência”, movimento reverso daquele exercido pela própria alma a’uwẽ-xavante. Seria a *má consciência* um *mau encontro* e, mais, um *encontro consigo mesmo*, do qual foge a alma a’uwẽ-xavante? Resumindo, uma “fatalidade”: o surgimento do Estado – acidente brutal e enigmático que Clastres (2008 [1982]), com La Boétie, nomeou de “mau encontro”, inominável. Inominável é o Nome do Um, o indivíduo senhor de si, proprietário de sua liberdade, de seu corpo. O que também remete à dominação do “corpo” pela “mente” que David Graeber percebe como fundamento da “nossa” individualidade calcada no direito romano (2011:206-207).

A alma a’uwẽ-xavante, por outro lado, encontra plenitude no movimento centrífugo, contário à interiorização de si, livre e errante na captura onírica da alteridade. Ainda assim, apresenta-se como um “mundo interior” “delgado, como que entre duas membranas”: é *dahöiba uptabi*, o próprio *dahöiba*, a própria “parte de” ou “tendência à” superfície. O “mundo interior” seria, desta maneira, uma superfície “propriamente dita”, a própria tendência a superfície, não faria sentido sem sua exteriorização, sem aparecer, num encontro direto com o exterior.

A questão da aparência é essencial para os A'uwẽ-Xavante. Algo que Ugo Maia Andrade chamou, para outros ameríndios, de “aparescência”: “o horizonte de manifestação dos entes”, “o ser enquanto fenômeno” (Maia Andrade 2007:197-199)³. Estudar a relação entre alma, corpo e poder, ou compreender corpo e alma a'uwẽ-xavante como da ordem do “aparecer” como fundamento do “ser”, da aparescência, poder trazer um novo sentido à percepção de Clastres sobre um certo poder: “um poder que não se exerce não é um poder, é apenas uma aparência” (2008 [1982]:113).

Antropologia para além do indivíduo

Assim pode-se compreender a comparação feita por Clastres entre La Boétie e Nietzsche: “La Boétie é, na realidade, o desconhecido fundador da antropologia do homem [sic] moderno, do homem das sociedades divididas. Antecipa, com mais de três séculos de distância, a empresa de um Nietzsche – mais que de um Marx – de pensar a decadência e a alienação” ao revelar com ares de obviedade surpresa que “os homens obedecem [...] voluntariamente” (Clastres 2008 [1982]:114-115). Se La Boétie não explica o “mau encontro” (a origem do

³ “A essência [sic] como tal só pode ser determinada por meio de conceito, ao passo que o ente – manifesto em sua aparescência e no percurso da emergência à imergência – é um “algo para”, um objeto da percepção.” (Maia Andrade 2007: 196).

Estado) mas sim “como o mau encontro se perpetua a ponto de parecer eterno” (Clastres 2008 [1982]:114), Clastres pergunta aos ameríndios “[c]omo conseguem conjurar o mau encontro”.

Assim como La Boétie, Nietzsche pensa uma natureza humana livre anterior ao mau encontro. Mas Nietzsche – como Proudhon em *A Guerra e A Paz* – reforça o uso da força como fundante para a política – especialmente usada pela “raça de conquistadores” –, apesar de reconhecer que o movimento de obediência envolve um princípio de autonomia de si sobre si.

Talvez seja este o “*mau desejo*”, bipartido entre o “desejo de poder” e o “desejo de submissão”: *desejar-se a si mesmo*. De modo que as marcas seriam uma espécie de abertura ao outro, como o furo na orelha que propicia sonhos xamânicos e relações sexuais, a externalização do desejo. Assim os A'uwẽ-Xavante fazem a conjuração de si rumo a encontros outros.

Enfim, se “La Boétie não fala da alma, mas da polis, não fala da liberdade interior, mas da liberdade política” (Lefort 2008 [1982]:131), sugiro contudo que, para os A'uwẽ-Xavante, política, coletivo, corpo e alma (tão ou mais exterior que interior) sejam feitos no mesmo processo. Um “desejo de liberdade” que “exige que a natureza do sujeito nunca seja determinada, nem cada um, nem todos”. Isto é, borra-se de algum modo a distinção entre “indivíduo” e “sociedade”, favorece-se a entre-constituição, o entre-conhecer-se que em língua a'uwẽ-xavante chama-se literalmente de *datsiwaihu* e traduz-se por “amizade”. La Boétie e Lefort fazem consideração semelhante sobre a amizade⁴, como algo que se opõe ao “feitiço do Um” que evoca “amor de si” e “narcisismo social” (Lefort 2008 [1982]:146). Feitiço que, na tentativa de negar o outro, busca tornar todos réplicas um do outro e uns do Um.

De modo que o xamanismo a'uwẽ-xavante controla este feitiço, voltando-lhe contra o próprio feiteiro pela constituição fora-de-si da pessoa mesma. Assim como o poder, a unidade torna-se uma aparência – aparescência –, algo que só “existe” para fora. O nome de si, seja também ele o nome coletivo, só faz sentido como manifestação para outrem, estrangeiro, inimigo ou aliado. Neste sentido, na cosmopolítica a'uwẽ-xavante, as lideranças confluem para a potência cósmica e vital sem transformá-la num lugar passível de ser ocupado, que seria o lugar do “poder político” (ver Perrone-Moisés & Sztutman 2009:3, Sztutman 2005:73, Vanzolini Figueiredo 2008:91). O que reforça, cosmicamente, a tese sociológica de Clastres a

⁴ Assim como Giorgio Aganben (2009 [2007]), falando sobre a “amizade” em Aristóteles, leva em conta a importância do sentimento comum – o consentimento – para a política. Aqui não apenas o sentimento, mas também a razão e a lógica na organização política são postas em questão.

respeito da exterioridade do poder (Clastres 2008 [1982]).

Deste modo, a crença anarquista na autonomia do indivíduo – senhor de si, auto-autoridade, consciente sobre suas prioridades e capaz de medi-las diante das do coletivo – parece ainda depender de uma concepção bastante totalizante e identitária (senão autoritária...) de coletivo, de indivíduo e da relação entre eles. Anarquizar-se a partir desta percepção que faz da liberdade um desejo maior que o desejo de si – desejo de poder – envolve tanto a diferença e a semelhança entre pessoas, a diferença e a semelhança da própria pessoa consigo mesma, e aquelas entre pessoa e coletivo. Convida-se a desconfiar do realismo unitário, de modo a não se assombrar com o dissenso solidário que exorciza do anarquismo o fantasma do Estado; a não demandar poder em troca de entrega pessoal; a aceitar mais a diferença, seja de participação, seja de opinião, em prol do consentimento e do dissenso sem ressentimento no apoio mútuo. Esta pode ser uma estratégia muito mais inclusiva, participativa e pragmática de um anarquismo que consiga ir além de si mesmo tanto no espaço quanto no tempo.

Referências bibliográficas

Angelbeck, B. (2015) *Principios, prácticas y patrones arqueológicos en sociedades anárquicas*. Traducción: Faryluk, L. In: Erosión, Revista de Pensamiento Anarquista, N° 5, año III. Santiago de Chile.

Aganben, G. (2009 [2007]) *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Chapecó: Argos.

Chernela, J. M. y E. Leed (1996). *Shamanistic Journeys and Anthropological Travels. Anthropological Quarterly*. The George Washington University Institute for Ethnographic Research. V. 69. N° 3. p. 129-133.

Clastres, P. (1968) *Entre o silêncio e o diálogo*. In: Lévi-Strauss. São Paulo: L'arc. 1968. p. 87-90.

- **(2003 [1974])** *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify.

- **(2004 [1980])** *Arqueologia da violência*. São Paulo : Cosac & Naify.

- **(2008 [1982])** *Liberdade, Mau Encontro, Inominável*. In: Clastres, P.; Lefort, C.; Chauí, M. Discurso da Servidão Voluntária. São Paulo. Brasiliense. p. 109-123.

Falleiros, G.L.J. (2005) *A dádiva e o círculo – um ensaio sobre reciprocidade a'uwẽ-xavante*. Mestrado (dissertação). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. USP. São Paulo.

- **(2010a)** *Casas, corpos, nomes e outras dádivas – hipóteses sobre reciprocidade e tradição a'uwẽ-xavante*. In: Amado, R. de Sá (org.), Estudos em línguas e culturas Macro-Jê. São Paulo: Paulistana. p. 45-67.

- **(2010b)** *Políticas musicais e corporações corporais – de Mauss aos A'uwẽ-Xavante*. Apresentação em grupo de trabalho. 27a. Reunião Brasileira de Antropologia. Belém do Pará.

- **(2012)** *Datsi'a'uwẽdzé – Vir a ser e não ser gente no Brasil Central*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. USP. São Paulo.

- **(2013)** *Vir a ser e não ser gente através da participação etnográfica no Brasil Central*. Universitas Humanística. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, N° 75, p. 251-274.

- **(2014)** *Entre Proudhon, Lévi-Strauss e além – Anarquismo proto-estruturalista e dualismo*

perspectivo. Revista da Biblioteca Terra Livre. Ano 1. N° 2, p. 45-58.

- **(2015)** *Dualismo político perspectivista e confederalismo no diálogo entre anarquismo e cosmopolítica ameríndia*. Teoria social no limite: novas frentes/fronteiras na teoria social contemporânea. XXXIX Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu.

Falleiros, G. & L. Faryluk (2016) *Aproximación a una hipótesis de diálogo entre Pierre-Joseph Proudhon y Claude Lévi-Strauss*. (Traducción).

Fausto, C. (2008) *Donos demais: maestria e domínio na Amazônia*. Mana 14(2): 329-366.

Fernandes, E. (2010) *Indo além do êmico: educação em fluxo entre os Xavante*. In: Amado, R. de Sá (org.), Estudos em línguas e culturas Macro-Jê. São Paulo: Paulistana. p. 45-67.

Goldman, M. (1996) *Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa*. Revista de Antropologia, V. 39, N° 1. São Paulo: USP.

Graeber, D. (2011) *Debt – The First 5,000 Years*. New York: Melville.

Gross, D. (1979) *A New Approach to Central Brazilian Social Organization*. In Margoli, M. L., Carter W. E. (orgs.). Brazil – Anthropological Perspectives. New York: Columbia University Press.

La Boétie, E. de (2008 [1982]) *O Discurso da Servidão Voluntária ou O Contra Um*. In: Clastres, P.; Lefort, C.; Chauí, M. Discurso da Servidão Voluntária. São Paulo: Brasiliense.

Lachnitt, G. (2003) *Romnhitsi'ubumro a'uwẽ mreme = waradzu mreme – Dicionário xavante = português*. Campo Grande: UCDB Editora.

- **(2004a)** *Romnhitsi'ubumro waradzu mreme = a'uwẽ mreme – Dicionário português = xavante*. Campo Grande: UCDB Editora.

- **(2004b)** *Damreme'uwaimramidzé – Estudos Sistemáticos e Comparativos de Gramática Xavante*. Campo Grande: UCDB Editora. 2004b.

Lefort, C. (2008 [1982]) *O Nome do Um*. In Clastres, P.; Lefort, C.; Chauí, M. Discurso da Servidão Voluntária. São Paulo: Brasiliense.

Lopes Da Silva, A. (1986 [1980]) *Nomes e Amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. São Paulo: FFLCH/USP.

Maia Andrade, U. (2007) *O real que não é visto. Xamanismo e relação no baixo Oiapoque*. (Tese de doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo.

Mauss, M. (2003 [1950]) *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

Nietzsche, F. (1998 [1887]) *Genealogia da Moral: uma Polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras.

Perrone-Moisés, B. (2006) *Notas sobre uma certa confederação guianense*. Colóquio Guiana Ameríndia, História e Etnologia. Belém, NHII-USP/EREA-CNRS/MPEG.

Perrone-Moisés, B. & R. Sztutman (2009) *Dualismo em perpétuo desequilíbrio feito política: desafios ameríndios*. XXXII Encontro Anual ANPOCS. Caxambu.

Proudhon, P. J. (1986) *Proudhon*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. Org. Resende & Passetti. São Paulo: Editora Ática.

- **(2001 [1863])** *Do Princípio Federativo*. São Paulo: Editora Imaginário.

- **(2012)** *Da guerra e da paz, uma nota biográfica*. Verve, São Paulo: Nu-Sol, N° 21, 87-100.

Seeger, A., Da Matta, R. & E. Viveiros De Castro (1979) *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. Boletim do Museu Nacional, 32: 2-19.

Suttles, W. (1987 [1958]) *Private Knowledge, Morality, and Social Classes Among the Coast Salish*. In: *Coast Salish Essays*, pp. 3–14. (Originally in the *American Anthropologist* 60:497-507) University of Washington Press, Seattle.

Sztutman, R. (2005) *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. (Tese de doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo.

- **(2006)** *De nomes e marcas: sobre a grandeza do guerreiro selvagem*. In. XXX Reunião da ANPOCS. Caxambu.

Vanzolini Figueiredo, M. (2008) *Imagens do poder: a política xinguana na etnografia*. Cadernos de Campo. Universidade de São Paulo. V. 17. p. 89-110.

Wagner, R. (1981) *The Invention of Culture*. University of Chicago Press. Chicago.

NOTAS PARA UNA CRÍTICA ANARCO-INDÍGENA AL INDIVIDUO

Guilherme Falleiros
<https://usp-br.academia.edu/GuilhermeFalleiros>

Resumen

En este texto realizo apuntes para una crítica a la concepción de individuo e identidad a partir de un diálogo entre las teorías y prácticas anarquistas, amerindias y algunas reflexiones presentadas en mi tesis etnográfica sobre los A'uwẽ-Xavante – pueblo con lengua del tronco Jê que habita la región conocida como Brasil Central. El diálogo fue iniciado en trabajos anteriores referidos al “dualismo en perpetuo desequilibrio” de Claude Lévi-Strauss “hecho política”, como dicen Beatriz Perrone-Moisés y Renato Sztutman, comparando prácticas, historias y filosofías amerindias con la dialéctica de Pierre Joseph-Proudhon y su confederalismo anarquista. El foco estaba puesto en aquello que los anarquistas, así como la vieja escuela de la etnografía amerindia, llaman “organización social”. Ahora lo retomo para el tema de la persona, poniendo en cuestión las filosofías europeas y amerindias que tienen en común el rechazo al Estado y una reflexión profunda y aguda sobre la naturaleza humana, buscando expandir los límites de la crítica a la unidad. Presento algunas de las diferencias entre dichas filosofías, considerando que las propuestas amerindias pueden llevar al anarquismo más adelante. Ahí se encontraron indicios de una búsqueda de unidad por el deseo del individuo, de volverse señor de si mismo, así como un deseo de poder.

La ilusión de identidad, del ideal a la realidad

En un trabajo sobre los estudios antropológicos de la persona y el individuo, Márcio Goldman (1996) hace notar que la noción de individuo, mucho más que referir a un ser indiviso en sí mismo – lo que no llega a ser verdad dadas las distinciones entre cuerpo, alma, mente, etc. que presentan un ser dividido cuya síntesis es un problema – corresponde no sólo a una Idea persona, sino sobre todo a una Idea de sociedad, tributaria de concepciones de acuerdo y de Estado-Nación.

“Tal vez sea necesario radicalizar esa posición, admitiendo que es el propio binomio individuo/sociedad el que consiste en una especificidad del imaginario occidental, o al menos, de ciertas culturas particulares. Más precisamente, tal vez sea necesario sustentar que la sociedad occidental ha dedicado mucho tiempo a producir este binomio como realidad. No se trata de ideología, sino más bien de un conjunto de prácticas muy naturalizadas que sería necesario intentar reconstruir” (Goldman 1996:101)

No pretendo hacer aquí una revisión académica de los estudios sobre el individuo, pero cabe notar que la concepción del individuo es tomada por el anarquismo, tanto por el federalismo “contractual” de Proudhon, como por su enemigo, el Estado, cuando se trata de considerar la participación en un colectivo, delante el cual el dilema de la individualidad es superado, o dejado de lado, y cada persona debe ser considerada como una unidad. De allí el deseo de unidad surge como un riesgo de constitución de una jerarquía interna al propio “individuo” al volverse señor de si mismo. Una internalización de la dominación “social” que, si no fuese criticada, tendría más poder para reproducir las mismas relaciones sociales que pretende negar.

*

Cuando una persona anarquista, miembro de un colectivo político, habla o hace alguna cosa, ¿Lo está haciendo como individuo, de forma Independiente y auto determinada, o como miembro de un colectivo, portavoz de un consenso alcanzado según principios consciente y colectivamente definidos? Mi trayectoria en el campo político en el cual esta pregunta se envuelve remite especialmente al anarquismo autonomista en la región del ABC paulista brasileiro. Ahí entré en contacto con el anarquismo y el autonomismo paulista brasileiro,

latinoamericano e internacional – así como con movimientos de izquierda tanto en el ABC como en la Universidad de São Paulo. En ese trayecto me encontré varias veces con esta pregunta – ¿Actuar y hablar como individuo o como colectivo? – realizada por mis propios compañeros, la mayoría de las veces de acuerdo con la lógica de la exclusión: o esto, o lo otro.

Cuando no se trata de algo consensuado, ¿se manifiesta el individuo y no el colectivo? En algunas grietas en grupos anarquistas de los cuales tuve noticias (no me refiero a divergencias ocurridas hace poco tiempo en el colectivo del que formo parte, aparentemente motivadas por cuestiones de participación y decisión) involucraron diferencias de opiniones manifiestas en nombre del colectivo por el individuo, al manifestar públicamente una opinión distinta a la del colectivo, lo que ponía su pertenencia en duda. El disenso, así, aparece mucho más como un problema a ser resuelto que como manifestación de libertad en la organización anarquista. Pierre Proudhon (2001 [1863]) formuló su teoría basada en un dualismo oposicional insuperable entre Autoridad y Libertad, proponiendo un federalismo de poderes pulverizados en el cual la fuerza de la Libertad fuese mayor que la de la Autoridad. Entonces, tomando a Proudhon para pensar sobre este tema, ¿sería una aversión organizacional al disenso una forma poco anarquista de limitar la Libertad por la Autoridad?

Para mi ese rechazo al disenso se parece al exceso de autoridad colectiva que, en sus clasificaciones formales de gobierno, el primer autor anarquista denominó “Comunismo”: “gobierno de cada uno por todos”. Es cierto que, en el sistema clasificatorio didácticamente presentado en *El Principio Federativo*, Proudhon se apega a la categoría de individuo, que es el fundamento de su “forma de gobierno” anárquica (“el gobierno de cada uno por cada uno” en régimen de libertad). Usando categorías (conceptos racionales, ideales), propone un punto de partida analítico. Pero este análisis será confundido por el juego dialéctico e histórico a lo largo de su reflexión. Pues su dialéctica pone en cuestión la propia síntesis, considerando series de oposiciones sin solución de continuidad. Formulada en *De la Creación del Orden en la Humanidad*, la dialéctica serial considera que, a pesar de la suposición teórica de categorías ideales, ninguna serie real está exenta de perturbaciones. De modo que la propia noción de individuo se perturba:

“¿Qué más diría? Nuestra propia vida está sometida a series; y la continuidad de la consciencia, la permanencia del sentido íntimo, la incansable vigilia del yo son solamente ilusiones. Creemos vivir una vida indefectible y no interrumpida, al menos en este corto intervalo de tiempo que nos es permitido; ¡pobres mortales! Cada instante de nuestra vida solo se une a lo que le precede, como las vibraciones de la lira se unen unas a otras: la fuerza vital que nos anima es contada, pesada, medida,

seriada; si ella fuese continua sería indivisible, y nosotros seríamos inmortales” (Proudhon 1986:44).

De modo que, si en el anarquismo el individuo no debe estar determinado por la autoridad colectiva, tampoco podría, según Proudhon, estar determinado por sí mismo. Así, si el propio individuo es dividido, discontinuo, ¿Cómo podría estar en continuidad con un (y solo uno) colectivo? ¿Cómo podría separar en sus acciones, palabras e incluso pensamientos aquello que le es propio de lo que le es ajeno, lo que es personal de lo que es colectivo, para poder diferenciar lo que está totalmente a su nombre de lo que está en nombre del colectivo? ¿No estaría, al menos, en ambos?

Claude Lefort, en su lectura del “Discurso sobre la Servidumbre Voluntaria o Contra el Uno” de Étienne de La Boétie, apunta a la ilusión consentida al tomarse al “nombre” del Uno (que es “otro”) como “cuerpo sin igual”, “enteramente referenciado a sí mismo”. El nombre del Uno es “la sociedad que se encarna fantásticamente: entendamos, literalmente, que ella toma cuerpo como Uno, que lo plural, denegado, se precipita al Uno” (Lefort 2008 [1982]:141). Al otro lado del Atlántico, en tierras guaraníes, extrañamente, el contra-Uno se manifiesta de otra forma: la unidad forma parte de la naturaleza malévola e imperfecta de las cosas, no de su ideal. Pues lo real es una ilusión creada por los “dioses” para divertirse, como diría el Tupí Guaraní de quien Pierre Clastres oiría hablar en “Del Uno sin lo Múltiple”:

“Uno es toda cosa incorruptible, la existencia del Uno es lo transitorio, lo pasajero, lo efímero. Aquello que nace, crece y se desarrolla solamente para renacer, eso sería el Uno. [...] De todas las cosas en movimiento sobre una trayectoria, de todas las cosas mortales, se dirá – el pensamiento guaraní lo dice – que es una. El Uno: anclaje de la muerte. La muerte: destino de aquello que es uno. ¿Por qué son mortales las cosas que componen el mundo imperfecto? Porque son finitas, porque son incompletas. [...] Pues decir que $A = A$, que esto es esto y no es aquello, y que un hombre es un hombre, es declarar al mismo tiempo que A no es no- A , que esto no es aquello, y que los hombres no son dioses. [...] No es dificultad la irrazón de la verdadera potencia, la potencia secreta que puede enunciar silenciosamente que esto es esto y al mismo tiempo aquello, que los Guaraníes son hombres [sic], y al mismo tiempo dioses. [...] [La Tierra sin Mal] no es lo múltiple, sino el dos, al mismo tiempo uno y su otro, el dos que designa verdaderamente a los seres completos” (Clastres 2003 [1979]: 190-191).

La crítica guaraní a la identidad no reniega la inmortalidad, por el contrario, presenta el camino para alcanzarla. Existe en la filosofía indígena etnografiada por Clastres una

concepción del contra-Uno más extrema que la de Proudhon o Lefort: no solamente las ideas sino también las cosas son unidades ilusorias¹, producto de una acción cósmica (más Allá de la política, lo que se acostumbra llamar cosmopolítica) cuyo poder puede ser, de algún modo, redistribuido por el rechazo al principio de identidad. Un rechazo que, lejos de ser pura fragmentación, encarama en la dualidad característica de que esto es al mismo tiempo aquello.

Propuse en otros trabajos, que forman parte de una investigación en proceso (Falleiros 2014, 2015; Falleiros y Faryluk 2016), radicalizar la crítica a la unidad presente en la dialéctica serial de Proudhon a partir de su diálogo con filosofías y prácticas amerindias que no tratan de “mundos de esto o aquello, sino mundos de esto y aquello” (Perrone-Moisés 2006:8). En estas investigaciones intento ablandar la realidad de las categorías idealizadas por Proudhon, habiendo el mismo ya indicado que en la práctica, la teoría es otra, lo que debe ser tenido en cuenta incluso para las organizaciones anarquistas. En el presente trabajo reduzco el foco del juego de perspectivas propuesto por la dialéctica anarco-indígena (Falleiros, en prensa) para la pregunta sobre la persona, a fin de apuntar formas menos ilusorias – y un poco más amerindias – de lidiar con “nuestra propia vida”.

Implicancias del diálogo y de la investigación participante sobre el principio de identidad

Es necesario aclarar que mi trayectoria en este camino personal y colectivo de cuestionamiento al individuo también pasa por la convivencia, como etnólogo, con el pueblo indígena A'uwẽ-Xavante.

Sobre la concepción de persona para este pueblo, Estêvão Fernandes notó sus matices en la posibilidad de que alguien (como yo) fuese “blanco” o “indio”: el simple silogismo (si $A=B$ y $B=C$, entonces $A=C$) no se aplica aquí. De acuerdo a cada perspectiva, una parte de A puede o no ser de B, y una parte de B puede no ser de C (Fernandes 2010: 238). Un cambio de

¹ A diferencia de Lefort, Clastres también ve esa crítica de la realidad – mucho más que de las palabras – en el “Discurso de la Servidumbre Voluntaria”. Según la “lógica de los opuestos, si La Boétie se espanta de la realidad de la servidumbre (cómo es posible que tantos obedezcan a tan pocos, por qué la mayoría no se rebela) es porque, “al rechazar la evidencia natural” descubre que “la sociedad en la cual el pueblo desea servir al tirano es histórica” pero “no es eterna” (2004 [1980]: 156) – así como para los Guaraní la unidad no es eterna. Es cierto que los textos de Clastres no son una unidad totalmente coherente, a veces presentan concepciones contradictorias como si su dialéctica no cupiese en palabras: en este mismo texto en que afirma que La Boétie rechaza la evidencia natural, Clastres dice que para tal filósofo la libertad es la propia naturaleza humana, anterior al “mal encuentro” de la Historia que realiza el deseo de sumisión desnaturalizado del “hombre”. Otras veces, critica la unidad, pero elogia la condición “una” de la sociedad indivisa. En fin, esto solo sería una falla del carácter de sus teorías si creyésemos en la ilusión de unidad individual del pensamiento del autor.

perspectivas que pude percibir no es inmediato, pues depende de un largo proceso, una trabajosa convivencia.

En esta convivencia aprendí un poco a ser gente – “gente de verdad”, *a’uwẽ uptabi*, como se llaman os A’uwẽ-Xavante –, a ser un poco “nativo” y un poco antropólogo, lo que es una característica que no solo da forma al como estos amerindios lidian con la alteridad del trabajo antropológico, potenciando su acción política (Falleiros 2013).

Si un investigador es también un mediador entre esos mundos, el del antropólogo (y del anarquista) y el del indígena, o de las experiencias y de las teorías, etc., pueden resultarles útiles herramientas dialógicas como sugirió Clastres (1968), una “alianza entre lenguas extrañas”. Un diálogo contra la ilusión presente en el lenguaje y en los conceptos de la escritura etnográfica “como si el nombre producido tuviese el poder de bastarse, de ser solo dicho, solo olvido, o que resonase en una sola voz” (Lefort 2008 [1982]: 145). Este diálogo que considero parte de la investigación se asemeja a lo que Lefort llamó “la división del uno y del otro”, “pasaje de uno en otro, cambio de hablas, la disociación infinitamente pospuesta de hablar y de vivir, la diferencia de las voces”. Que es también, especialmente para los A’uwẽ-Xavante, un diálogo que afecta al cuerpo. En este sentido, me relacioné no solo con palabras, sino con cuerpo presente con los A’uwẽ-Xavante, y fui no solo denominado en su lengua sino también pasé por otras diversas transformaciones que me hacían más gente para esta gente, pasando incluso por experiencias oníricas (Falleiros 2012).

Pero en el debate con los A’uwẽ-Xavante sobre las palabras, estamos ellos y yo en posiciones doblemente desiguales. Si por un lado el poder de la escritura está en este exacto momento conmigo, reformulando el mundo por medio de esta literalidad, eso solo se garantiza por el poder que me concedieron por medio de la investigación participante y la convivencia, a pesar de ser relativamente pequeño, con lo que hacen y dicen. Hay una necesidad de seguirlos: para los A’uwẽ-Xavante soy, como gran parte de los no-indígenas (*waradzu*) que conviven más íntimamente con su gente, una especie de *cautivo adoptivo*, un *danhimidzama* o “seguidor”, palabra usada también para animales domésticos. Así mis palabras dependen de las de ellos, queda investido el “derecho señorial de dar nombres” típico de la escritura, “poder de los señores” que Friedrich Nietzsche veía como el “origen del lenguaje” y del Estado, “fatalidad” y “terrible tiranía” impuesta por la violencia de “una raza de conquistadores” (Nietzsche 1998 [1887]: 19-74). Ya que de algún modo soy heredero de la raza que hace poco más de quinientos años violó los tabúes del Nuevo Mundo y contra el cual los A’uwẽ-Xavante se debaten hace siglos, estoy honrado por la generosa posibilidad de perdón.

La entrega del sí

Las implicancias del problema de la corporalidad y de la personificación amerindias, fundamental para la antropología (Mauss 2003 [1950]) y para la etnografía brasilera (Da Matta, Seeger e Viveiros de Castro 1979), fueron hasta cierto punto anticipadas por Clastres en su artículo sobre los ritos de pasaje (Clastres 2003 [1974]), reapareciendo en desarrollos teóricos más recientes (ver Sztutman 2006). El trabajo de campo etnográfico, como el que hice, es un rito de pasaje de esta naturaleza (Wagner 1981, Chernela & Leed 1996), especialmente entre los A'uwẽ-Xavante, que demandan una intensa participación corporal no solo en sus ritos ceremoniales sino también – como diversos otros amerindios para los cuales la “construcción de la persona” (como expresan Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro) es una cuestión fundamental – en su convivencia diaria, alimentación conjunta, baños colectivos, luto, aprendizaje técnico y lingüístico. Convertirse en gente es un proceso permanente, involucra una capacidad de entrega personal al colectivo que debe ser voluntaria, otorga prestigio, pero no poder de demandar algo a cambio, tampoco de determinar la acción colectiva – como si la Autoridad aumentase solamente con la pérdida de la propia Libertad. Así la persona en posición de autoridad no tiene libertad de decidir sobre las otras a no ser como acción de las otras sobre sí misma.

Allí la servidumbre voluntaria aparece en posición opuesta a la observada por La Boétie: quien sirve no es el súbdito, sino la persona destacada, prestigiosa, magnificada. Lo que no necesariamente cabe en una minoría. Para los A'uwẽ-Xavante, así como para otros pueblos amerindios, existen demasiados liderazgos, “demasiados dueños” (Fausto 2008), una variedad de encargados rituales y personificaciones de antepasados y no-humanos, caminos diversificados al más allá. Bill Angelbeck identificó, desde un punto de vista anarquista, algo que remite a esto en los Salish de la costa noroeste norteamericana, famosos en la literatura antropológica desde los estudios de Franz Boas y los análisis de Marcel Mauss sobre el Don y el *potlatch*. A partir de Wayne Suttles (1987b [1958]), los considera como una organización “no-piramidal”, una “pera invertida” con más elites que plebeyos (Angelbeck 2015 [2009]:93)². En el caso a'uwẽ-xavante hay “demasiados dueños” para quienes la autoridad aumenta con la pérdida voluntaria de libertad – al contrario de una mayoría que pierde libertad al perder la autoridad, como es en la sociedad de clases *waradzu*. Esto ocurre no solo gracias a los esfuerzos necesarios para magnificarse (“es mucho sufrimiento”, “esta forma de vida es cansadora”, dicen los A'uwẽ-Xavante) sino también debido a la obligación de generosidad por parte de quien más tiene, una dilapidación dadivosa, pues esos “dueños”,

² Agradezco a Leonardo Faryluk, traductor del texto de Angelbeck al español, por recordarme, en comunicación personal, esta fórmula próxima a la inversión jerárquica.

llamados *datede'wa*, son de hecho donantes, personas que cuidan para otros, su pose es una posesión al servicio de diversas alianzas (Falleiros 2005, 2010a).

De allí que cualquier semejanza entre la vida a'uwẽ-xavante y la vida aristocrática y señorial, como la presentada en *Genealogía de la Moral* por Nietzsche, es aparente. Es verdad que se puede ver en los A'uwẽ-Xavante (al menos hasta antes de los peligros que la diabetes comenzaron a abatirse sobre ellos en la última década, fruto de su contacto con los *waradzu*) lo que Nietzsche veía en el origen de los señores, una “constitución física poderosa, salud floreciente [...], junto con aquello que sirve para su conservación: guerra, aventura, caza, danza, torneos y todo lo que involucra una actividad fuerte, libre, feliz” (Nietzsche 1998 [1887]: 25). Todavía, los A'uwẽ-Xavante parecen lograr resguardar algo que la clase señorial perdió con el advenimiento del Estado: un rechazo al sí, como se verá adelante en su alma.

De vuelta al cuerpo, este “mediatiza la adquisición de un saber, y ese saber es inscripto” en El, como nos dice Clastres (2003 [1974]: 198). En ese sentido es realizada la marca corporal de la “ley” a través de lo que este autor llama “tortura” en los ritos de pasaje que hieren el cuerpo, lo que demanda una osada y silenciosa entrega voluntaria de los iniciados a una sanción colectiva que no es meramente exterior, pues “se hace sustancia” inscripta en el cuerpo personal. Ahí el tema de la servidumbre voluntaria aparece casi insospechadamente, sin referencia a La Boétie. Clastres considera que la memoria “del dolor” por la marca hace una conjunción tal que vuelve distintos a “individuo” y “sociedad”: la “ley orgánica” es el saber de sí de la “sociedad” en el cuerpo de cada “individuo”, lugar de su presencia y su “inmanencia” (Clastres 2004 [1980]: 116-117). Contada, pesada, medida, seriada, ella fracciona el cuerpo. Por otro lado, contrariamente a Clastres, no se debe incurrir en la ilusión de identidad entre persona y sociedad, por medio de la marca: en este análisis el autor parece ignorar que las marcas indígenas también distinguen personas. La distinción comienza por el género: entre los A'uwẽ-Xavante solo los hombres pasan por el ritual de perforación de orejas que les permite dejar de ser sexualmente castos (las mujeres no tienen esa misma obligación) y pendientes diferentes serán usados con diferentes finalidades sexuales, procreativas, oníricas y shamánicas, cilindros que van engrosando según la edad. Algunos hombres tienen la oreja perforada anticipadamente, teniendo aun así que mantenerse en castidad, son los *Aihö'ubuni*, o “venados vírgenes”; otros tienen la oreja perforada con una longitud similar a la de los viejos, los *Pahöri'wa*, porque cargan en pares este título que es el nombre y corporización de un viejo antepasado. Los receptores de pedidos especiales deben sufrir más, afirman los A'uwẽ-Xavante. Están también las marcas de tinta en la cara que señalizan el sistema de mitades con una tercera incluida (diferenciando los “tres” elementos que componen sus “mitades” exogámicas de las cuales una persona forma parte) durante el ritual de lucha y agresión corporal de los adolescentes con raíces de *Oi'ó*. Y tantas otras marcas

cuyos indicios aun no me permiten realizar generalizaciones, pero que son particulares a determinadas personas (incluso mujeres), cada marca con sus “dueños”. Y otras marcas que le caben a cualquier persona (sino a todas) pero que varían de persona a persona, como la cicatriz que algunos a’uwẽ-xavantes poseen entre el cuello y el hombro del lado izquierdo, otros del derecho y otros de ambos lados, resultado del peso de muchas carreras de troncos. Asimismo, características a cada cura y fortalecimiento de la piel del cuerpo resultado de los “raspones”, los arañazos paralelos a los músculos y miembros doloridos para “sacar la sangre mala”.

También es importante el silencio que marca el momento de la perforación de oreja, el joven iniciado no debe expresar verbalmente el dolor – más allá de que algunos digan después que no dolió porque el cuerpo estaba anestesiado debido a las horas que pasara sumergido en agua fría desde la noche anterior. Este silencio puede ser interpretado como abdicación del poder inmediato de la palabra de los adolescentes mitológicos no-iniciados, demiurgos llamados *Parinai’a*. Son un par de amigos formalizados por elección, uno preguntando al otro, en que animal se transformaría, al mismo tiempo que manifestaban por primera vez el nombre por el cual tal animal es conocido por la humanidad: “¿Nos vamos a transformar en onza, mi otro?”, “Si, vamos” y así se transformaban en onza, lo que asustó a las generaciones más viejas que, en contra de esto, los tiraban a la fogata para matarlos, asegurándose que desaparecieran (¿murieran?). Algunos A’uwẽ-Xavante dicen que en ese momento surgieron los grupos de edad, corporaciones corporales marcadas por la perforación de oreja (Falleiros 2010b, 2012). El acceso a ese poder transformacional pasa a sumarse, entonces, a todo lo aprendido a lo largo de la vida, cosa que los dos *Parinai’a* no hicieron. De modo que la entrega de si involucra una adquisición de los medios de acceso al poder, la distribución del poder, y evitar su abuso.

En los tiros de pasaje amerindios y sus marcas corporales, Clastres reconoce una “represión” del “mal deseo”, bipartido entre el “deseo de poder” y el “deseo de sumisión” (2008 [1982]:117-118). Deseo de mandar y obedecer, tal vez presente en la relación entre los *Parinai’a*, pues en la mayoría de los relatos es todo el tiempo uno de ellos quien da la idea y es el otro el que siempre acuerda. En el caso de la perforación de oreja a’uwẽ-xavante, al renunciar al deseo de poder, adquieren el poder del deseo: mediante la perforación de oreja obtienen el control sobre la propia sexualidad y sobre la fuerza vital por medio de maderas mágicas. Pero para esto es necesario saber oír: la marca no es una ley, está aquí y más allá de las interpretaciones, de lo que es y no es palabra, posibilita opciones, posibilita oír varias palabras, incluso no-humanas, incluso no-palabras: los cantos aprendidos en sueños tienen “y no tienen palabras” (*babadi damreme*).

La marca tampoco es igualitaria como suponía Clastres: la persona magnificada es la más marcada (Sztutman 2006) – si ella muriese marcándose, mucho mejor. Además, la falta de marcas en un cuerpo *waradzu* hace de este una persona mucho más incompleta.

Finalmente, el cuerpo individual a'uwẽ-xavante no puede ser unificado mediante la marca. Así me remito a críticas semejantes hechas a Clastres presentes en la hipótesis del “dualismo en perpetuo movimiento hecho política” (Perrone-Moisés & Sztutman 2009), que radicalizan los aspectos dialécticos de la obra de Clastres entre el contra-Estado y el casi-Estado, reflexiones que puse en diálogo con el anarquismo. Aracy Lopes da Silva, en una etnografía sobre los A'uwẽ-Xavante, ya había realizado una crítica dualista semejante a ese autor, al abordar la relación entre persona y alteridad a'uwẽ-xavante. Pues en su etnografía encontró diferentes maneras de dejarse o no contagiarse, de capturar lo que es extraño y extranjero, lo que no es lo mismo, o de volver otro lo que es semejante, a pesar de que no hiciese una crítica literal a la “identidad”:

“La persona, así, parece completarse, al cabo de un largo proceso de elaboración por el cual la sociedad como un todo es responsable, al vivenciar pasajes fundamentales entre dominios estancos (opuestos) [...]: la persona “sutura” la sociedad, alinea sus partes, incorpora, igualando en sí, conceptos únicos expresados, cada uno, por uno de estos “pedazos” de los cuales la sociedad se compone. Así, lo “otro” por excelencia no es solo un amigo formal [...] sino también un nominador, un miembro de la categoría o de la clase etaria de la mitad opuesta, el afín que se evita. El “otro” se evita, se mantiene a distancia, controlándosele los contactos, formalizándolos, distribuyéndolos con precisión; pero el otro también se incorpora, igualándose a él un sistema de posiciones ceremoniales, volviéndose el propio “otro” al usar su nombre [...]. Para con el “otro”, por lo tanto, hay dos actitudes, expresión de dos caminos conceptuales para su aprehensión, para su captura: la evasión, la distancia, la separación ostensiva, declarada, para la cual se mantiene la sociedad atenta y consciente de la diferencia [...] o, por otro lado, la negación de la diferencia y la incorporación del “yo” en el “otro”. [...] Son los compañeros-hermanos, [...] “otros-iguales”, [...] maridos y esposas que terminan por incorporarse a un otro [...]; “otros protectores”: los tíos maternos, las tías paternas, los patrocinadores de las iniciaciones, los padres adoptivos, ceremoniales, substitutos, los abuelos [...]. Juego equilibrado entre opuestos: la distancia/evasión/alteridad que yo vincularía estrechamente a la identidad” (Lopes da Silva 1986 [1980]: 246-247, 250).

Lopes da Silva sitúa su etnografía “entre dos posiciones”, “dos niveles diversos de discurso que reflejan énfasis diversos en niveles distintos de la realidad”, uno el de la cohesión y de la

similitud – que la autora ejemplifica con la tesis de Gross (1979) sobre la organización social en el Brasil Central –, otro de la fragmentación y la diferencia – que remita a la tesis de Clastres sobre la positividad de la guerra expuesta en “Arqueología de la Violencia” (2004 [1980]), de modo que el pensamiento dual de este autor cabe tanto en la unidad como en su contrario. Son dos aspectos de lo que fue tratado por ella a partir de la “noción de persona” y de las “relaciones sociales interpersonales” a'uwẽ-xavantes, mostrando no solo la importancia de la “indivisión interna” y de la “oposición externa”, destacadas por Clastres, pero también de la “división interna y el establecimiento ritualizado y consciente de lazos de alteridad [...] que garanticen, justamente, la unidad de la sociedad Jê” (Lopes da Silva 1986 [1980]: 258-263) – tanto como su dualidad, agregaría.

El cuerpo mismo es otro

Las palabras básicas a'uwẽ-xavantes para referirse a persona son *dahöiba* e *dahöiba uptabi*. *Dahöiba* significa “persona”, “cuerpo” y “vida”, y *dahöiba uptabi* es “cuerpo mismo”, lo que también es traducido como “alma” o “espíritu” (ver Lachnitt 2003 e 2004a), de modo que el espíritu o alma sea un énfasis (*uptabi*: “mismo”, “propiamente dicho”) del cuerpo. Etimológicamente, la palabra *dahöiba* puede querer decir “parte de” o “tendencia a”, “piel”, “cáscara”, superficie (ver Falleiros 2012: 95-96, 105). Hay además un contagio entre alma y cuerpo, dicen que “el alma viene de la alimentación”, “lo que ocurre con uno también ocurre con el otro”. Pero el alma también es envidiada por la entidad vital *Danhimite* (entidad que los ritos a'uwẽ-xavante personifican con una cara dividida al medio, de un lado roja, del otro negro), alma oriunda de algún antepasado de aquella misma persona. Así el alma se hace por el alimento corpóreo (y comer juntos es una forma de volverse pariente) pero también por el parentesco espiritual, es una cosa y es otra.

Parafraseando a Mauss, el “alma” a'uwẽ-xavante, como la de otros pueblos, es “móvil e independiente del cuerpo”, “principio de todos los hechos generalmente designados por el nombre, bastante mal escogido, de shamanismo”. En relación al cuerpo, podría ser llamada “su doble, esto es, no [...] una porción anónima de su persona, sino una persona en si misma”, “su doble no es puro espíritu” (Mauss 2003:71) – ni un ideal a ser alcanzado como una unidad abstracta. El alma es al mismo tiempo duplicidad y continuidad, la *propia persona es el devenir otra*. Solo se realiza plenamente como énfasis del cuerpo en su viaje fuera de este, característica del sueño a'uwẽ-xavante, en el cual ocurren encuentros con el más allá. Es a través de los sueños que capturan cantos y nombres de estas entidades – tanto de antepasados como de extranjeros y animales, que cantan y les dicen sus nombres, que serán dados a otras personas y a veces usados por la propia.

De modo que los A'uwẽ-Xavante parecen presentar una solución – o mejor, una fuga – de aquella interiorización de los impulsos de acción libre referida por Nietzsche al respecto del alma:

“Todos los instintos que no se descargan hacia afuera se vuelven para adentro – esto es lo que llamo interiorización del hombre: es así que en el hombre crece lo que después se denomina su ‘alma’. Todo el mundo interior, originalmente delgado, como entre dos membranas, se fue extendiendo, adquiriendo profundidad, ancho y altura, en la medida en que el hombre fue inhibido de descargar hacia afuera. Aquellos terribles bastiones con que la organización del Estado se protegía de los viejos instintos de libertad [...] hicieron que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre y errante se volviesen atrás, contra el hombre mismo” (Nietzsche 1998 [1887]:73 – itálicas del original retiradas).

A esta interiorización el denomino “mala consciencia”, movimiento inverso de aquel ejercido por la propia alma a'uwẽ-xavante. ¿La *mala consciencia* sería un *mal encuentro* y, además, un *encuentro con sí mismo*, del cual huye el alma a'uwẽ-xavante? Resumiendo, una “fatalidad”: el surgimiento del Estado – accidente brutal y enigmático que Clastres (2008 [1982]), con La Boétie, denominó como “mal encuentro”, innombrable. Innombrable es el Nombre del Uno, el individuo señor de sí, propietario de su libertad, de su cuerpo. Lo que también refiere a la dominación del “cuerpo” por la “mente” que David Graeber percibe como fundamento de “nuestra” individualidad calcada del derecho romano (2011:206-207).

El alma a'uwẽ-xavante, por otro lado, encuentra plenitud en el movimiento centrífugo, contrario a la interiorización del sí, libre y errante en captura onírica de la alteridad. Aun así, se presenta como un “mundo interior”, “delgado como entre dos membranas”: es *dahöiba uptabi*, el propio *dahöiba*, la propia “parte de” o “tendencia a” la superficie. El “mundo interior” sería, de esta manera, una superficie “propia mente dicha”, la propia tendencia a la superficie, no tendría sentido sin su exteriorización, sin aparecer, en un encuentro directo con el exterior.

La cuestión de la apariencia es esencial para los A'uwẽ-Xavante. Algo que Ugo Maia Andrade llamó, para otros amerindios, “aparescencia”: “el horizonte de manifestación de los entes”, “el ser en cuanto fenómeno” (Maia Andrade 2007:197-199)³. Estudiar la relación entre alma, cuerpo y poder, o comprender cuerpo y alma a'uwẽ-xavante como en la orden del “aparecer”

³ “La esencia como tal solo puede ser determinada por medio de conceptos, al paso en que el ente – manifiesto en su aparescencia es precursora de la emergencia – es un “algo para”, un objeto de percepción.” (Maia Andrade 2007: 196).

como fundamento del “ser”, la aparecencia, poder traer un nuevo sentido a la percepción de Clastres sobre un cierto poder: “un poder que no se ejerce no es poder, es apenas una apariencia” (2008 [1982]:113).

Antropología para más allá del individuo

Así se puede comprender la comparación hecha por Clastres entre La Boétie y Nietzsche: “La Boétie es, en realidad, el desconocido fundador de la antropología del hombre [sic] moderno, del hombre de las sociedades divididas. Anticipa, con más de tres siglos de distancia, la empresa de un Nietzsche – más que de un Marx – de pensar la decadencia y alienación” al revelar con aires de obviedad la sorpresa que “los hombres [...] voluntariamente” (Clastres 2008 [1982]:114-115). La Boétie no explica el “mal encuentro” (el origen del Estado) pero sí “como el mal encuentro se perpetúa al punto de parecer eterno” (Clastres 2008 [1982]:114), Clastres pregunta a los amerindios “¿Cómo consiguen conjurar al mal encuentro?”.

Así como La Boétie, Nietzsche piensa una naturaleza humana libre anterior al mal encuentro. Pero Nietzsche – como Proudhon en *La Guerra y la Paz* – refuerza el uso de la fuerza como fundante de la política – especialmente usada por la “raza de conquistadores” –, a pesar de reconocer que el movimiento de obediencia involucra un principio de autonomía de sí sobre sí.

Tal vez sea este el “*mal deseo*”, dividido entre el “deseo de poder” y el “deseo de sumisión”: *dejarse a sí mismo*. De modo que las marcas serían una especie de apertura al otro, como el agujero en la oreja que propicia sueños shamánicos y relaciones sexuales, la externalización del deseo. Así los A'uwẽ-Xavante hacen un conjuro del sí rumbo al encuentro con otros.

En fin, si “La Boétie no habla del alma, si no de la polis, no habla de la libertad interior, si no de la libertad política” (Lefort 2008 [1982]:131), sugiero que, para los A'uwẽ-Xavante, política, colectivo, cuerpo y alma (tanto o más exterior que interior) son realizados en el mismo proceso. Un “deseo de libertad” que “exige que la naturaleza del sujeto nunca sea determinada, ni cada uno, ni todos”. Esto es, borrar de algún modo la distinción entre “individuo” y “sociedad”, favorecer la entre-constitución, el entre-conocerse, que en lengua a'uwẽ-xavante se llama literalmente *datsiwaihu* y se traduce como “amistad”. La Boétie y Lefort hacen una consideración semejante respecto a la amistad⁴, como algo que se opone al

⁴ Así como Giorgio Aganben (2009 [2007]), hablando sobre la “amistad” en Aristóteles, toma en cuenta la importancia del sentido común – el consentimiento – para la política. Aquí no solo el sentimiento, sino que también son puestas en cuestión la razón y la lógica en la organización política.

“hechizo del Uno” que evoca al “amor de sí” y al “narcisismo social” (Lefort 2008 [1982]:146). Hechizo que, en el intento por negar el otro, intenta volver a todos, copias unos de otros y unos del Uno.

De modo que el shamanismo a'uwẽ-xavante controla este hechizo, volviéndolo contra el propio hechicero por la constitución fuera-de-sí de la persona misma. Así como el poder, la unidad se vuelve apariencia – apaescencia –, algo que solo “existe” hacia afuera. El nombre de sí, sea también este el nombre del colectivo, solo tiene sentido como manifestación para otro, extranjero, enemigo o aliado. En este sentido, en la cosmopolítica a'uwẽ-xavante, los liderazgos confluyen hacia la potencia cósmica y vital sin transformarse un lugar pasible de ser ocupado, que sería el lugar del “poder político” (ver Perrone-Moisés y Sztutman 2009:3, Sztutman 2005:73, Vanzolini Figueiredo 2008:91). Lo que refuerza, cósmicamente, la tesis sociológica de Clastres respecto a la exterioridad del poder (Clastres 2008 [1982]).

De este modo, la creencia anarquista en la autonomía del individuo – señor de sí, auto-autoridad, consciente de sus prioridades y capaz de ponerlas delante del colectivo – parece aún depender de una concepción bastante totalizadora e identitaria (sino autoritaria...) del colectivo, del individuo y de la relación entre ellos. Anarquizarse a partir de esta percepción que hace de la libertad un deseo mayor que el deseo de sí – deseo de poder – involucra tanto la diferencia y la semejanza entre personas, la diferencia y la semejanza de la propia persona consigo misma, y aquellas entre la persona y el colectivo. Invita a desconfiar del realismo unitario, de modo a no asombrarse con el disenso solidario que exorciza del anarquismo el fantasma del Estado; a no demandar poder a cambio de entrega personal; a aceptar más la diferencia, sea de participación, sea de opinión, en pro del consentimiento y el disenso sin resentimiento del apoyo mutuo. Esta puede ser una estrategia mucho más inclusiva, participativa y pragmática de un anarquismo que logre ir más allá de sí mismo tanto en el espacio como en el tiempo.

Referencias bibliográficas

Angelbeck, B. (2015) *Principios, prácticas y patrones arqueológicos en sociedades anárquicas*. Traducción: Faryluk, L. In: Erosión, Revista de Pensamiento Anarquista, N° 5, año III. Santiago de Chile.

Aganben, G. (2009 [2007]) *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Chapecó: Argos.

Chernela, J. M. y E. Leed (1996). *Shamanistic Journeys and Anthropological Travels. Anthropological Quarterly*. The George Washington University Institute for Ethnographic Research. V. 69. N° 3. p. 129-133.

Clastres, P. (1968) *Entre o silêncio e o diálogo*. In: Lévi-Strauss. São Paulo: L'arc. 1968. p. 87-90.

- **(2003 [1974])** *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify.

- **(2004 [1980])** *Arqueologia da violência*. São Paulo : Cosac & Naify.

- **(2008 [1982])** *Liberdade, Mau Encontro, Inominável*. In: Clastres, P.; Lefort, C.; Chauí, M. Discurso da Servidão Voluntária. São Paulo. Brasiliense. p. 109-123.

Falleiros, G.L.J. (2005) *A dádiva e o círculo – un ensaio sobre reciprocidade a'uwẽ-xavante*. Mestrado (dissertação). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. USP. São Paulo.

- **(2010a)** *Casas, corpos, nomes e outras dádivas – hipóteses sobre reciprocidade e tradição a'uwẽ-xavante*. In: Amado, R. de Sá (org.), Estudos em línguas e culturas Macro-Jê. São Paulo: Paulistana. p. 45-67.

- **(2010b)** *Políticas musicais e corporações corporais – de Mauss aos A'uwẽ-Xavante*. Apresentação em grupo de trabalho. 27a. Reunião Brasileira de Antropologia. Belém do Pará.

- **(2012)** *Datsi'a'uwẽdzé – Vir a ser e não ser gente no Brasil Central*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. USP. São Paulo.

- **(2013)** *Vir a ser e não ser gente através da participação etnográfica no Brasil Central*. Universitas Humanística. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, N° 75, p. 251-274.

- **(2014)** *Entre Proudhon, Lévi-Strauss e além – Anarquismo proto-estruturalista e dualismo perspectivo*. Revista da Biblioteca Terra Livre. Ano 1. N° 2, p. 45-58.

- **(2015)** *Dualismo político perspectivista e confederalismo no diálogo entre anarquismo e cosmopolítica ameríndia*. Teoria social no limite: novas frentes/fronteiras na teoria social contemporânea. XXXIX Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu.

Falleiros, G. & L. Faryluk (2016) *Aproximación a una hipótesis de diálogo entre Pierre-Joseph Proudhon y Claude Lévi-Strauss*. (Traducción).

Fausto, C. (2008) *Donos demais: maestria e domínio na Amazônia*. Mana 14(2): 329-366.

Fernandes, E. (2010) *Indo além do êmico: educação em fluxo entre os Xavante*. In: Amado, R. de Sá (org.), Estudos em línguas e culturas Macro-Jê. São Paulo: Paulistana. p. 45-67.

Goldman, M. (1996) *Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa*. Revista de Antropologia, V. 39, N° 1. São Paulo: USP.

Graeber, D. (2011) *Debt – The First 5,000 Years*. New York: Melville.

Gross, D. (1979) *A New Approach to Central Brazilian Social Organization*. In Margoli, M. L., Carter W. E. (orgs.). Brazil – Anthropological Perspectives. New York: Columbia University Press.

La Boétie, E. de (2008 [1982]) *O Discurso da Servidão Voluntária ou O Contra Um*. In: Clastres, P.; Lefort, C.; Chauí, M. Discurso da Servidão Voluntária. São Paulo: Brasiliense.

Lachnitt, G. (2003) *Romnhitsi'ubumro a'uwẽ mreme = waradzu mreme – Dicionário xavante = português*. Campo Grande: UCDB Editora.

- **(2004a)** *Romnhitsi'ubumro waradzu mreme = a'uwẽ mreme – Dicionário português = xavante*. Campo Grande: UCDB Editora.

- **(2004b)** *Damreme'uwaimramidzé – Estudos Sistemáticos e Comparativos de Gramática Xavante*. Campo Grande: UCDB Editora. 2004b.

Lefort, C. (2008 [1982]) *O Nome do Um*. In Clastres, P.; Lefort, C.; Chauí, M. Discurso da Servidão Voluntária. São Paulo: Brasiliense.

Lopes Da Silva, A. (1986 [1980]) *Nomes e Amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. São Paulo: FFLCH/USP.

Maia Andrade, U. (2007) *O real que não é visto. Xamanismo e relação no baixo Oiapoque*. (Tese de doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de

São Paulo.

Mauss, M. (2003 [1950]) *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

Nietzsche, F. (1998 [1887]) *Genealogia da Moral: uma Polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras.

Perrone-Moisés, B. (2006) *Notas sobre uma certa confederação guianense*. Colóquio Guiana Ameríndia, História e Etnologia. Belém, NHII-USP/EREA-CNRS/MPEG.

Perrone-Moisés, B. & R. Sztutman (2009) *Dualismo em perpétuo desequilíbrio feito política: desafios ameríndios*. XXXII Encontro Anual ANPOCS. Caxambu.

Proudhon, P. J. (1986) *Proudhon*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. Org. Resende & Passetti. São Paulo: Editora Ática.

- **(2001 [1863])** *Do Princípio Federativo*. São Paulo: Editora Imaginário.

- **(2012)** *Da guerra e da paz, uma nota biográfica*. Verve, São Paulo: Nu-Sol, N° 21, 87-100.

Seeger, A., Da Matta, R. & E. Viveiros De Castro (1979) *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. Boletim do Museu Nacional, 32: 2-19.

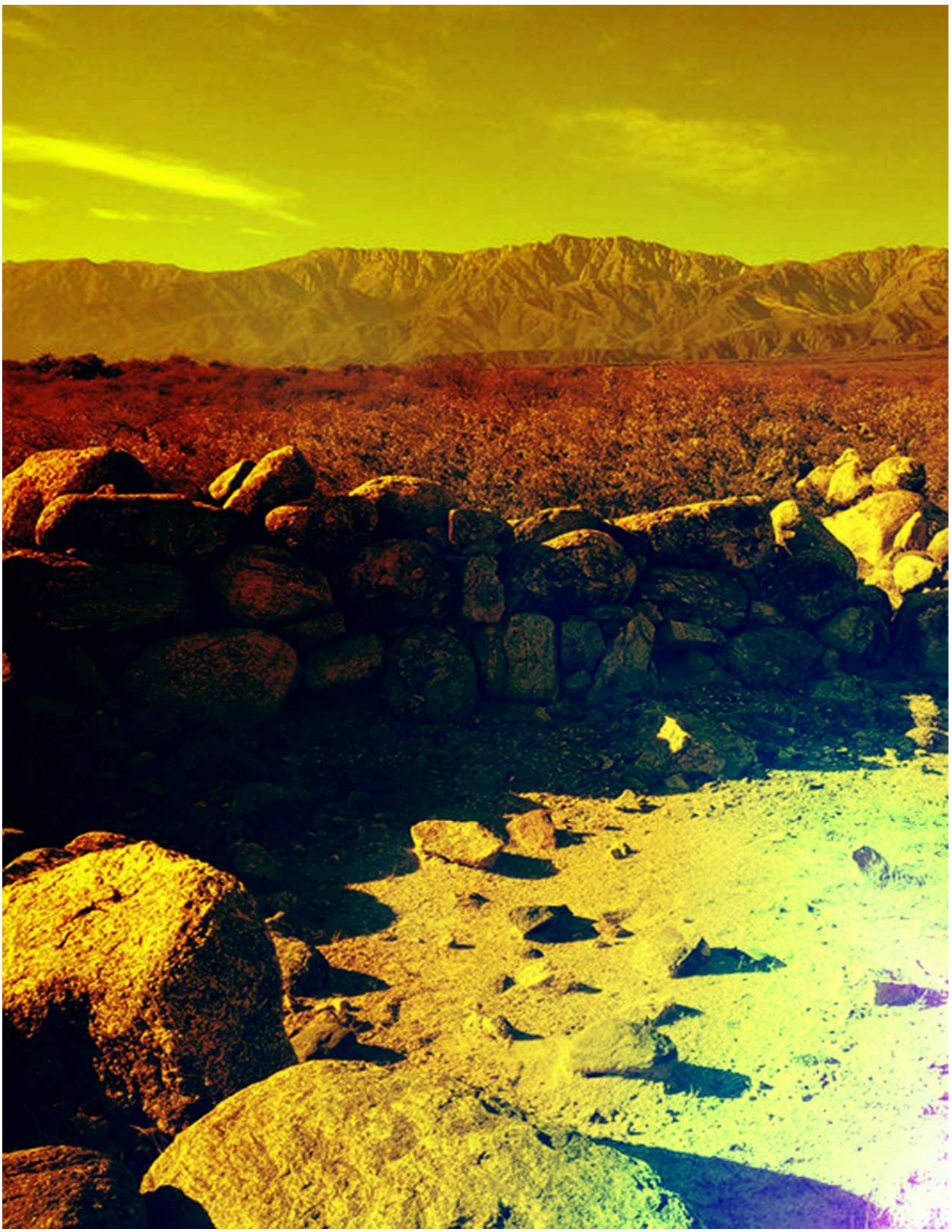
Suttles, W. (1987 [1958]) *Private Knowledge, Morality, and Social Classes Among the Coast Salish*. In: *Coast Salish Essays*, pp. 3–14. (Originally in the *American Anthropologist* 60:497-507) University of Washington Press, Seattle.

Sztutman, R. (2005) *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. (Tese de doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo.

- **(2006)** *De nomes e marcas: sobre a grandeza do guerreiro selvagem*. In. XXX Reunião da ANPOCS. Caxambu.

Vanzolini Figueiredo, M. (2008) *Imagens do poder: a política xinguana na etnografia*. Cadernos de Campo. Universidade de São Paulo. V. 17. p. 89-110.

Wagner, R. (1981) *The Invention of Culture*. University of Chicago Press. Chicago.



PAISAJE Y MATERIALIDAD EN TUSCAMAYO. APROXIMACIONES DESDE LA ARQUEOLOGÍA ANARQUISTA A UNA COMUNIDAD ARQUEOLÓGICA DE MUTQUÍN (CATAMARCA – ARGENTINA)¹

Leonardo Faryluk - @lfaryluk

Resumen

Las investigaciones arqueológicas llevadas a cabo en el actual noroeste argentino, concordantes al desarrollo general de la disciplina, han tendido a privilegiar el análisis de las trayectorias de construcción del poder – político, social y económico –, los procesos de diferenciación y las estrategias de dominación por parte de hipotéticas elites. Intentan dar cuenta de cómo se fueron produciendo y reproduciendo las relaciones y formas de organización asimétricas, buscando en las poblaciones denominadas “igualitarias” o “simples”, apenas el punto de quiebre hacia las sociedades catalogadas como “complejas”. Los posicionamientos teóricos predominantes asumen, más o menos explícitamente, una tendencia humana a la competencia, a la dominación y a la validación de privilegios. Rara vez se tienen en cuenta factores de cooperación y ayuda mutua basados en relaciones y formas de organización no coercitiva, simétrica, que sin embargo tienen lugar en todas las sociedades. Si bien éstas parecen ser más visibles en sociedades de pequeña escala, también están presentes y cumplen un rol activo de resistencia a la centralización del poder y la validación de la desigualdad en sociedades jerárquicamente estructuradas.

Teniendo esto en cuenta abordaré el presente trabajo recogiendo algunos aportes de la Arqueología del Paisaje como marco metodológico y la Teoría Anarquista como marco interpretativo para el análisis de la comunidad arqueológica de Tuscamayo, emplazada en Mutquín, en el área central de la vertiente occidental de la Sierra de Ambato, provincia de Catamarca (Argentina). Los resultados reflejan prácticas, formas de organización social y procesos históricos alternativos, sensiblemente diferentes a los provistos por la arqueología tradicional del noroeste argentino.

¹ Ponencia presentada en el I Congreso Internacional de Investigadorxs sobre Anarquismo. 26, 27 y 28 de Octubre de 2016. CeDInCi-UNSaM, Buenos Aires.

Introducción

La Arqueología del Paisaje permite gestionar y estudiar el registro arqueológico por medio de la deconstrucción de los paisajes sociales, analizar los mecanismos mediante los cuales las tecnologías espaciales y arquitectónicas producen el espacio y reproducen las relaciones sociales, mostrando que el mismo es producto de una serie de mecanismos de representación (Criado Boado, 1999), y como tal, remite a relaciones de poder y dominación, pero también de resistencia y simetría. Por su parte, la Arqueología Anarquista se corresponde a un posicionamiento teórico, práctico y ético de la disciplina, que hace explícita su relación entre el pasado y el presente (Faryluk, 2015), buscando en términos interpretativos de la materialidad pretérita, identificar estrategias y prácticas de auto-organización, descentralización del poder, ayuda mutua, acción directa, resistencia al poder institucionalizado, autoridad justificada, consenso, entre otras (Angelbeck, 2010; Angelbeck y Grier, 2012; Birmingham, 2013), y que deben ser detectables en toda sociedad, más o menos patentes o reprimidos en cada contexto particular. Utilizando estas dos herramientas, analizaré la configuración de los paisajes sociales correspondientes a una comunidad arqueológica denominada Tuscamayo, en territorio del actual Mutquín (provincia de Catamarca), la cual evidencia ocupación humana al menos desde el Período Medio o de Integración Regional (1400 AP) hasta la actualidad.

Características geográficas y ambientales actuales del área de estudio

Según las regiones naturales de la provincia de Catamarca descritas por Morláns (s/a), Mutquín se emplaza en las Sierras Pampeanas Noroccidentales, región geológica de mayor importancia en el territorio tanto por su extensión como por su influencia ambiental. La misma está caracterizada por presentar estrechos valles y amplios bolsones alternados por cordones elevados con una falda oriental típicamente tendida y una occidental muy escarpada, como lo son las Sierras de Ambato. Entre los cordones como el mencionado destacan elementos estructurales negativos, valles intermontanos y bolsones, que suelen contener salinas o formaciones medanosas, tal como el Salar o Bolsón de Pipanaco, también denominado Campo de Belén-Andalgalá, en el área estudiada. Este bolsón es el espacio deprimido en el que desembocan las aguas de los ríos que conforman la denominada Cuenca del Salar de Pipanaco (ETISIG, s/a), entre los que destacan Pajanco y Tuscamayo. La configuración del terreno sobre el que estos ríos discurren, se caracteriza por derrubios de ladera que conforman el pie de monte, conos de deyección individuales a las salidas de las quebradas que posteriormente se integran formando un plano inclinado denominado Bajada, en cuyo inicio superior se observa una reducción de la pendiente. Otra disminución

se observa en el extremo inferior de la Bajada, dando inicio al Campo de Derrame, en cuya área proximal los cauces aún son definidos, aunque divagantes, y un área distal, donde a causa de la escasa pendiente éstos se abren en abanicos conformando espacios inundables. Las zonas más bajas de estas áreas de inundación corresponden a playas salinas. El sitio arqueológico de Tuscamayo se ubica entre los 900 y 1000 metros sobre el nivel del mar, en el espacio de confluencia entre el Campo de Derrame y la Bajada.

Fitogeográficamente se encuentra en la Provincia del Monte, perteneciente al Dominio Chaqueño, Región Neotropical. En Catamarca esta se extiende por los valles y bolsones, así como los faldeos de la región Centro-Oeste de la provincia. Abarca todo el Departamento Pomán, a excepción de la zona de altura de la Sierra de Ambato, correspondiente a la Provincia Altoandina. El clima es generalmente subtropical, árido, con precipitaciones de hasta 300 mm anuales, aunque a medida que se asciende por el faldeo de la Sierra, la humedad aumenta mientras bajan las temperaturas. Las lluvias son torrenciales y localizadas, con un patrón muy variable a lo largo del año.

En la zona son diferenciables dos comunidades climáticas principales, un arbustal abierto con dominio de especies caducifolias espinosas denominado “Monte Espinoso”, y un arbustal igualmente abierto, pero con dominio de especies *micrófilas perenniformes*. Mientras que en el Campo de Derrame se pueden hallar especies de Retamal, Algarrobal, Jumeal, Halófitas y vegetación psammófila – dependiendo del tipo de suelo –, en la Bajada encontramos el denominado Jarillal, un arbustal abierto de no más de 150 cm de altura, compuesto por individuos agrupados dejando áreas poco cubiertas en temporada seca. En las márgenes de los cursos de agua encontramos la Comunidad Ribereña o en Galería, vegetación de mayor porte caracterizada por arbustos y arbóreas. Una provincia fitogeográfica más, presente en este territorio, es la Prepuneña, cuya característica son las Cactáceas columnares de gran tamaño, que constituyen islotes dentro de la Provincia del Monte y entre éste y las formaciones Altoandinas (Morlans, s/a).

En estos ambientes, cada vez más alterados por la acción humana perviven, con mayor o menor éxito, diversas especies animales, muchas de las cuales han sido y son utilizadas con diversos fines por los pobladores locales. Entre ellas destacan aves como la *Eudromia elegans* (Martinete Crestada), *Rhea pennata* (Suri o Ñandú Petizo), *Chugna burmeisteri* (Chuña), así como la presencia de especies en peligro de extinción como *Vultur gryphus* (Cóndor Andino) y *Harpyhaliaetus coronatus* conocida como Águila Coronada (Barrionuevo et al., 2011); reptiles del género *Micrurus* (Corales), *Bothrops alternatus* (Yarará), *Homonota fascialis* (Chelco); y mamíferos tales como *Lagidium viscacia* (Vizcachá), *Cavia aperea* (Cuis), *Chaetophractus nationi* (Quirquincho), *Pseudalopex culpeus* (Zorro), *Conepatus chinga*

(Zorrino), *Didephis albiventris* (Comadreja), *Leopardus geoffroyi* y *Leopardus colocolo* (Gato Montés), *Dolichotis patagonum* (Liebre Patagónica), *Puma concolor* (Puma), *Lama guanicoe* (Guanaco), *Mazama gouazoubira* (Corzuela), *Parachoerus wagneri* (Chancho Quimilero) y *Pecari tajacu* (Pecarí).

Investigaciones arqueológicas previas en Tuscamayo

El nombre de este sitio está dado por la toponimia, y como tal, se puede rastrear hasta documentos coloniales del siglo XVII. Sin embargo, las primeras referencias arqueológicas disponibles se remontan a los momentos de conformación de la disciplina en el noroeste argentino, a fines del siglo XIX e inicios del XX. Samuel Lafone Quevedo publica en 1888 un libro en que compila cartas dirigidas al diario “La Nación”, escritas entre 1883 y 1885. Las mismas son resultado de sus investigaciones en la región de Londres – el Bolsón de Pipanaco – y Andalgalá, donde combina información histórica documental, folklórica y arqueológica. Aquí se realiza la primera mención en las ciencias sociales respecto al territorio de Mutquín. En 1902, el mismo autor publica un artículo en el que describe las características de dos amplios conjuntos arquitectónicos, “Pajanco” y “Tuscamayo”, a los que define como centros de producción agrícola. En el segundo destaca la presencia de numerosos cuadros de cultivo, una represa, y una muralla a la que atribuye funcionalidad defensiva. En 1911 Carlos Bruch recorre la misma zona, visitando los dos sitios registrados por Lafone Quevedo. De Tuscamayo destaca la calidad de su arquitectura, que presenta recintos construidos con bloques de piedra canteada y relleno. Menciona además la represa, una depresión con límites sobre-elevados hasta dos metros, que debió ser llenada con agua de un río, por medio de un canal longitudinal a la pendiente, en sentido Este-Oeste. En las cercanías observa recintos que consideró como viviendas, y construcciones circulares de muro doble, que por comentarios de su baqueano serían enterratorios. En 1946 Márquez Miranda publica su obra Los Diaguitas, donde se vuelve a mencionar a Pajanco y Tuscamayo. En este caso, adjudica la presencia del dique o posible plaza oval con estructuras rectangulares en su interior al primero de los sitios; mientras que en el segundo describe estructuras defensivas que asocia a la idea de pukará, y la presencia de un ushnu, una estructura ceremonial incaica.

No volvieron a realizarse investigaciones en la zona hasta inicios de la década de 1980, cuando fueron retomadas por el Dr. Néstor Kriscautzky, quien junto al Dr. José Togo (Kriscautzky y Togo, 1996-7) llevaron a cabo una serie de prospecciones mediante las cuales identificaron un conjunto de sitios denominados “Mutquín I a VII” y “Río Siján”; y posteriormente Kriscautzky, Puentes y Savio (2001) y Kriscautzky (2010) indicando la presencia de arquitectura vial incaica tanto en las zonas altas del piedemonte como en

cercanías al Salar de Pipanaco. Sin embargo, el sitio arqueológico Tuscamayo no fue registrado de forma intensiva hasta el año 2015, cuando fue prospectado de forma sistemática utilizando como parámetro para delimitar el área de estudio, el concepto de *comunidad*.

Pese a la amplitud del concepto, existe cierto consenso en ubicar las comunidades en una escala intermedia entre los espacios – en este caso arqueológicos – funcionalmente clasificables, como ser un agregado habitacional, un campo de cultivos o una estructura ceremonial, y aquellas enfocadas en unidades regionales. Entendiéndolas como espacios donde los sujetos se hallan personalmente interrelacionados a través del parentesco, mutuamente referenciados a partir de una red de relaciones constituida por vínculos históricos y con un bajo nivel de anonimato, arqueológicamente éstas serían un conjunto material socio-espacial reconocible en aspectos de la reproducción social, producción de subsistencia y posible reconocimiento de auto identificación (Cahiza, 2015).

Las prospecciones fueron realizadas mediante transectas con una equidistancia ideal de 50 metros y orientadas en sentido Norte-Sur, relevándose una superficie aproximada a las 1700 hectáreas que conforma un polígono limitado por las coordenadas S 28º 16,8' W 66º 14,7' (Norte), S 28º 19,0' W 66º 15,6' (Suroeste), S 28º 19,7' W 66º 12,5' (Sureste), S 28º 18,0' W 66º 12,4' (Noreste), S 28º 17,2' W 66º 13,8' y S 28º 16,4' W 66º 13,6' (Nor-Noreste), con un altitud mínima de 900 msnm y máxima de 1000 msnm. Al interior de dicho polígono se registraron 57 conjuntos arquitectónicos discretos – sitios –, cuyas características permiten agruparlos en una de las posibles comunidades pretéritas presentes en el área de estudio.

Paisajes arqueológicos y Teoría Anarquista. Algunas consideraciones

Para interpretar la información recabada con el abordaje de la Arqueología del Paisaje, y analizarlo en cuanto construcción social desde la perspectiva anarquista es necesario atender a dos postulados básicos: En primer lugar, que las acciones desempeñadas por los grupos humanos se ven representadas en la materialidad, conformando relaciones que Criado Boado (1999) denomina *Patrón de Racionalidad*. Los cambios en dichos patrones significan una alteración de las formas del paisaje social y viceversa. Si aceptamos que las representaciones espaciales aparecen en todo ámbito de la acción humana y que dichas representaciones pueden ser identificadas arqueológicamente mediante la observación de regularidades en el registro, entonces aceptamos que es posible reconstruir de modo parcial las relaciones sociales de un grupo dado. Este enfoque permite caracterizar aspectos generales sobre las pautas políticas, económicas y simbólicas que operan en una sociedad,

así como los cambios acontecidos a lo largo del tiempo. En segundo lugar, que los principios fundamentales del anarquismo – tales como la acción directa, la asociación por grupos de afinidad, la autonomía y la autogestión, el anti-autoritarismo y la autoridad justificada, el apoyo mutuo, la descentralización y la resistencia a la centralización del poder, y la organización en redes (Bakunin, 2005 [1965]; Boina, 2010; De Cleyre, 2005 [1912]; Faure, 1971; Graeber, 2009a; Graeber, 2011 [2004]; Kropotkin, 2005 [1902]; entre otros) – funcionan en todas las sociedades, adquiriendo diversas formas y aumentando o disminuyendo su énfasis según los contextos particulares; por tanto, deben verse manifestados en ciertos aspectos de los Patrones de Racionalidad. Así, una sociedad puede estar estructurada de manera profundamente anárquica; estarlo en ciertas esferas de lo social mientras que en otras se establecen relaciones jerárquicas; o presentar una marcada centralización del poder en casi todo espacio de toma de decisiones. Para Clastres (2010 [1974]) la diferencia entre unas y otras, está dada por la presencia de un órgano de poder político separado del todo social, que opera sobre los límites de la vida comunitaria. A través de éste, se legitima en primera instancia la opresión – entendida como la restricción de los espacios de toma de decisiones a ciertos individuos – mediante la cual se habilita la posibilidad de establecer relaciones de explotación, esto es, la enajenación del trabajo y los resultados del mismo en beneficio de cierto sector de la población. Así, las sociedades anárquicas renegocian constantemente sus relaciones para evitar el surgimiento del poder separado. Al observar que resisten a la concentración del poder, Clastres las consideró sociedades “contra el Estado”, negando así la atribución de carencia otorgado por las perspectivas teóricas que las denominan como “sin Estado” o el sentido evolutivo de aquellas que las caracterizan como “pre-Estatales”.

La arqueología – entre otras disciplinas –, ha tendido a desatender este tipo prácticas, pautas y formas de organización social, haciendo foco en aquellas que evidencian el desarrollo de elites, del poder centralizado y de las jerarquías. Pero, como destaca Crumley (1995), es un error común confundir las jerarquías de escala con las de control. Las primeras se ordenan en términos de inclusión – por ejemplo, una región engloba varias comunidades materializadas en múltiples conjuntos arquitectónicos – y cada nivel influye en la configuración de los demás. En las jerarquías de control, en cambio, las decisiones de los niveles superiores afectan unilateralmente a los inferiores. Estos pueden resistirse, se generan situaciones de conflicto, pero son una reacción a los primeros.

Teniendo esto en cuenta, y en base a la información obtenida mediante la sistematización de los resultados de las prospecciones, es posible definir e interpretar al menos tres Patrones de Racionalidad que, grosso modo, remiten a distintos momentos en la historia del territorio estudiado, la comunidad arqueológica de Tuscamayo. Estos momentos, identificables a partir

de las características arquitectónicas del espacio construido, los usos atribuibles al mismo y la materialidad mueble, se corresponden a los que desde la arqueología del noroeste argentino se ha denominado “Período Medio” o “Período de Integración Regional”, “Período Imperial” o “Inca” (González, 1955; Núñez Regueiro, 1974), y “Período Republicano”, cuyas características se configuraron desde finales del siglo XIX hasta la actualidad. A continuación, sintetizaré las características generales de la comunidad de Tuscamayo y posteriormente me referiré a cada uno de los Patrones de Racionalidad identificados y sus posibles implicancias sociales – políticas y económicas, desde el marco interpretativo de la Arqueología Anarquista.

Características Generales de la Comunidad de Tuscamayo

Partiendo de un Análisis Fisiográfico – entendido como el análisis formal exclusivo del relieve de la zona investigada –, el área en que se emplaza Tuscamayo corresponde al espacio de encuentro entre la Bajada y el Campo de Derrame, con un desnivel no mayor a 100 metros en sentido Este-Oeste a lo largo de casi 4 kilómetros, entre los 900 y los 1000 metros sobre el nivel del mar. La disminución de la pendiente configura un terreno surcado por innumerables cauces, actualmente secos, pero que dadas sus características debieron transportar agua en los momentos de ocupación de los sitios. Asimismo, la población local pudo haber utilizado de manera habitual los productos ofrecidos por el bosque de algarrobos, en el que, además, las especies animales aún presentes en la actualidad, debieron ser mucho más abundantes.

En este contexto ambiental transcurrió la vida de los habitantes de la comunidad de Tuscamayo, definida como un espacio donde los sujetos se hallaron personalmente interrelacionados, mutuamente referenciados, y con bajo nivel de anonimato en base a pautas de co-residencia y co-presencia (Cahiza, 2015). Se trata de un espacio social construido bajo criterios de cercanía entre sus conjuntos discretos y con áreas de uso compartido. Está compuesta por 57 sitios arqueológicos distribuidos en una superficie aproximada de 900 hectáreas, principalmente sobre los primeros tramos de la ladera de la Sierra de Ambato. Cada uno de los sitios se encuentra a distancias que no superan los 100 metros a los paleo-cauces de agua, y más de la mitad de ellos se ubica a menos de 50 metros.

Formalmente – ateniéndonos al análisis del espacio físico construido, humanizado –, predominan las formas angulares, construcciones y formas básicas totales cuadradas o rectangulares; siendo minoritarios los sitios y estructuras de forma circular o elíptica. Los sitios, en general, se acomodan a las características naturales del terreno, por lo cual su disposición tiende a seguir el sentido que éstas sugieren. Solamente 8 conjuntos arquitectónicos no acompañan la orientación de la unidad topográfica en la que se emplazan,

pero esto puede relacionarse a que son espacios lo suficientemente amplios como para no requerir hacerlo.

Las técnicas constructivas presentes son de tres tipos: los muros simples (una sola línea de piedras conformando la pared), triples o de tres cuerpos (esto es, dos líneas de piedras paralelas, cuyo espacio intermedio ha sido relleno con sedimento y clastos) y los muros dobles (paredes conformadas mediante la construcción de dos líneas de piedras paralelas contiguas). Los primeros, predominantes en las construcciones agrícolas, se asocian a los otros dos de modo indistinto. Las construcciones realizadas con muros de tres cuerpos estarían vinculadas a ocupación en el Período Medio, mientras que las de dos cuerpos a la presencia incaica, tal como han sido caracterizadas a lo largo de la literatura arqueológica regional. La cerámica recuperada, pese a su estado fragmentario y su escaso número, se presenta diversa y permite reforzar la idea de ocupación de Tuscamayo en estos momentos.

El Análisis de los Terrenos – orientado a comprender sus potenciales usos y aprovechamientos por parte de una sociedad – parece indicar que en ambas épocas se trató de una comunidad sustentada principalmente en la actividad agrícola. Teniendo en cuenta las superficies construidas, los sitios pueden ser clasificados en Muy Pequeños (hasta 1100 metros cuadrados), Pequeños (hasta 5000 metros cuadrados), Medianos (hasta 12.000 metros cuadrados), Grandes (hasta 30.000 metros cuadrados) y Muy Grandes (más de 30.000 metros cuadrados). En términos generales, la relación entre cantidad de sitios y la superficie de los mismos es inversamente proporcional; pero mientras que los sitios de menor tamaño presentan mayor cantidad de construcciones de tipo residencial, los más grandes están destinados a actividades de producción agrícola. Pese a que Tuscamayo ocupa una superficie de casi 900 hectáreas en su totalidad, los espacios construidos no superan las 30 hectáreas, siendo las áreas de residencia no superiores al 4 % de dicha superficie.

Respecto al Análisis de Tránsito – mediante el cual se busca identificar los espacios de comunicación naturalmente definidos y potencialmente utilizables por los seres humanos –, no hay nada en la topografía del área que impida la libre circulación entre los distintos conjuntos arquitectónicos registrados. La distancia promedio entre ellos es de unos 300 metros, distribuidos en una única gran cuenca en la que se constituye una densa red de comunicación visual entre los distintos agrupamientos y en la que destaca, desde cualquier posición, la magnitud del cerro Manchao, mayor altura de la Sierra de Ambato.

La cerámica recuperada en los conjuntos arquitectónicos, pese a su estado fragmentario, se presenta diversa y permite reforzar la adscripción a los períodos temporales antes mencionados. Si bien ha sido posible clasificar el material en 34 grupos, sólo 9 de ellos son claramente vinculables a estilos descritos en la bibliografía arqueológica. Estos son: Grupo

1: Se corresponden a las cerámicas Inca Negro sobre Crema Fino de la clasificación realizada por Kriscautzky (1999) para el sitio Fuerte Quemado de Yokavil; Grupo 2: Dado el tipo de decoración y pasta, estos fragmentos son similares a las formas incaicas descritas por Kriscautzky (1999) como Negro Tosco; Grupo 3, Grupo 4, Grupo 5, Grupo 6 y Grupo 7: Se corresponden a variantes de los tipos Aguada Pintados según González (1998); Grupo 8: Correspondería al denominado por González como “Allpatauca Inciso” (citado por Caria, s/a); y Grupo 19: Tres fragmentos de tipo Yokavil (Taboada, et. al, 2012). Este tipo fue descrito para Tuscamayo en el trabajo pionero de Bruch.

Tanto los datos arquitectónicos como los cerámicos y su distribución en el paisaje, plantean un problema interpretativo de gran importancia, que, si bien no puede ser respondido con la información disponible hasta el momento, requiere la proposición de al menos un par de hipótesis. En primer lugar, si admitimos la distancia temporal aceptada por la comunidad científica, de al menos 200 años entre la desaparición de las expresiones culturales Aguada y el arribo de contingentes incaicos al territorio catamarqueño, éstos debieron encontrarse en Tuscamayo con un paisaje abandonado, donde recuperaron y reutilizaron algunas estructuras, pero sin entablar relaciones con población local alguna. Por otro lado, teniendo en cuenta los fechados presentados por Calegari y Gonaldi (2006) para contextos Aguada del norte de la provincia de La Rioja con rangos entre el 1300 y 1400 d.C., y por otro los que remiten a la presencia incaica en el sitio Potrero-Chaquiago en Andalgalá en torno al 1420 d.C. (Williams y D’Altroy, s/a), ambos en un radio inferior a los 300 kilómetros de distancia de Mutquín; considero que la contemporaneidad entre dichas sociedades debe ser una alternativa a examinar escrupulosamente.

Pasaré a describir a continuación, las características de cada uno de los patrones de racionalidad identificados.

Primer Patrón de Racionalidad: Colectivismo Aguada

Este patrón está representado por 32 de los 57 sitios registrados. A escala espacial, la forma básica, disposición y funcionalidad general de los mismos indican el modo de organización de la sociedad que los construyó y utilizó. En términos generales, es posible clasificarlos en dos tipos principales según sus funciones predominantes: aquellos sitios destinados a la residencia, y los orientados a la producción agrícola-ganadera. Un tercer grupo combina sectores de ambos tipos. Así, 9 sitios parecen ser exclusivamente residenciales, 12 exclusivamente agrícolas-ganaderos, y 11 la combinación de estos dos. Casi todos ellos

presentan formas básicas de tipo angular, y se orientan longitudinalmente acordes al relieve natural que, dada la pendiente de la Sierra de Ambato, tiende a ser en sentido Este-Oeste.

Tanto los sitios residenciales como los agrícolas-ganaderos, han sido construidos mediante la técnica de muro de tres cuerpos, que puede aparecer de manera exclusiva o combinada con muros simples. Estos últimos son los preponderantes en construcciones de irrigación, control de los suelos y del ganado, tales como melgas, aterrazamientos, canchones y posibles corrales; mientras que los muros de tres cuerpos se hallan presentes en recintos adosados asociados o no a patios, recintos no adosados que pudieron funcionar como depósitos, y las estructuras murarias de tres construcciones cuyas características las vinculan funcionalmente al almacenamiento de agua.

La disposición de los conjuntos residenciales tiende a ser la de una serie de recintos adosados en forma lineal o en “L”, estando en solamente 4 sitios circunscriptos por muros a modo de patio, que, sin embargo, presentan amplias aberturas, por lo cual el acceso a los mismos no se halla realmente restringido. En los demás, los límites y barreras al tránsito y circulación son nulos. Las construcciones agrícolas están constituidas por muros perpendiculares a la pendiente, conformando superficies escalonadas, a veces parcialmente contenidas por grandes muros simples para evitar el derrumbe o arrastre de los suelos. Tanto a los márgenes de estos campos, como entre sus muros, suelen disponerse recintos que pudieron servir de depósitos. Otros espacios construidos son los campos despedrados. Estos no suelen presentar más estructuras que algún recinto aislado, que pudo funcionar como corral o depósito, y se hallan emplazados en medio o a los márgenes de estas superficies de las cuales se extrajo las rocas, que aparecen amontonadas en sus límites.

La disposición de los espacios residenciales, teniendo en cuenta sus tamaños y cantidad de habitaciones, parece estar orientada al mantenimiento de grupos de afinidad, individuos vinculados por grados específicos de parentesco – teniendo en cuenta que, según Clastres (2001 [1980]), en toda comunidad de pequeña escala las relaciones establecidas son de este tipo – o por asociación voluntaria, a modo transitorio o permanente. Estos grupos de afinidad debieron poseer altos niveles de autonomía para el desarrollo de actividades no mediadas – acción directa –, característica que se ve reforzada en las distancias promedio entre sitios, sin que ello conlleve a la atomización de la comunidad, ya que cada grupo de afinidad estaba en contacto visual y probablemente auditivo, con sus vecinos más cercanos. La presencia de sitios residenciales asociados a campos de cultivo, así como la de sitios residenciales no vinculados de forma directa a éstos, y finalmente, espacios agrícolas sin presencia de espacios de habitación, indicaría un amplio margen de elección entre prácticas autogestivas o colectivas.

Así, los grupos de afinidad debieron asociarse para el desarrollo de acciones de cierta amplitud y complejidad, tales como la construcción y mantenimiento de diques y campos de cultivo extensos – además de su labranza –, conformando los denominados “Clusters” o “Grupos de Grupos de Afinidad”. La ausencia de sitios o estructuras especiales vinculadas al control y/o centralización de la producción para su enajenación o posterior redistribución, indicaría la configuración de un sistema económico local de tipo colectivista, con características en común al modelo planteado por Bakunin (2005 [1965]), en el que los medios de producción son comunitarios y los resultados del trabajo son distribuidos según participación o necesidad de los individuos implicados.

El emplazamiento de los diques en los conjuntos arquitectónicos denominados M-11, M-20 y M-30 apuntan en esta misma dirección respecto a la gestión del recurso hídrico. El caso de M-11 es el más claro. Se trata del sitio de mayor superficie y se encuentra ubicado más o menos en el centro geográfico de Tuscamayo, por tanto, a distancias equivalentes desde cada uno de los demás sitios. Si bien la presencia de estructuras de control y distribución del agua es asociada a la existencia de sociedades jerarquizadas, en las que el recurso es almacenado antes de ser distribuido entre los usuarios, constituyéndose así en una herramienta de poder y control social; en Tuscamayo, se observa una lógica inversa: el agua que baja por los cauces es utilizada mediante su desplazamiento por medio de canales y melgas en los espacios de cultivo, almacenándose solamente el excedente de riego, en los diques que están emplazados a menor altura que los campos agrícolas. De haber existido más campos adyacentes, hacia el Oeste, no son observables en superficie. La presencia de tres estructuras de este tipo y su lógica funcional, indican que el manejo del recurso estaba basado en una estrategia de comunalización y descentralización de su control. Finalmente, el mayor volumen de almacenamiento y la mayor superficie de cultivo asociada a M-11, se corresponde a su cercanía a un cauce que debió acarrear gran caudal, por lo cual, su posición jerárquica en el paisaje corresponde solamente a la de tipo escalar, según la denominación de Crumley (1995).

El establecimiento de relaciones económicas de tipo colectivista como las aquí observadas se basa en la dinámica del apoyo mutuo y la cooperación, a través de las cuales distintos grupos de afinidad se agrupan en entidades sociales de mayor escala – la comunidad – sin necesidad de estar organizadas por la dirección de un conjunto reducido de personas que concentran el poder político, sino como resultado de negociaciones tendientes a dar respuesta a las necesidades mutuas. Esto no significa la negación de toda autoridad, sino de aquellas que puedan conllevar el peligro de su institucionalización, tendiéndose así a la descentralización del poder. Por el contrario, la autoridad justificada, la de aquellos individuos que son considerados idóneos para la realización de una tarea – quien mejor construye, entiende la

física del agua o gestiona el ganado, por ejemplo – puede ser considerada positiva para la comunidad. Pero su autoridad es coyuntural. El poder de dirigir y convocar caduca cuando finaliza la actividad. Esta característica de la autoridad justificada definida por Bakunin (2005 [1965]) es lo que Clastres denomina como “la desgracia del guerrero” (Clastres, 2001 [1980]).

Esta ausencia de jerarquías evidentes en lo político y lo económico se puede inferir, además, en la inexistencia al interior del espacio comunitario de construcciones que pudiesen ser vinculadas a espacios administrativos, asentamiento de elites, control o importancia simbólica diferencial – sean estas por su emplazamiento, técnica constructiva o monumentalidad. Como expresa Acuto (2007) “...Además de diferencia en los tamaños, se esperaría que los sitios de un sistema de asentamiento jerarquizado no sólo varíen en sus funciones, sino especialmente en su infraestructura interna”. Los escenarios de reproducción simbólica pudieron ser, quizás, los mismos en los que se desarrollaban las diversas labores colectivas, como el cultivo y la cosecha, la construcción y mantenimiento de estructuras, la limpieza de diques y canales de riego; de manera análoga a lo que ocurre en muchas comunidades andinas actuales.

En contraposición a la imagen tradicional que se ha desarrollado desde la arqueología respecto a las sociedades Aguada del Período Medio, esta primera aproximación a la comunidad de Tuscamayo, es más acorde a las interpretaciones realizadas por Cruz (2006) para el Valle de Ambato – también en la provincia de Catamarca –, quien observa para dichas poblaciones una cierta autarquía y una organización en redes de características heterárquicas, y no el establecimiento de relaciones jerárquicas y la institucionalización de las desigualdades sociales.

Segundo Patrón de Racionalidad: Estatal Incaico

El segundo Patrón de Racionalidad observable en el área prospectada se relaciona a la presencia del Estado Incaico en la región. Como mencionara en páginas anteriores, esto remite a dos posibles escenarios. En uno de ellos, los agentes vinculados a la expansión inca arribaron al territorio en el que se halla emplazado Tuscamayo, y encontraron un paisaje antrópico abandonado, reactivando estructuras previas y construyendo nuevas, pero sin interacción con población local. En el segundo, arribaron a un espacio habitado por un grupo cuya organización respondía a parámetros colectivistas, y entraron en interacción con ellos. De ser correcta la primera hipótesis, nos encontraríamos ante al menos dos comunidades diferentes, distanciadas por un lapso temporal más o menos amplio; mientras que de ser correcta la segunda, estaríamos ante una misma comunidad cuyas pautas pudieron haber

variado, no por la interacción con colectivos sociales distantes o diversos – que ya debió haber existido –, sino por el asentamiento de éstos en un mismo espacio de acción cotidiana.

Los sitios incaicos pueden ser identificados en Tuscamayo de acuerdo a sus patrones y técnicas constructivas, así como su asociación cerámica. De los 57 sitios registrados en total, 11 han sido construidos exclusivamente con muros dobles, mientras que 6 fueron edificados mediante esta técnica en combinación con muros simples. En ningún caso se observa superposición o modificación de estructuras correspondientes al patrón previo, sino un emplazamiento cercano a las mismas, de forma intercalada entre los conjuntos arquitectónicos discretos, al interior o a los márgenes de los clusters. El único caso en el que se observa una posible apropiación directa, es mediante la adición de estructuras de modo adyacente a las ya existentes en M-11. Teniendo en cuenta estas dos modalidades de instalación, la presencia incaica se ve distribuida de manera homogénea a lo largo y ancho de Tuscamayo, ocupando posiciones intersticiales entre las demás estructuras; segregadas de éstas, pero no en espacios marginales, aunque tampoco centrales.

Los 18 sitios incaicos se corresponden a las categorías Muy Pequeños, Pequeños y Medianos (hasta los 12.000 metros cuadrados), por lo cual su impacto total en la superficie del sitio es menor. A excepción de uno de los sitios, que posee forma general elíptica, los demás son cuadrados o rectangulares, orientándose primordialmente en sentido Noroeste-Sureste, aunque algunos lo hacen en dirección Norte-Sur. Siete de ellos parecen asociarse a espacios de residencia – temporal o permanente – mientras que 4 pueden corresponder a lugares de almacenaje, corrales o depósitos, y 6 presentan estructuras de tipo agrícola.

En relación a la transitabilidad, perduran las características generales del patrón de racionalidad previo, aunque aquí aparece un rasgo relativo al mantenimiento de vínculos inter-comunitarios institucionalizados a larga distancia. Me refiero a 5 sitios que están alineados al trazado de la vieja ruta a la localidad de Siján, y que conocida por los vecinos como el “Camino del Pan Llevar”, asociándola así al período colonial, pudo tratarse de un tramo secundario del camino imperial. Uno de estos sitios es un campo de cultivo con una extensión aproximada a los 40 por 50 metros, los demás se corresponden al patrón denominado “Rectángulo Perimetral Compuesto”, por sus siglas, R.P.C. (González, 1980). Se trata de estructuras cuadradas o rectangulares, divididas aproximadamente en mitades. Mientras una corresponde a un espacio abierto a modo de patio, la otra está, a su vez, subdividida en una serie de recintos. A diferencia de los conjuntos del patrón previo, en éstos el acceso y el tránsito interno se ven restringidos, presentando aberturas acotadas y muros perimetrales que, dada la magnitud de los derrumbes observados, debieron ser de gran altura, impidiendo la visualización de las acciones desarrolladas en su interior. Si bien la

adscripción del mencionado trazado al Período Incaico requiere de mayores evidencias, no deja de llamar la atención que éste vincule solamente construcciones efectuadas con técnicas y formas estatales, y no de otros tipos. Además, si continuamos tanto hacia el Sur como hacia el Norte en la misma dirección, es posible observar por medio de fotografías satelitales, conjuntos arquitectónicos de similares características – aunque aparentemente de mayor tamaño – en cercanías a la localidad de Pajonal y Saujil, ya fuera del área de investigación.

Si bien la distribución de los sitios incas parece mostrar una estrategia de convivencia al interior de la comunidad, al ocupar espacios entre los conjuntos arquitectónicos previos sin alterar sus lógicas particulares ni las relaciones de tránsito, accesibilidad y visualización entre ellos; cinco tienden a expresar una distancia social al no contar con las mismas características. Paredes anchas, aberturas orientadas y accesos restringidos producen una separación física entre lo colectivo y lo privado. Para estos momentos es posible observar ciertos indicios de la intencionalidad por parte de los agentes estatales, de ejercer algún tipo de control sobre la producción local. Es en M-11 donde se presenta la situación más evidente de estas características. Al Oeste del dique, adyacente al mismo, fue construido un R.P.C., atravesado al medio en sentido Norte-Sur, por el probable camino incaico. En el interior de este mismo edificio, se han recolectado los únicos tres fragmentos cerámicos de estilo Yokavil hallados hasta el momento, lo que podría estar indicando el arribo de bienes provenientes de lugares distantes (Taboada et al., 2012). En el margen Este del sitio, además, construyeron un recinto aislado desde el que se domina visualmente todo el conjunto. La asociación circunstancial entre el campo de cultivos de mayor superficie en Tuscamayo, arquitectura incaica, una posible estructura vial y objetos potencialmente foráneos, permiten inferir que se trató de un espacio destinado al despacho y arribo de productos, o al menos de aprovisionamiento de contingentes en tránsito.

Para Graeber (2011), es posible juzgar cuán igualitaria es una sociedad en base a un aspecto particular: si quienes se encuentran en posiciones de poder son meramente vehículos de redistribución o si utilizan su posición para acumular riquezas. Así, para Clastres (2010 [1974]), la desigualdad en una determinada comunidad se produce cuando la regla igualitaria de intercambio y colaboración deja de constituir la pauta de cohesión social, *“cuando la actividad de producción tiende a satisfacer las necesidades de los demás, cuando a la regla del intercambio la sustituye el terror de la deuda”*. Para él, la desigualdad que supone el trabajo apropiado por un sector de la sociedad no surge de la división social del trabajo como para los marxistas, sino en la aparición de la división del poder político. En el caso de Tuscamayo, este proceso pudo haberse desencadenado mediante la creación de barreras entre lo público y lo privado, y la posesión de M-11. Sin embargo, su alcance debió ser

acotado: la ausencia de una inversión de trabajo mayor a la ya existente al no registrarse ampliación de las áreas agrícolas o alteración de los sistemas de riego, así como tampoco la construcción de arquitectura pública o monumental, podrían apuntar al establecimiento de vínculos orientados antes al asociacionismo que a la dominación efectiva.

Es necesario, de todos modos, profundizar en las investigaciones para observar la posibilidad de conflictos y resistencias entre las poblaciones locales e incaicas a escalas territoriales mayores. Si bien conocemos la existencia de otros conjuntos arqueológicos en la zona, muchos de ellos con presencia imperial, no es posible a estas instancias acceder a sus implicancias en la red de relaciones inter-comunitarias. Así, teniendo en cuenta las características de alianza entre parcialidades observadas por Schaposchnik (1994) y Williams y Schaposchnik (1999) para momentos inmediatos a la conquista española, sería válido sugerir la presencia, no solo para las épocas coloniales sino también para las imperiales, de mecanismos de descentralización y resistencia a la centralización del poder como los observados por Clastres (2001 [1980]), para quien la guerra actuaba como una “*fuera centrífuga*”. Ésta no estaba orientada a la supresión y dominio del enemigo vencido, sino la disolución de la amenaza de concentración de la autoridad. Para este autor, el Estado alcanzó en última instancia su hegemonía a través del etnocidio, la disolución de lo múltiple en lo Uno por medio de diversas estrategias, desde el enfrentamiento violento a la negociación y asociación con poblaciones locales. Sin embargo, la presión totalizadora ejercida por el Estado incaico encuentra sus límites al no haber estado organizado en torno al sistema económico capitalista.

Tercer Patrón de Racionalidad: Estatal Argentino

El tercer patrón de racionalidad observado es el que articula los usos del paisaje en la actualidad, y aproximadamente, desde mediados del siglo XIX. Se corresponde a la lógica del ejercicio político estatal moderno y la economía capitalista.

Así, pese a ser Tuscamayo una comunidad abandonada en términos habitacionales, es un espacio utilizado de múltiples formas, tanto mediante modalidades comunitarias como desde paradigmas extractivos y productivos no sustentables. Estos últimos ponen en riesgo no solo la materialidad arqueológica de la zona – entendida como referentes de valor comunitario y científico – sino también el ambiente y las economías locales. Como se insinuó en páginas anteriores, en el pasado el entorno ambiental y el acceso a recursos tales como el agua, la flora y la fauna eran mucho más abundantes. Sin embargo, a mediados del siglo XIX, a partir de la imposición de un modelo extractivo como política oficial del Estado argentino, se inicia

el deterioro ecológico del Bolsón del Pipanaco, a través de las primeras explotaciones mineras y la instalación del ferrocarril. Para diversos usos, se talaron y extrajeron de la región, más de tres millones de forestales, principalmente algarrobo, hasta el año 1950 (Rojas, 2013). En la zona inferior de la Bajada aún se observan innumerables tocones talados, e incluso restos de las herramientas utilizadas, tales como hachas de hierro. Según el ProSAP (2011), la tasa de deforestación de la provincia de Catamarca se halla sobre el promedio mundial, teniendo sobre todo la Provincia Chaqueña y el Monte la mayor reducción de superficies boscosas, a causa de la tala, el sobrepastoreo y los incendios. Según estos datos, la superficie del departamento Pomán se encuentra en la categoría de mayor gravedad, y esto conlleva a que actualmente el agua sea un recurso crítico para la población local. No es casual que, desde las primeras fotografías aéreas tomadas por el IGM en 1968 hasta el día de hoy, el área productiva de Mutquín se haya visto reducida de 2500 hectáreas a 1000 hectáreas, mientras que, por el contrario, los emprendimientos olivícolas establecidos en la zona baja adyacente al municipio, superen las 6000.

El espacio correspondiente a Tuscamayo es utilizado de forma libre y sin una lógica de propiedad privada por parte de los vecinos de Siján y Mutquín – a pesar de estar bajo esta situación –, principalmente para el pastoreo de ganado y extracción de leña. Asimismo, las entidades municipales y los olivares utilizan estos terrenos para la extracción de áridos y el descarte de residuos. Sin embargo, en términos arqueológicos, no son estas las actividades que conllevan mayor riesgo para su conservación. En 1990, la empresa “Agrícola Ganadera de Pajanco S.R.L.”, propietaria del predio que se emplaza este sitio arqueológico, bajo nota 084/90 de la Universidad Nacional de Catamarca, expresó su intención de donar 141 hectáreas a esta institución, a fines de que allí se desarrollasen actividades de investigación y conservación arqueológica. Según los registros de la Dirección Provincial de Catastro, la ratificación de aceptación de esta parcela, una porción de la catalogada bajo en código 12-26-94-5118, nunca se efectivizó. Debido a ello, se da por sentada la insignificancia de este conjunto de referentes arqueológicos, avalándose el avance indiscriminado de la frontera olivícola. De continuarse esta tendencia, no solo se vería afectada de manera irreversible la integridad de este conjunto de sitios, sino también significaría una desestructuración de los patrones y prácticas económicas comunales y una mayor alteración de la endeble situación ecológica de la región.

A modo de Epílogo

Este trabajo forma parte de una primera aproximación a la comunidad de Tuscamayo, pudiendo consultarse información más detallada en “Paisaje y Materialidad en el Área

Central de la Vertiente Occidental de la Sierra de Ambato (Catamarca). Una aproximación desde la Arqueología Anarquista” (Faryluk, 2016). Como tal, no pretende dar respuestas, sino más bien realizar descripciones; pero haciendo explícito el lugar desde donde se mira y se pregunta, en este caso, la Teoría Anarquista. Nuestro interés es comenzar a indagar sobre las prácticas y formas de organización horizontales que tuvieron lugar en el pasado, pero también cuestionar las relaciones de desigualdad, opresión y explotación; así como pensar sus implicancias para el presente.

Sabemos que la región de estudio fue habitada por al menos seis comunidades desde momentos tempranos. Tuscamayo, cuyo análisis es el foco de las páginas anteriores, presenta dos patrones de racionalidad en su ocupación prehispánica. El primero, corresponde a una sociedad con una base organizativa de tipo colectivista, sin rasgos paisajísticos que indiquen relaciones de desigualdad, opresión o explotación. El segundo, evidencia la presencia estatal incaica, donde parece establecerse una distinción entre lo colectivo y lo privado, así como ciertos indicios de apropiación de estructuras previas, modificadas para lograr el control de un espacio productivo local. Actualmente, se trata de un espacio de ocupación marginal, utilizado de forma libre y sin una lógica de propiedad privada, principalmente para la extracción de leña, pastoreo y extracción de áridos, aunque supeditado al avance de las empresas olivícolas – que detentan la propiedad de la tierra en términos legales. En este sentido, la conservación del sitio se halla mucho más comprometida que a causa del huaqueo ejercido a lo largo de los años y, sobre todo, luego del fracaso de los intentos de donación de un sector del mismo a la Universidad Nacional de Catamarca para su “activación patrimonial”, ya que esta nunca formalizó la aceptación del predio.

Hemos visto que hace solo 100 años atrás contaba con un ambiente con gran disponibilidad de recursos hídricos, florísticos y faunísticos, en el que se desarrollaban actividades agrícolas tales como el cultivo de trigo y comino para uso local. Dichos recursos naturales se han visto reducidos de forma drástica por la implementación de políticas económicas capitalistas de tipo extractivo impulsadas por el Estado. Esta región de la provincia de Catamarca, es la que se halla en mayor riesgo de desertificación debido al desmonte. Actualmente, el agua es un recurso crítico, a causa de su gestión no sustentable y a la eliminación de la cobertura vegetal. Una posibilidad que puede parecer obvia para revertir esta situación, es la ejecución de proyectos de reforestación.

La información recabada, ambiental y arqueológica – en suma, paisajística – permite principalmente la generación de nuevas preguntas y líneas de acción para futuras investigaciones, las cuales deben orientarse a visualizar pautas de organización política, técnicas de gestión de los recursos y formas de relacionarnos con el entorno, radicalmente

diferentes a las que tenemos naturalizados en el sistema estatal y capitalista. Enriquecido con las propuestas libertarias contemporáneas y el análisis crítico es posible, como dice Bookchin (2008 [1984]), *“traer el pasado al servicio del presente en una forma creativa e innovadora”*. Evocar prácticas históricas para legitimar peticiones en el presente tiene un gran potencial para construir políticas de amplia participación orientadas a hacer frente al despojo del colonialismo moderno. A su vez, como señala Theresa Kintz (2010), enfocar las preguntas de la arqueología a los efectos de la explotación de los recursos, los resultados del incremento de la estratificación social y los conflictos desatados como consecuencia de la escasez, pueden proveernos de conclusiones muy diferentes respecto al futuro a las brindadas por las agendas políticas pro-desarrollo de las mega corporaciones globales.

Referencias bibliográficas

Acuto, F. (2007) *Fragmentación vs. Integración Comunal: Repensando el Período Tardío del Noroeste Argentino*. En: Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas N° 34.

Angelbeck, B. (2010) *La Sociedad contra la Jefatura: Organización y Resistencia al Poder en la Guerra Coast Salish*. En: La Excepción y la Norma: Las Sociedades Indígenas de la Costa Noroeste de Norteamérica desde la Arqueología. Editado por Assumpció Vila y Jordi Estévez, pp. 125-145. Treballs D' Etnoarqueologia 8. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

Angelbeck, B. y C. Grier (2012) *Anarquismo y la Arqueología de Sociedades Anárquicas: Resistencia a la centralización en la región Coast Salish de la Costa Noroeste del Pacífico*. En: Current Anthropology, Volumen 53, Número 5.

Bakunin, M. (2006 [1965]) *La Libertad. Obras escogidas de Bakunin*. Selección de textos realizada por Francisco Muñoz: Bakounine, La Liberté, J.J. Pauvert, Holanda. Reedición AGEBE. Argentina.

Barrionuevo, C., Fra, E., Salinas, R., Ortiz, D., Julio, L., Capllonch, P. y R. Aráoz (2011) *Nuevos registros del Águila Coronada (Harpyhaliaetus coronatus) para cuatro provincias argentinas*. En: Nuestras Aves N° 56. Argentina.

Birmingham, J. (2013) *From Potsherds to Smartphones: Anarchism, Archaeology and the Material World*. En: Without Borders or Limits: An Interdisciplinary Approach to Anarchist Studies. Capítulo 11. Cambridge Scholars Publishing. USA.

Boina (2010) *Anarquismo. Principios básicos*. En: www.portaloaca.com

Bookchin, M. (2008 [1984]) *Seis Tesis sobre Municipalismo Libertario*. En: La Utopía es Posible: Experiencias contemporáneas. Colección Utopía Libertaria, Ed. Libros de Anarres. Buenos Aires.

Bruch C. (1911) *Exploraciones Arqueológicas en Las Provincias de Tucumán y Catamarca*. Universidad Nacional de La Plata.

Cahiza, P. (2015) *Un acercamiento espacial a los paisajes comunitarios formativos de Los Molinos, Castro Barros, La Rioja*. En: Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XL (1). Buenos Aires.

Calegari, A. y M. Gonaldi (2006) *Análisis comparativo de procesos históricos durante el Período de Integración Regional en valles de la provincia de La Rioja (Argentina)*. En: Chungara, Revista de Antropología Chilena, Vol. 38, N° 2. Chile.

Caria, M. (s/a) *Análisis Tipológico del Material Cerámico de los Sitios Alamito S-0 y H-0 del Campo del Pucara (Depto. Andalgalá, Pcia. Catamarca)*. En: Noticias de Antropología y Arqueología.

Clastres, P. (2001 [1980]) *Investigaciones en Antropología Política*. Editorial Gedisa. España

- **(2010 [1974])** *La sociedad contra el Estado*. Virus editorial. España.

Criado Boado, F. (1999) *Del terreno al Espacio: Planteamientos y perspectivas para la Arqueología del Paisaje*. Criterios e Convencions en Arqueoloxía da Paisaxe, 6. Santiago de Compostela: LAFC.

Crumley, C. (1995) *Heterarchy and the Analysis of Complex Societies*. En: Heterarchy and the Analysis of Complex Societies (Ehrenreich, Crumley and Levy, eds.), Vol. 1. American Anthropological Association. USA.

Cruz, P. (2006) *Complejidad y heterogeneidad en los Andes meridionales durante el Período de Integración Regional (siglo IV-X d.C.)*. Nuevos datos acerca de la arqueología de la cuenca del río de Los Puestos (dpto. Ambato – Catamarca, Argentina). En: Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines 35 (2). Francia.

De Cleyre, V. (2005 [1912]) *Acción Directa*. En: Direct Action, Mother Earth, New York, USA. Traducido del inglés por George Kape, para "La Haine". Preparado y "reproducido" para Internet por: (I. E. A.) "Instituto de Estudios Anarquistas", Chile.

ETISIG (S/A) *Cuencas hidrográficas de la provincia de Catamarca*. En: Atlas de Catamarca. Equipo de Trabajo Interinstitucional en Sistemas de Información Geográfica. Gobierno de la Provincia de Catamarca.

- **(S/A)** *Departamento Pomán*. En: Atlas de Catamarca. Equipo de Trabajo Interinstitucional en Sistemas de Información Geográfica. Gobierno de la Provincia de Catamarca.

Faryluk, L. (2015) *Arqueología Anarquista: Entre un estado de la cuestión y un manifiesto individual (en contra del individualismo)*. En: Erosión, Revista de Pensamiento Anarquista N° 5., <http://erosion.grupogomezrojas.org/ultima-edicion/>

- **(2016)** *Paisaje y Materialidad en el Área Central de la Vertiente Occidental de la Sierra de Ambato (Catamarca)*. Una aproximación desde la Arqueología Anarquista. Tesis para optar al grado de Licenciado en Arqueología, Escuela de Arqueología, Universidad Nacional de Catamarca. Inédita. <https://independent.academia.edu/Faryluk>

Faure, S. (1971) *Enciclopedia Anarquista. Tomo 1*. Faure, S. (coord.). Editorial Tierra y Libertad. México.

González, A. R. (1955) *Contextos culturales y cronología relativa en el Area Central del N.O. argentino (Nota preliminar)*. Anales de Arqueología y Etnología Nº11. Mendoza.

- **(1980)** *Patrones de Asentamiento Incaico en una Provincia Marginal del Imperio. Implicancias Socio-Culturales*. En: Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología T. XIV, Nº 1. Buenos Aires.

- **(1998)** *Arte Precolombino. La Cultura de La Aguada; Arqueología y Diseños*. Filmediciones Valero. Buenos Aires.

Graeber, D. (2009) *Direct Action: An Ethnography*. AK Press, USA.

- **(2011 [2004])** *Fragmentos de Antropología Anarquista*. Virus Editorial. España.

- **(2011)** *Debt: The First 5000 Years*. Brooklyn: Melville House, USA.

Kintz, T. (2010) *Radical Archaeology as Dissent*. En: The Anarchist Library <http://theanarchistlibrary.org/>

Kriscautzky N y J. Togo (1996-7) *Análisis Comparativo entre los Sitios Aguada del Departamento Pomán y El Valle de Catamarca*. Shincal 6:135-140. III Mesa Redonda sobre la Cultura de La Aguada y su Dispersión. Escuela de Arqueología, Universidad Nacional de Catamarca.

Kriscautzky, N. (1999) *Arqueología del Fuerte Quemado de Yokavil. Tomos I y II*. Publicación de la Dirección Provincial de Cultura. Catamarca, Argentina.

- **(2010)** *Caminos incaicos que cruzan el Salar de Pipanaco*. En: Actas del XVII Congreso Nacional de Arqueología Argentina, Tomo 3, Simposio; Tawantinsuyu 2010. R. Bárcena y C. Vitry (coords.), pp. 1333-1338. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. INCIHUSA-CONICET.

Kriscautzky, N., Puentes, H. y M. Savio (2001) *Un tramo ignorado del camino incaico en la ladera occidental del Ambato, Catamarca*. En: Libro de resúmenes del XIV Congreso Nacional de Arqueología Argentina, pp. 316. Facultad de Humanidades y Arte, Universidad Nacional de Rosario.

Kropotkin P. (1902). *El Apoyo Mutuo: Un factor en la evolución*. LibroDot.com

Lafone Quevedo, S. (1888) *Londres y Catamarca: Cartas a "La Nación" 1883, 84, 85. Con apéndices y un mapa histórico*. Imprenta y Librería de Mayo. Argentina.

- **(1902)** *Las Ruinas Pajanco y Tuscumayo. Entre Siján y Pomán*. Revista del Museo de La Plata. La Plata.

Márquez Miranda, F. (1946) *Los Diaguitas*. Revista del Museo de La Plata, Sección de Antropología III.

Morláns, M. C. (S/A) *Regiones Naturales de Catamarca. Provincias Geológicas y Provincias Fitogeográficas*. Área Ecología. Editorial Científica Universitaria. Universidad Nacional de Catamarca.

Núñez Regueiro, V. (1974) *Conceptos instrumentales y marco teórico en relación al análisis del desarrollo cultural del Noroeste Argentino*. Revista del Instituto de Antropología N° 5. Argentina.

ProSAP (2011) *Aportes al desarrollo de los Distritos de Riego de Belén y Pomán*. Programa de Servicios Agrícolas Provinciales. Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca. Presidencia de la Nación.

Rojas, F. (2013) *El Rol de la Minería y el Ferrocarril en el Desmonte del Oeste Riojano y Catamarqueño (Argentina) en el Período 1851-1942*. En: Población & Sociedad, Vol. 20 (2). Tucumán, Argentina.

Schaposchnik (1994) *Aliados y Parientes. Los Diaguitas Rebeldes de Catamarca durante el Gran Alzamiento*. En: Histórica Vol. XVIII, N° 2.

Taboada, C., Angiorama, C., Leiton, D. y S. López Campeny (2012) *En la llanura y en los valles...Relaciones entre las poblaciones de las tierras bajas santiagueñas y el Estado Inca*. En: Intersecciones en Antropología 14. Facultad de Ciencias Sociales, UNCPBA, Argentina

Williams, V. y T. D'Altroy (s/a) *El Sur del Tawantinsuyu: Un dominio selectivamente intensivo*. Sin datos de la publicación.

Williams, V. y A. Schaposchnik (1999) *Estructuras étnicas en el oeste de Catamarca (Argentina) entre 1414 y 1642*. En: Etnohistoria, naya.org.ar



THE BULLY'S PULPIT: ON THE ELEMENTARY STRUCTURE OF DOMINATION¹

David Graeber - @davidgraeber

In late February and early March 1991, during the first Gulf War, U.S. forces bombed, shelled, and otherwise set fire to thousands of young Iraqi men who were trying to flee Kuwait. There were a series of such incidents — the “Highway of Death,” “Highway 8,” the “Battle of Rumaila” — in which U.S. air power cut off columns of retreating Iraqis and engaged in what the military refers to as a “turkey shoot,” where trapped soldiers are simply slaughtered in their vehicles. Images of charred bodies trying desperately to crawl from their trucks became iconic symbols of the war.

I have never understood why this mass slaughter of Iraqi men isn’t considered a war crime. It’s clear that, at the time, the U.S. command feared it might be. President George H.W. Bush quickly announced a temporary cessation of hostilities, and the military has deployed enormous efforts since then to minimize the casualty count, obscure the circumstances, defame the victims (“a bunch of rapists, murderers, and thugs,” General Norman Schwarzkopf later insisted), and prevent the most graphic images from appearing on U.S. television. It’s rumored that there are videos from cameras mounted on helicopter gunships of panicked Iraqis, which will never be released.

It makes sense that the elites were worried. These were, after all, mostly young men who’d been drafted and who, when thrown into combat, made precisely the decision one would wish all young men in such a situation would make: saying to hell with this, packing up their things, and going home. For this, they should be burned alive? When ISIS burned a Jordanian pilot alive last winter, it was universally denounced as unspeakably barbaric — which it was, of course. Still, ISIS at least could point out that the pilot had been dropping bombs on them. The retreating Iraqis on the “Highway of Death” and other main drags of American carnage were just kids who didn’t want to fight.

But maybe it was this very refusal that’s prevented the Iraqi soldiers from garnering more sympathy, not only in elite circles, where you wouldn’t expect much, but also in the court of public opinion. On some level, let’s face it: these men were cowards. They got what they deserved.

¹ Originally published in: <http://thebaffler.com/salvos/bullys-pulpit>

There seems, indeed, a decided lack of sympathy for noncombatant men in war zones. Even reports by international human rights organizations speak of massacres as being directed almost exclusively against women, children, and, perhaps, the elderly. The implication, almost never stated outright, is that adult males are either combatants or have something wrong with them. (“You mean to say there were people out there slaughtering women and children and you weren’t out there defending them? What are you? Chicken?”) Those who carry out massacres have been known to cynically manipulate this tacit conscription: most famously, the Bosnian Serb commanders who calculated they could avoid charges of genocide if, instead of exterminating the entire population of conquered towns and villages, they merely exterminated all males between ages fifteen and fifty-five.

But there is something more at work in circumscribing our empathy for the fleeing Iraqi massacre victims. U.S. news consumers were bombarded with accusations that they were actually a bunch of criminals who’d been personally raping and pillaging and tossing newborn babies out of incubators (unlike that Jordanian pilot, who’d merely been dropping bombs on cities full of women and children from a safe, or so he thought, altitude). We are all taught that bullies are really cowards, so we easily accept that the reverse must naturally be true as well. For most of us, the primordial experience of bullying and being bullied lurks in the background whenever crimes and atrocities are discussed. It shapes our sensibilities and our capacities for empathy in deep and pernicious ways.

Cowardice Is a Cause Too

Most people dislike wars and feel the world would be a better place without them. Yet contempt for cowardice seems to move them on a far deeper level. After all, desertion — the tendency of conscripts called up for their first experience of military glory to duck out of the line of march and hide in the nearest forest, gulch, or empty farmhouse and then, when the column has safely passed, figure out a way to return home — is probably the greatest threat to wars of conquest. Napoleon’s armies, for instance, lost far more troops to desertion than to combat. Conscript armies often have to deploy a significant percentage of their conscripts behind the lines with orders to shoot any of their fellow conscripts who try to run away. Yet even those who claim to hate war often feel uncomfortable celebrating desertion.

About the only real exception I know of is Germany, which has erected a series of monuments labeled “To the Unknown Deserter.” The first and most famous, in Potsdam, is inscribed: “TO A MAN WHO REFUSED TO KILL HIS FELLOW MAN.” Yet even here, when I tell friends about this monument, I often encounter a sort of instinctive wince. “I guess what people will ask is: Did

they really desert because they didn't want to kill others, or because they didn't want to die themselves?" As if there's something wrong with that.

In militaristic societies like the United States, it is almost axiomatic that our enemies must be cowards — especially if the enemy can be labeled a "terrorist" (i.e., someone accused of wishing to create fear in us, to turn us, of all people, into cowards). It is then necessary to ritually turn matters around and insist that no, it is they who are actually fearful. All attacks on U.S. citizens are by definition "cowardly attacks." The second George Bush was referring to the 9/11 attacks as "cowardly acts" the very next morning. On the face of it, this is odd. After all, there's no lack of bad things one can find to say about Mohammed Atta and his confederates — take your pick, really — but surely "coward" isn't one of them. Blowing up a wedding party using an unmanned drone might be considered an act of cowardice. Personally flying an airplane into a skyscraper takes guts. Nevertheless, the idea that one can be courageous in a bad cause seems to somehow fall outside the domain of acceptable public discourse, despite the fact that much of what passes for world history consists of endless accounts of courageous people doing awful things.

On Fundamental Flaws

Sooner or later, every project for human freedom will have to comprehend why we accept societies being ranked and ordered by violence and domination to begin with. And it strikes me that our visceral reaction to weakness and cowardice, our strange reluctance to identify with even the most justifiable forms of fear, might provide a clue.

The problem is that debate so far has been dominated by proponents of two equally absurd positions. On the one side, there are those who deny that it's possible to say anything about humans as a species; on the other, there are those who assume that the goal is to explain why it is that some humans seem to take pleasure in pushing other ones around. The latter camp almost invariably ends up spinning stories about baboons and chimps, usually to introduce the proposition that humans — or at least those of us with sufficient quantities of testosterone — inherit from our primate ancestors an inbuilt tendency toward self-aggrandizing aggression that manifests itself in war, which cannot be gotten rid of, but may be diverted into competitive market activity. On the basis of these assumptions, the cowards are those who lack a fundamental biological impulse, and it's hardly surprising that we would hold them in contempt.

There are a lot of problems with this story, but the most obvious is that it simply isn't true. The prospect of going to war does not automatically set off a biological trigger in the human male. Just consider what Andrew Bard Schmockler has referred to as "the parable of the tribes." Five

societies share the same river valley. They can all live in peace only if every one of them remains peaceful. The moment one “bad apple” is introduced — say, the young men in one tribe decide that an appropriate way of handling the loss of a loved one is to go bring back some foreigner’s head, or that their God has chosen them to be the scourge of unbelievers — well, the other tribes, if they don’t want to be exterminated, have only three options: flee, submit, or reorganize their own societies around effectiveness in war. The logic seems hard to fault. Nevertheless, as anyone familiar with the history of, say, Oceania, Amazonia, or Africa would be aware, a great many societies simply refused to organize themselves on military lines. Again and again, we encounter descriptions of relatively peaceful communities who just accepted that every few years, they’d have to take to the hills as some raiding party of local bad boys arrived to torch their villages, rape, pillage, and carry off trophy parts from hapless stragglers. The vast majority of human males have refused to spend their time training for war, even when it was in their immediate practical interest to do so. To me, this is proof positive that human beings are not a particularly bellicose species².

No one would deny, of course, that humans are flawed creatures. Just about every human language has some analogue of the English “humane” or expressions like “to treat someone like a human being,” implying that simply recognizing another creature as a fellow human entails a responsibility to treat them with a certain minimum of kindness, consideration, and respect. It is obvious, however, that nowhere do humans consistently live up to that responsibility. And when we fail, we shrug and say we’re “only human.” To be human, then, is both to have ideals and to fail to live up to them.

If this is how humans tend to think of themselves, then it’s hardly surprising that when we try to understand what makes structures of violent domination possible, we tend to look at the existence of antisocial impulses and ask: Why are some people cruel? Why do they desire to dominate others? These, however, are exactly the wrong questions to ask. Humans have an

² Still, before we let adult males entirely off the hook, I should observe that the argument for military efficiency cuts two ways: even those societies whose men refuse to organize themselves effectively for war also do, in the overwhelming majority of cases, insist that women should not fight at all. This is hardly very efficient. Even if one were to concede that men are, generally speaking, better at fighting (and this is by no means clear; it depends on the type of fighting), and one were to simply choose the most able-bodied half of any given population, then some of them would be female. Anyway, in a truly desperate situation it can be suicidal not to employ every hand you’ve got. Nonetheless, again and again we find men—even those relatively nonbelligerent ones—deciding they would rather die than break the code saying women should never be allowed to handle weapons. No wonder we find it so difficult to sympathize with male atrocity victims: they are, to the degree that they segregate women from combat, complicit in the logic of male violence that destroyed them. But if we are trying to identify that key flaw or set of flaws in human nature that allows for that logic of male violence to exist to begin with, it leaves us with a confusing picture. We do not, perhaps, have some sort of inbuilt proclivity for violent domination. But we do have a tendency to treat those forms of violent domination that do exist—starting with that of men over women—as moral imperatives unto themselves.

endless variety of urges. Usually, they're pulling us in any number of different directions at once. Their mere existence implies nothing.

The question we should be asking is not why people are sometimes cruel, or even why a few people are usually cruel (all evidence suggests true sadists are an extremely small proportion of the population overall), but how we have come to create institutions that encourage such behavior and that suggest cruel people are in some ways admirable — or at least as deserving of sympathy as those they push around.

Here I think it's important to look carefully at how institutions organize the reactions of the audience. Usually, when we try to imagine the primordial scene of domination, we see some kind of Hegelian master-slave dialectic in which two parties are vying for recognition from one another, leading to one being permanently trampled underfoot. We should imagine instead a three-way relation of aggressor, victim, and witness, one in which both contending parties are appealing for recognition (validation, sympathy, etc.) from someone else. The Hegelian battle for supremacy, after all, is just an abstraction. A just-so story. Few of us have witnessed two grown men duel to the death in order to get the other to recognize him as truly human. The three-way scenario, in which one party pummels another while both appeal to those around them to recognize their humanity, we've all witnessed and participated in, taking one role or the other, a thousand times since grade school.

Elementary (School) Structures of Domination

I am speaking, of course, about schoolyard bullying. Bullying, I propose, represents a kind of elementary structure of human domination. If we want to understand how everything goes wrong, this is where we should begin.

In this case too, provisos must be introduced. It would be very easy to slip back into crude evolutionary arguments. There is a tradition of thought — the Lord of the Flies tradition, we might call it — that interprets schoolyard bullies as a modern incarnation of the ancestral “killer ape,” the primordial alpha male who instantly restores the law of the jungle once no longer restrained by rational adult male authority. But this is clearly false. In fact, books like Lord of the Flies are better read as meditations on the kind of calculated techniques of terror and intimidation that British public schools employed to shape upper-class children into officials capable of running an empire. These techniques did not emerge in the absence of authority; they were techniques designed to create a certain sort of cold-blooded, calculating adult male authority to begin with.

Today, most schools are not like the Eton and Harrow of William Golding's day, but even at those that boast of their elaborate anti-bullying programs, schoolyard bullying happens in a way that's in no sense at odds with or in spite of the school's institutional authority. Bullying is more like a refraction of its authority. To begin with an obvious point: children in school can't leave. Normally, a child's first instinct upon being tormented or humiliated by someone much larger is to go someplace else. Schoolchildren, however, don't have that option. If they try persistently to flee to safety, the authorities will bring them back. This is one reason, I suspect, for the stereotype of the bully as teacher's pet or hall monitor: even when it's not true, it draws on the tacit knowledge that the bully does depend on the authority of the institution in at least that one way — the school is, effectively, holding the victims in place while their tormentors hit them. This dependency on authority is also why the most extreme and elaborate forms of bullying take place in prisons, where dominant inmates and prison guards fall into alliances.

Even more, bullies are usually aware that the system is likely to punish any victim who strikes back more harshly. Just as a woman, confronted by an abusive man who may well be twice her size, cannot afford to engage in a "fair fight," but must seize the opportune moment to inflict as much as damage as possible on the man who's been abusing her — since she cannot leave him in a position to retaliate — so too must the schoolyard bullying victim respond with disproportionate force, not to disable the opponent, in this case, but to deliver a blow so decisive that it makes the antagonist hesitate to engage again.

I learned this lesson firsthand. I was scrawny in grade school, younger than my peers — I'd skipped a grade — and thus a prime target for some of the bigger kids who seemed to have developed a quasi-scientific technique of jabbing runts like me sharp, hard, and quick enough to avoid being accused of "fighting." Hardly a day went by that I was not attacked. Finally, I decided enough was enough, found my moment, and sent one particularly noxious galoot sprawling across the corridor with a well-placed blow to the head. I think I might have cracked his lip. In a way, it worked exactly as intended: for a month or two, bullies largely stayed away. But the immediate result was that we were both taken to the office for fighting, and the fact that he had struck first was determined to be irrelevant. I was found to be the guilty party and expelled from the school's advanced math and science club. (Since he was a C student, there was nothing, really, for him to be expelled from.)

"It doesn't matter who started it" are probably six of most insidious words in the English language. Of course it matters.

Crowdsourced Cruelty

Very little of this focus on the role of institutional authority is reflected in the psychological literature on bullying, which, being largely written for school authorities, assumes that their role is entirely benign. Still, recent research — of which there has been an outpouring since Columbine — has yielded, I think, a number of surprising revelations about the elementary forms of domination. Let's go deeper.

The first thing this research reveals is that the overwhelming majority of bullying incidents take place in front of an audience. Lonely, private persecution is relatively rare. Much of bullying is about humiliation, and the effects cannot really be produced without someone to witness them. Sometimes, onlookers actively abet the bully, laughing, goading, or joining in. More often, the audience is passively acquiescent. Only rarely does anyone step in to defend a classmate being threatened, mocked, or physically attacked.

When researchers question children on why they do not intervene, a minority say they felt the victim got what he or she deserved, but the majority say they didn't like what happened, and certainly didn't much like the bully, but decided that getting involved might mean ending up on the receiving end of the same treatment — and that would only make things worse. Interestingly, this is not true. Studies also show that in general, if one or two onlookers object, then bullies back off. Yet somehow most onlookers are convinced the opposite will happen. Why?

For one thing, because nearly every genre of popular fiction they are likely to be exposed to tells them it will. Comic book superheroes routinely step in to say, "Hey, stop beating on that kid" — and invariably the culprit does indeed turn his wrath on them, resulting in all sorts of mayhem. (If there is a covert message in such fiction, it is surely along the lines of: "You had better not get involved in such matters unless you are capable of taking on some monster from another dimension who can shoot lightning from its eyes.") The "hero," as deployed in the U.S. media, is largely an alibi for passivity. This first occurred to me when watching a small-town TV newscaster praising some teenager who'd jumped into a river to save a drowning child. "When I asked him why he did it," the newscaster remarked, "he said what true heroes always say, 'I just did what anyone would do under the circumstances.'" The audience is supposed to understand that, of course, this isn't true. Anyone would not do that. And that's okay. Heroes are extraordinary. It's perfectly acceptable under the same circumstances for you to just stand there and wait for a professional rescue team.

It's also possible that audiences of grade schoolers react passively to bullying because they have caught on to how adult authority operates and mistakenly assume the same logic applies to interactions with their peers. If it is, say, a police officer who is pushing around some hapless

adult, then yes, it is absolutely true that intervening is likely to land you in serious trouble — quite possibly, at the wrong end of a club. And we all know what happens to “whistleblowers.” (Remember Secretary of State John Kerry calling on Edward Snowden to “man up” and submit himself to a lifetime of sadistic bullying at the hands of the U.S. criminal justice system? What is an innocent child supposed to make of this?) The fates of the Mannings or Snowdens of the world are high-profile advertisements for a cardinal principle of American culture: while abusing authority may be bad, openly pointing out that someone is abusing authority is much worse — and merits the severest punishment.

A second surprising finding from recent research: bullies do not, in fact, suffer from low self-esteem. Psychologists had long assumed that mean kids were taking out their insecurities on others. No. It turns out that most bullies act like self-satisfied little pricks not because they are tortured by self-doubt, but because they actually are self-satisfied little pricks. Indeed, such is their self-assurance that they create a moral universe in which their swagger and violence becomes the standard by which all others are to be judged; weakness, clumsiness, absentmindedness, or self-righteous whining are not just sins, but provocations that would be wrong to leave unaddressed.

Here, too, I can offer personal testimony. I keenly remember a conversation with a jock I knew in high school. He was a lunk, but a good-natured one. I think we’d even gotten stoned together once or twice. One day, after rehearsing some costume drama, I thought it would be fun to walk into the dorm in Renaissance garb. As soon as he saw me, he pounced as if about to pulverize. I was so indignant I forgot to be terrified. “Matt! What the hell are you doing? Why would you want to attack me?” Matt seemed so taken aback that he forgot to continue menacing me. “But... you came into the dorm wearing tights!” he protested. “I mean, what did you expect?” Was Matt enacting deep-seated insecurities about his own sexuality? I don’t know. Probably so. But the real question is, why do we assume his troubled mind is so important? What really matters was that he genuinely felt he was defending a social code.

In this instance, the adolescent bully was deploying violence to enforce a code of homophobic masculinity that underpins adult authority as well. But with smaller children, this is often not the case. Here we come to a third surprising finding of the psychological literature — maybe the most telling of all. At first, it’s not actually the fat girl, or the boy with glasses, who is most likely to be targeted. That comes later, as bullies (ever cognizant of power relations) learn to choose their victims according to adult standards. At first, the principal criterion is how the victim reacts. The ideal victim is not absolutely passive. No, the ideal victim is one who fights back in some way but does so ineffectively, by flailing about, say, or screaming or crying, threatening to tell their mother, pretending they’re going to fight and then trying to run away.

Doing so is precisely what makes it possible to create a moral drama in which the audience can tell itself the bully must be, in some sense, in the right.

This triangular dynamic among bully, victim, and audience is what I mean by the deep structure of bullying. It deserves to be analyzed in the textbooks. Actually, it deserves to be set in giant neon letters everywhere: Bullying creates a moral drama in which the manner of the victim's reaction to an act of aggression can be used as retrospective justification for the original act of aggression itself.

Not only does this drama appear at the very origins of bullying in early childhood; it is precisely the aspect that endures in adult life. I call it the "you two cut it out" fallacy. Anyone who frequents social media forums will recognize the pattern. Aggressor attacks. Target tries to rise above and do nothing. No one intervenes. Aggressor ramps up attack. Target tries to rise above and do nothing. No one intervenes. Aggressor further ramps up attack.

This can happen a dozen, fifty times, until finally, the target answers back. Then, and only then, a dozen voices immediately sound, crying "Fight! Fight! Look at those two idiots going at it!" or "Can't you two just calm down and learn to see the other's point of view?" The clever bully knows that this will happen — and that he will forfeit no points for being the aggressor. He also knows that if he tempers his aggression to just the right pitch, the victim's response can itself be represented as the problem.

Nob: You're a decent chap, Jeeves, but I must say, you're a bit of an imbecile.

Jeeves: A bit of a . . . what?? What the hell do you mean by that?

Nob: See what I mean? Calm down! I said you were a decent chap. And such language! Don't you realize there are ladies present?

And what is true of social class is also true of any other form of structural inequality: hence epithets such as "shrill women," "angry black men," and an endless variety of similar terms of dismissive contempt. But the essential logic of bullying is prior to such inequalities. It is the ur-stuff of which they are made.

Stop Hitting Yourself

And this, I propose, is the critical human flaw. It's not that as a species we're particularly aggressive. It's that we tend to respond to aggression very poorly. Our first instinct when we observe unprovoked aggression is either to pretend it isn't happening or, if that becomes impossible, to equate attacker and victim, placing both under a kind of contagion, which, it is hoped, can be prevented from spreading to everybody else. (Hence, the psychologists' finding

that bullies and victims tend to be about equally disliked.) The feeling of guilt caused by the suspicion that this is a fundamentally cowardly way to behave — since it is a fundamentally cowardly way to behave — opens up a complex play of projections, in which the bully is seen simultaneously as an unconquerable super-villain and a pitiable, insecure blowhard, while the victim becomes both an aggressor (a violator of whatever social conventions the bully has invoked or invented) and a pathetic coward unwilling to defend himself.

Obviously, I am offering only the most minimal sketch of complex psychodynamics. But even so, these insights may help us understand why we find it so difficult to extend our sympathies to, among others, fleeing Iraqi conscripts gunned down in “turkey shoots” by U.S. warriors. We apply the same logic we did when passively watching some childhood bully terrorizing his flailing victim: we equate aggressors and victims, insist that everyone is equally guilty (notice how, whenever one hears a report of an atrocity, some will immediately start insisting that the victims must have committed atrocities too), and just hope that by doing so, the contagion will not spread to us.

This is difficult stuff. I don’t claim to understand it completely. But if we are ever going to move toward a genuinely free society, then we’re going to have to recognize how the triangular and mutually constitutive relationship of bully, victim, and audience really works, and then develop ways to combat it. Remember, the situation isn’t hopeless. If it were not possible to create structures — habits, sensibilities, forms of common wisdom — that do sometimes prevent the dynamic from clicking in, then egalitarian societies of any sort would never have been possible. Remember, too, how little courage is usually required to thwart bullies who are not backed up by any sort of institutional power. Most of all, remember that when the bullies really are backed up by such power, the heroes may be those who simply run away.

EL PÚLPITO DEL MATÓN: SOBRE LA ESTRUCTURA ELEMENTAL DE LA DOMINACIÓN¹

David Graeber - @davidgraeber

A fines de febrero y principios de marzo de 1991, durante la primera Guerra del Golfo, las fuerzas estadounidenses bombardearon, explotaron y dispararon sobre miles de jóvenes iraquíes que estaban intentando escapar de Kuwait. Hubo una serie de incidentes de este tipo – la “Autopista de la Muerte”, la “Autopista 8”, la “Batalla de Rumaila” – en las que el poder aéreo norteamericano cortó las columnas de retirada iraquíes, y de acuerdo a lo que los militares refieren como un “tiro al pavo”, los soldados atrapados fueron simplemente sacrificados en sus vehículos. Imágenes de cuerpos carbonizados tratando desesperadamente de arrastrarse desde sus camiones se tornaron símbolos icónicos de la guerra.

Nunca pude entender por qué esta matanza masiva de hombres iraquíes no es considerada crimen de guerra. Es claro que en esas épocas, la comandancia estadounidense temió que así fuese. El presidente George H. W. Bush anunció rápidamente un cese temporal de las hostilidades, y el ejército invirtió enormes esfuerzos desde ese momento en minimizar el número de bajas, ocultar las circunstancias, difamar a las víctimas (“una parva de violadores, asesinos y matones”, insistió más tarde el General Norman Schwarzkopf), y prevenir la mayoría de las imágenes explícitas que aparecían los medios de Estados Unidos. Se rumorea que hay videos de cámaras montadas en las armas de los helicópteros, de los iraquíes en pánico, las cuales nunca se darán a conocer.

Tiene sentido que las elites estuviesen preocupadas. Eran después de todo, mayormente jóvenes que habían sido formados y que cuando fueron arrojados al combate, tomaban precisamente la decisión que uno desearía que todos los jóvenes en esa situación tomaran: decir al infierno con todo esto, empacar sus cosas, y volver a casa. Por ello, ¿debían ser quemados vivos? Cuando ISIS quemó vivo a un piloto jordano el invierno pasado, fue universalmente denunciado como una barbarie impronunciable – que lo fue, por supuesto. Sin embargo, ISIS al menos puede señalar que el piloto estaba lanzando bombas sobre ellos. Los iraquíes en retirada en la “Autopista de la Muerte” y otras carnicerías norteamericanas eran solo chicos que no deseaban pelear.

¹ Publicado originalmente en: <http://thebaffler.com/salvos/bullys-pulpit>

Pero tal vez fue ese mismo rechazo el que impidió que los soldados iraquíes cosechasen más simpatías, no solo en los círculos de elite, de los que no se puede esperar mucho, sino también en el tribunal de la opinión pública. En algún nivel, enfrentémoslo: estos hombres eran cobardes. Tuvieron lo que se merecían.

Parece que hay, de hecho, una decidida falta de simpatía por los hombres no combatientes en zonas de guerra. Incluso los reportes de las organizaciones internacionales de derechos humanos hablan de las matanzas como dirigidas casi exclusivamente contra mujeres, niños y quizás, ancianos. La implicancia, casi nunca manifiesta abiertamente, es que los machos adultos son combatientes o hay algo mal en ellos (“¿Quieres decir que había gente masacrando mujeres y niños y no estabas para defenderlos? ¿Qué eres? ¿Gallina?”). Los que llevan a cabo estas masacres han sabido manipular cínicamente esta conscripción tácita: el más famoso, aquel comandante serbio-bosnio quien calculó que podría evitar cargos de genocidio si, en vez de exterminar la población completa de pueblos y villas conquistadas, eliminaba solamente a todos los varones entre los quince y los cincuenta y cinco años.

Pero hay algo más aquí que circunscribir nuestra empatía por los iraquíes que huían y fueron masacrados. Los consumidores de noticias de los Estados Unidos fueron bombardeados con acusaciones respecto a que en realidad eran un grupo de delincuentes quienes personalmente habían violado, saqueado y sacado de incubadoras a los recién nacidos (a diferencia del piloto jordano, quien simplemente había estado tirando bombas sobre ciudades llenas de mujeres y niños desde una altitud, o al menos eso creía, segura). A todos nos enseñaron que los matones son realmente cobardes, por lo que aceptamos fácilmente que lo opuesto debe naturalmente ser cierto. Para la mayoría de nosotros, la experiencia primordial de intimidar y ser intimidado está siempre de fondo cuando se discuten crímenes y atrocidades. Esto modela nuestras sensibilidades y capacidades de empatizar, de formas profundas y perniciosas.

La cobardía también es una causa

A la mayoría de la gente no le gusta la guerra y siente que el mundo sería un lugar mejor sin ellas. Sin embargo, el desprecio por la cobardía parece moverse a niveles aún mucho más profundos. Después de todo, la desertión – la tendencia de los conscriptos convocados a su primer experiencia de gloria militar por abandonar las líneas y escapar a esconderse en el bosque, quebrada, o granja abandonada más cercana y luego, cuando la columna ha pasado con seguridad, buscar la forma de volver a casa – es probablemente la mayor amenaza de las guerras de conquista. Los ejércitos de Napoleón, por ejemplo, perdían más tropas por desertión que en combate. Los ejércitos tienen que desplegar un significativo porcentaje de reclutas detrás de las líneas con órdenes de disparar a cualquiera de sus compañeros que trate

de huir. Así, incluso quienes dicen odiar la guerra tienden a sentirse incómodos celebrando la deserción.

Quizás la única excepción real que conozco es en Alemania, donde se ha erigido una serie de monumentos etiquetados “Al Desertor Desconocido”. El primero y más famoso, en Potsdam, tiene inscripto: “A UN HOMBRE QUE RECHAZÓ MATAR A SU PRÓJIMO”. Pero incluso aquí, cuando le cuento a mis amigos sobre este monumento, tiendo a encontrar una especie de mueca instintiva de dolor. Creo que lo que la gente va a preguntar es: “¿Realmente desertó porque no quería matar a otros, o porque no quería que lo maten?”. Como si hubiera algo de malo en ello.

En sociedades militaristas como los Estados Unidos, es casi axiomático que nuestros enemigos deban ser cobardes – específicamente si el enemigo puede ser etiquetado como “terrorista” (por ejemplo, alguien acusado de querer crear miedo en nosotros, de convertirnos, a todas las personas, en cobardes). Es necesario entonces dar vuelta la cuestión de forma ritual e insistir en que no, son ellos los que realmente están asustados. Todos los ataques a ciudadanos norteamericanos fueron definidos como “ataques cobardes”. El segundo George Bush se refirió a los ataques del 9/11 como “actos cobardes” a la mañana siguiente al suceso. Enfrentémoslo, esto es extraño. Después de todo, no faltan cosas malas que uno pueda encontrar para decir sobre Mohammed Atta y sus secuaces – hay una serie de opciones, realmente – pero seguramente “cobarde” no es una de ellas. Volar por los aires una fiesta de casamiento usando un drone no tripulado puede ser considerado un acto de cobardía. Pilotear personalmente un avión hacia un rascacielos requiere agallas. Sin embargo, la idea de que uno puede ser valiente por una mala causa parece caer fuera del dominio del discurso público aceptable, a pesar del hecho de que gran parte de lo que pasa en la historia del mundo consiste en interminables relatos sobre personas valientes haciendo cosas horribles.

Sobre los Defectos Fundamentales

Tarde o temprano, todo proyecto en busca de la libertad humana tendrá que comprender por qué aceptamos, en primer lugar, que las sociedades sean clasificadas y ordenadas por la violencia y la dominación. Y se me ocurre que nuestra reacción visceral a la debilidad y a la cobardía, nuestra extraña renuencia a identificarnos incluso con las formas más justificables de miedo, podría proveer una pista.

El problema es que hasta ahora el debate ha sido dominado por los defensores de dos posturas igualmente absurdas. Por un lado, están quienes niegan que sea posible decir nada respecto a los seres humanos como especie; y por el otro, quienes suponen que la meta es explicar por qué los seres humanos parecen disfrutar de maltratar a quienes tienen alrededor. El campo de

acción de estos últimos invariablemente termina girando en historias sobre babuinos y chimpancés, usualmente para introducir la propuesta de que los humanos – o al menos aquellos que tengamos suficientes cantidades de testosterona – heredamos de nuestros ancestros primates una tendencia intrínseca a un agresivo auto engrandecimiento que se manifiesta en la guerra, del cual no podemos liberarnos, pero podemos derivar hacia actividades competitivas de mercado. En la base de estos supuestos, los cobardes son quienes carecen de este impulso biológico fundamental, y no es de extrañar que tendamos a despreciarlos.

Hay un montón de problemas con esta historia, pero la más obvia es que simplemente no es verdad. La perspectiva de ir a la guerra no establece que automáticamente se active un disparador biológico en el varón humano. Basta con contemplar lo que Andrew Bard Schmookler ha denominado la “parábola de las tribus”. Cinco sociedades comparten el mismo valle. Todas ellas pueden vivir en paz mientras permanezcan tranquilas. Al momento en que es introducida una “manzana podrida” – por ejemplo, los jóvenes de una tribu deciden que la mejor manera de lidiar con la pérdida de un ser querido es obtener la cabeza de un extranjero, o que su Dios los ha escogido para ser el azote de los no creyentes – pues, las otras tribus, si no quieren ser exterminadas, solo tienen tres opciones: huir, someterse, o reorganizar sus propias sociedades en torno a la eficacia en la guerra. Parece no haber defectos en la lógica. Sin embargo, cualquiera que esté familiarizado con la historia de, digamos, Oceanía, Amazonia o África, estaría al tanto que un gran número de sociedades simplemente se negaron a organizarse en líneas militares. Una y otra vez, nos encontramos con descripciones de comunidades relativamente pacíficas quienes simplemente aceptaron que cada cierta cantidad de años, tendrían que subir a las colinas ya que alguna partida de saqueo de muchachos locales llegaría a la aldea para incendiarla, violar, saquear, y llevarse como piezas de trofeo a los desafortunados rezagados. La gran mayoría de los varones humanos han negado pasar su tiempo entrenando para la guerra, incluso cuando tenían interés práctico inmediato en ella. Para mí, esto es una prueba positiva de que los seres humanos no son una especie particularmente belicosa².

² Aun así, antes de dejar a los machos adultos completamente fuera del tema, debo observar que el argumento a favor de la eficiencia militar atraviesa dos vías: incluso en aquellas sociedades cuyos hombres se niegan a organizarse de forma efectiva para la guerra también, en la inmensa mayoría de los casos, insisten que las mujeres no deben luchar de ninguna manera. Esto no es muy eficiente. Incluso si uno concediese que los hombres son, en general, mejores peleando (y esto no es claro, sino que depende del tipo de lucha), y uno tuviera que elegir simplemente la mitad mejor preparada físicamente de una población dada, entonces algunas serían mujeres. De todos modos, en una situación verdaderamente desesperada podría ser suicidio no emplear todas las manos disponibles. Sin embargo, una y otra vez encontramos hombres – incluso aquellos relativamente no beligerantes – decidiendo que preferirían morir antes que romper el código que establece que nunca se debe permitir manejar armas a una mujer. No es extraño que hallemos tan difícil simpatizar con las víctimas masculinas de las atrocidades: ellos son, en la medida en que segregan a las mujeres del combate, cómplices en la lógica de la

No se puede negar, por supuesto, que los seres humanos somos criaturas imperfectas. Casi todos los idiomas poseen algún análogo para el término español “humano”, o expresiones tales como “tratar a alguien como ser humano”, implicando que el simple reconocimiento de otra criatura como un prójimo humano conlleva la responsabilidad de tratarlos con un cierto mínimo de bondad, consideración y respeto. Es obvio, sin embargo, que en ningún lado los seres humanos viven constantemente con esta responsabilidad. Y cuando fallamos, nos enojamos de hombros y decimos solo “somos humanos”. Ser humano, entonces, es tanto tener ideales como estar a la altura de los fracasos.

Si así es como los seres humanos tienden a pensar de sí mismos, entonces no es de extrañar que cuando tratamos de entender qué hace posibles a las estructuras de dominación, tendemos a ver la existencia de impulsos antisociales y preguntarnos: ¿Por qué algunas personas son crueles? ¿Por qué desean dominar a otras? Estas, sin embargo, son exactamente las preguntas equivocadas. Los humanos tienen una infinita variedad de impulsos. Por lo general, nos tironean en muchas direcciones diferentes a la vez. Su mera existencia no implica nada.

La pregunta que deberíamos hacernos no es por qué las personas son a veces crueles, o inclusive por qué algunas son generalmente crueles (todo indica que los verdaderos sádicos son una proporción muy pequeña de la población total), sino la forma en que se han llegado a crear instituciones que fomentan tal comportamiento y sugieren que las personas crueles son, en cierta forma, admirables, o al menos merecedores de más simpatía que las que someten.

A este punto creo que es importante mirar cuidadosamente la forma en que las instituciones organizan las reacciones del público. Usualmente, cuando tratamos de imaginar la escena primordial de dominación, vemos una especie de dialéctica hegeliana amo-esclavo en la que ambas partes están compitiendo por el reconocimiento de otro, lo que lleva a que uno sea permanentemente pisoteado bajo los pies del otro. Debemos imaginar en cambio una triple relación agresor, víctima y testigo, una en la cual ambas partes contendientes se sienten atraídas por el reconocimiento (validación, simpatía, etc.) de alguien más. La batalla hegeliana por la supremacía, después de todo, es apenas una abstracción. Simplemente una historia. Pocos de nosotros hemos sido testigos de un duelo a muerte entre dos hombres adultos con el objetivo de que otro lo reconozca como verdaderamente humano. El escenario de triple relación, en el que una de las partes aporrea a otra mientras ambas atraen a quienes están

violencia masculina que los destruyó. Pero si estamos intentando identificar ese defecto clave o conjunto de fallas en la naturaleza humana que permite que la lógica de la violencia masculina pueda existir, para comenzar, esto nos deja una imagen confusa. Nosotros, quizás, no tenemos incorporada ninguna inclinación a la dominación violenta. Pero tenemos la tendencia a tratar esas formas de dominación violenta – comenzando por la del hombre sobre la mujer – como imperativos morales en sí mismas.

alrededor para que reconozcan su humanidad, es uno en el que todos hemos participado o presenciado, tomando un rol u otro, mil veces en la escuela primaria.

Estructuras (Escolares) Elementales de Dominación

Estoy hablando, por supuesto, acerca del bullying en el patio escolar. El bullying, propongo, representa una especie de estructura elemental de dominación humana. Si queremos entender cómo es que todo va mal, aquí es donde debemos comenzar.

También en este caso se deben introducir salvedades. Sería muy fácil caer nuevamente en los crudos argumentos evolutivos. Hay una tradición de pensamiento – el Señor de las Moscas, podríamos llamarla – que interpreta a los matones escolares como la encarnación moderna del ancestral “mono asesino”, el macho alfa primordial quien restaura instantáneamente la ley de la selva una vez que no está restringido por la autoridad racional de un varón adulto. Pero claramente esto es falso. De hecho, libros como el Señor de las Moscas son mejor leídos como meditaciones respecto al tipo de técnicas calculadas de terror e intimidación que las escuelas británicas utilizan para formar a los niños de clases altas en funcionarios capaces de manejar un imperio. Estas técnicas no surgieron en ausencia de autoridad; eran técnicas diseñadas para crear cierto tipo de sangre fría, calculando la autoridad masculina adulta con la que empezar.

Hoy en día, la mayoría de las escuelas no son como la Eton y Harrow de la época de William Golding, pero incluso en las que se jactan de sus elaborados programas anti bullying, éste ocurre de formas que de ningún modo están en desacuerdo con o pese a la autoridad institucional escolar. El bullying es más como una refracción de esta autoridad. Para comenzar con un punto obvio: los niños en la escuela no se pueden ir. Normalmente, el primer instinto de un niño al ser atormentado o humillado por alguien mucho más grande es irse a otro sitio. Los escolares, sin embargo, no tienen esta opción. Si intentan persistentemente huir a la seguridad, las autoridades lo traerán de nuevo. Esta es una razón, sospecho, para el estereotipo del matón como mascota del maestro o monitor del patio: incluso cuando no es verdad, se basa en el conocimiento tácito de que el agresor depende de la autoridad de la institución en al menos una forma – la escuela, efectivamente, mantiene a las víctimas en un lugar mientras sus verdugos les pegan. Esta dependencia de la autoridad es también la razón del por qué las formas más extremas y elaboradas de bullying tienen lugar en las prisiones, donde los reclusos dominantes y los guardia cárceles forman alianzas.

Inclusive, los agresores suelen ser conscientes que el sistema probablemente sancione a toda víctima que responda al ataque con más dureza. Del mismo modo que una mujer, confrontada por un hombre abusivo que bien puede ser el doble de su tamaño, no puede permitirse el lujo de participar de una “lucha justa”, sino que debe aprovechar el momento oportuno para infligir

el mayor daño posible en el hombre que la ha estado abusando – ya que no puede dejarlo en una posición en que pueda tomar represalias – también la víctima de bullying escolar debe responder con fuerza desproporcionada, no para desactivar al oponente, en este caso, sino para propinar un golpe tan decisivo que haga que el antagonista dude de volver a participar.

Aprendí esta lección de primera mano. Yo era escuálido en la escuela primaria, más joven que mis compañeros – me salté un curso – y por lo tanto era el objetivo prioritario para algunos de los niños más grandes quienes parecían haber desarrollado una técnica casi científica para golpear mequetrefes como yo, aguda, ruda y lo suficientemente rápida como para evitar ser acusados de “pelear”. Rara vez pasaba un día sin que fuese atacado. Finalmente, decidí que era suficiente, encontré mi momento, y envié un golpe particularmente nocivo desparramándolo por el corredor con una trompada muy bien ubicada en la cabeza. Creo que debí haberle partido el labio. En cierta forma, funcionó exactamente como lo esperaba: por uno o dos meses, los matones permanecieron a cierta distancia. Pero el resultado inmediato fue que ambos fuimos llevados a la dirección por pelear, y el hecho de que él había golpeado primero se consideró irrelevante. Fui encontrado la parte culpable y expulsado del club escolar de matemáticas y ciencias avanzadas (Dado que él era un estudiante C, no había nada, realmente, de lo que pudiese ser expulsado).

“No importa quien empezó” son quizás cuatro de las palabras más insidiosas del idioma español. Por supuesto que importa.

Los Múltiples Recursos de la Crueldad

Muy poco de este foco en el rol de la autoridad institucional se refleja en la literatura psicológica del bullying, la cual, siendo mayormente escrita por autoridades escolares, asume que su rol es completamente benigno. Además, estudios recientes – de los cuales hubo un enorme crecimiento desde Columbine – han producido, creo, cierto número de sorprendentes revelaciones respecto a las formas elementales de dominación. Vayamos más profundo.

Lo primero que estas investigaciones revelan es que la inmensa mayoría de los incidentes de bullying tienen lugar frente a una audiencia. La persecución solitaria, privada, es relativamente rara. Mucho del bullying es sobre la humillación, y sus efectos no pueden ser realmente producidos sin que alguien sea testigo de ellos. A veces, los espectadores alientan activamente al agresor, riendo, incitando o sumándose a él. Más a menudo, la audiencia es pasivamente aquiescente. Rara vez alguien interviene para defender al compañero de clases amenazado, burlado o físicamente atacado.

Cuando los investigadores preguntan a los niños por qué no intervienen, una minoría suele decir que la víctima obtuvo lo que se merecía, pero la mayoría dice que no le gustó lo ocurrido, y ciertamente no les caía bien el agresor, pero decidieron no involucrarse porque podría significar acabar recibiendo el mismo trato – y eso sería sólo empeorar las cosas. Curiosamente, esto no es cierto. Los estudios también muestran que, en general, si uno o dos espectadores objetan al agresor, éste se retira. Sin embargo, de algún modo los espectadores están convencidos que ocurrirá exactamente lo contrario ¿Por qué?

Por un lado, porque casi todos los géneros de ficción popular a los que son propensos a estar expuestos dicen que así ocurrirá. Los superhéroes de los cómics rutinariamente aparecen para decir, “Hey, deja de golpear a ese niño” – e invariablemente el culpable redirige su ira hacia ellos, dando lugar a todo tipo de caos (Si existe algún mensaje oculto en tales ficciones, seguramente es algo así como: “Mejor no intervengas en tales asuntos a menos que seas capaz de dominar algún monstruo de otra dimensión que puede disparar rayos por los ojos”). El “héroe”, tal como lo han desarrollado los medios de comunicación de Estados Unidos, es en gran parte una coartada para la pasividad. Esto se me ocurrió por primera vez cuando estaba viendo a un locutor de TV de una pequeña ciudad alabar a un adolescente que había saltado a un río para salvar a un niño que se ahogaba. “Cuando le pregunté por qué lo hizo”, el locutor remarcó, “él dijo lo que dirían los verdaderos héroes, ‘Sólo hice lo que cualquiera haría en esas circunstancias’”. Se supone que el público entiende que, por supuesto, esto no es cierto. No lo haría cualquier persona. Y eso está bien. Los héroes son extraordinarios. Es perfectamente aceptable que bajo las mismas circunstancias usted simplemente se pare allí a esperar la llegada de un equipo de rescate profesional.

También es posible que un público de niños de primaria reaccione pasivamente a la intimidación, ya que han captado cómo opera la autoridad del adulto y erróneamente asumen que la misma lógica se aplica a las interacciones con sus pares. Si, digamos, un oficial de policía está empujando a algunos adultos desafortunados, entonces sí, es absolutamente cierto que intervenir es como aterrizar en serios problemas – muy posiblemente, en el extremo equivocado de una cachiporra. Y todos sabemos que ocurre con los “soplones” (¿Recuerdas al Secretario de Estado John Kerry exigiendo a Edward Snowden que se “haga hombre” y se someta a una vida de sádico bullying en manos del sistema de justicia penal de Estados Unidos? ¿Qué se supone que un niño debe hacer con esto?). El destino de los Mannings o los Snowdens del mundo es convertirse en una advertencia de alto perfil del principio cardinal de la cultura norteamericana: abusar de la autoridad puede ser malo, pero apuntar directamente a quien está abusando de la autoridad es mucho peor – y merece el castigo más severo.

Un segundo hallazgo sorprendente de las investigaciones recientes: los matones no sufren, de hecho, baja autoestima. Los psicólogos han asumido durante mucho tiempo que estos niños

estaban derivando sus inseguridades en otros. No. Resulta que la mayoría de los matones no actúan como pequeños imbéciles auto-satisfechos porque se torturan con dudas sobre sí mismos, sino porque realmente son pequeños imbéciles satisfechos de sí mismos. De hecho, tal es su seguridad que crean un universo moral en el que su arrogancia y violencia se convierten en el estándar por el cual todos los demás deben ser juzgados; la debilidad, la torpeza, la distracción, o el lloriqueo no son sólo pecados, sino provocaciones que sería erróneo dejar sin tratar.

De esto también puedo ofrecer un testimonio personal. Recuerdo vivamente una conversación con un deportista que conocía en la escuela secundaria. Era un grandulón, pero de buen carácter. Creo que incluso fumamos juntos un par de veces. Un día, luego de ensayar alguna obra teatral, pensé que sería divertido caminar hacia las habitaciones con el atuendo renacentista. Cuando me vio, se abalanzó sobre mí como si fuera a pulverizarme. Yo estaba tan indignado que me olvidé de aterrorizarme. “¡Matt! ¿Qué diablos estás haciendo? ¿Por qué quieres atacarme?”. Matt parecía tan desconcertado que se olvidó de seguir amenazándome. “Pero... ¡entraste en el dormitorio usando calzas!”, protestó. “Quiero decir, ¿qué esperabas?”. ¿Matt estaba expresando inseguridades profundamente arraigadas sobre su propia sexualidad? No lo sé. Probablemente. Pero la pregunta es ¿por qué suponemos que su perturbada mente es tan importante? Lo que realmente importa es que él sentía que estaba defendiendo un código social.

En este caso, el matón adolescente estaba desplegando su violencia para hacer cumplir con un código homofóbico de masculinidad que también sustenta la autoridad de los adultos. Pero con los niños más pequeños, a menudo no es este el caso. Aquí llegamos al tercer hallazgo sorprendente de la literatura psicológica – quizás el más revelador de todos. Al principio, no es la niña gorda, o el niño con gafas, quienes tienen la mayor posibilidad de convertirse en blancos. Eso viene después, cuando los matones (siempre al tanto de las relaciones de poder) aprenden a elegir sus víctimas de acuerdo a las normas de los adultos. Inicialmente, el criterio principal es cómo reacciona la víctima. La víctima ideal no es totalmente pasiva. No, la víctima ideal es aquella que se defiende de alguna manera, pero lo hace ineficazmente, agitándose, por ejemplo, gritando o llorando, amenazando con contarle todo a su madre, pretendiendo que va a luchar y luego tratando de huir. Hacer eso es justamente lo que posibilita la creación de un drama moral en el que el público puede decirse que el matón está, en cierto sentido, en lo correcto.

Esta dinámica triangular entre agresor, víctima y audiencia es a lo que me refiero con la estructura profunda de la intimidación. Merece ser analizado en los libros de texto. En realidad, merece ser puesto con letras gigantes de neón por todos lados: El bullying crea un

drama moral en el que la forma de reaccionar de la víctima ante un acto de agresión, puede ser usado como justificación retrospectiva del acto de agresión original.

Este drama no aparece sólo en los orígenes mismos del bullying durante la primera infancia; es precisamente el aspecto que perdura en la vida adulta. Yo lo llamo la falacia del “ustedes dos, córtenla”. Cualquier persona que frecuenta foros en redes sociales va a reconocer el patrón. Ataques del agresor. El objetivo trata de elevarse por encima de la situación y no hacer nada. Nadie interviene. El agresor salta al ataque. El objetivo trata de elevarse por encima de la situación y no hacer nada. Nadie interviene. El agresor vuelve a saltar al ataque.

Esto puede pasar una docena, cincuenta veces, hasta que finalmente el objetivo responde. Entonces, y sólo entonces, una docena de voces suenan inmediatamente, gritando “¡Lucha! ¡Lucha! ¡Miren a estos dos idiotas por pelear!” o “¿Ustedes dos, no pueden simplemente calmarse y aprender a ver el punto de vista del otro?”. El matón inteligente sabe que esto va a pasar – y que no perderá ningún punto por ser el agresor. También sabe que si atempera su agresión al tono justo, la respuesta de la víctima sí puede ser vista como el problema.

Nob: Eres un tipo decente, Jeeves, pero tengo que decirlo, eres un poco imbécil.

Jeeves: Un poco... ¿¿qué?? ¿Qué demonios quieres decir con eso?

Nob: ¿Ves a lo que me refiero? ¡Cálmate! Te dije que eras un tipo decente ¡Ese lenguaje! ¿No te das cuenta que hay damas presentes?

Y lo que es cierto para las clases sociales también es cierto para cualquier otra forma de desigualdad estructural: Así tenemos epítetos como “mujeres estridentes”, “hombres furiosos de raza negra”, y una infinita variedad de términos similares de desprecio. Pero la lógica esencial del bullying es anterior a estas desigualdades. Es el material del que están hechas.

Deja de Golpear

Y esto, propongo, es el defecto humano fundamental. No es que como especie seamos particularmente agresivos. Es que tendemos a responder muy mal a la agresión. Nuestro primer instinto cuando observamos la agresión no provocada es ya sea simular que no está pasando nada o, en caso de que sea imposible, equiparar al atacante y la víctima, ubicándolos bajo una especie de cuarentena que, se espera, evite que se propague a todos los demás (Por lo tanto, los psicólogos encuentran que los agresores y las víctimas tienden a tener una equitativa antipatía mutua). El sentimiento de culpa causado por la sospecha de que ésta es fundamentalmente una manera cobarde de actuar – abre un complejo juego de proyecciones, en el que el matón es visto de manera simultánea como un super-villano inconquistable y

alguien de quien lamentarse, un rudo inseguro, mientras que la víctima se convierte tanto en agresor (un violador de convenciones sociales, sean cuales sean que el agresor haya invocado o inventado) como en un patético cobarde no dispuesto a defenderse.

Obviamente, estoy ofreciendo el más mínimo esbozo de una compleja psicodinámica. Pero aun así, estas ideas pueden ayudar a entender por qué nos resulta tan difícil extender nuestra simpatía a, entre otros, los conscriptos iraquíes asesinados a balazos mientras huían del “tiro al pavo” de los soldados estadounidenses. Aplicamos la misma lógica que seguimos cuando mirábamos a un matón infantil aterrorizando a su agitada víctima: equiparamos agresores y víctimas, insistimos en que todos son igualmente culpables (nótese cómo, cada vez que uno escucha un reporte respecto a una atrocidad, algunos comienzan inmediatamente a insistir que las víctimas también debieron cometer atrocidades), y esperamos que al hacerlo, el contagio no se propague entre nosotros.

Este es un tema difícil. No pretendo entenderlo por completo. Pero si alguna vez vamos a avanzar hacia una sociedad genuinamente libre, tendremos que reconocer cómo la relación triangular y mutuamente constitutiva del agresor, la víctima y el público realmente funciona, y luego desarrollar formas de combatirla. Recordemos, la situación no es desesperanzada. Si no fuera posible crear estructuras – hábitos, sensibilidades, formas de sabiduría común – que prevengan a veces estas dinámicas, entonces las sociedades igualitarias de cualquier tipo jamás hubiesen sido posibles. Recordemos, también, qué poco coraje se requiere para frustrar a los matones que no están respaldados por ningún tipo de poder institucional. Sobre todo, recordemos que cuando los matones realmente están respaldados por tal poder, los héroes pueden ser aquellos que simplemente huyen.



PORQUE DISCUTIR FEMINISMO NA ARQUEOLOGIA?

Introdução por Camila Jácome
<https://ufopaedu.academia.edu/CamilaJácome>

A teoria feminista e seus desdobramentos na teoria de gênero tem sido discutida na Arqueologia desde pelo menos os anos 1970. No entanto, a práxis do feminismo, como ação política de luta contra a estrutura patriarcal, contra as opressões cotidianas vivenciadas por aquelas que operam a arqueologia - pesquisadoras, estudantes e trabalhadoras - é um assunto ainda com pouca visibilidade.

Porque? Se a Arqueologia enquanto crítica a uma sociedade e as histórias dominantes se debruça sobre agentes invisibilizados, porque o feminismo ainda se faz necessário? A resposta para esta questão é ampla, e envolve a estrutura de universidades, institutos e empresas. Professores, coordenadores e chefes ainda são, em maioria, homens, porém, a própria estrutura é machista e patriarcal, sendo nossos orientadores/chefes homens ou não! Ser mulher na arqueologia é tradicionalmente considerado um lugar de fragilidade, onde não somos consideradas capazes de escavar, escrever ou analisar igual os “caras”. Somos o sexo frágil, aquelas que engravidam e ficam impossibilitadas de trabalhar, as meninas que usam roupas provocantes (em campo ou laboratório), as mulheres “fáceis” em momentos de descontração. Enfim, as mulheres da arqueologia são em geral consideradas subalternas, seja este intelectualmente, fisicamente ou moralmente, e são avaliadas por critérios outros que os homens (pela obediência, pela beleza, e tantas outras características irrelevantes para a profissão). Como exceções são sempre buscadas para confirmarem a regra, algumas mulheres são consideradas (pelos colegas homens) “muito macho”, e recebem o respeito por terem características que as aproximam de seus opressores: aquelas que escavam ou coordenam uma pesquisa/ laboratório como “homem”.

É nesse contexto de percepções e conversas coletivas que essa zine foi produzida. Concluimos que, além da ação política direta, de nossa insurgência feminina contra o assédio ou desigualdade de oportunidades, como acadêmicas e profissionais, temos que pautar de uma maneira pedagógica e propositiva. Essa zine foi pensada para leitoras e leitores da arqueologia. Para as leitoras pensamos em propor a construção de redes colaborativas, onde nós mulheres possamos discutir livremente as situações de desigualdade que operam dentro da arqueologia. Aos leitores da arqueologia, buscamos mostrar situações cotidianas de opressão, que são tratadas por muitos colegas como “normais”, e explicitar como nos sentimos quando somos assediadas ou subalternizadas. O debate feminista é uma responsabilidade de todas e todos

envolvidos na Arqueologia. O olhar para a/o outra/o nos leva incondicionalmente a olharmos para dentro, e a reconhecer a nossa volta as ramificações da mesma estrutura que dividiu a história entre vencidos e vencedores, negros e brancos, pobres e ricos e, ancorado na divisão entre cultura e natureza, mulheres e homens.

Convidamos a companheiras de outros países e localidades a essa reflexão e ações por uma arqueologia livre de opressões de gênero!

*

“O feminismo é o machismo ao contrário”?!

Se há algo que aprendemos bem na academia é que a fonte da maioria dos preconceitos é a falta de informação e leitura sobre um assunto. Frases como estas são uma demonstração de que pouco se conhece acerca do histórico de reivindicações dos movimentos feministas e suas formas de atuação. A organização da luta das mulheres e/ou LGBTs é fruto de um acúmulo secular na busca por maior igualdade entre os gêneros, por reparações socioeconômicas e pelo fim da violência física e psicológica que sofremos nos mais diversos espaços... e não uma forma de inverter a correlação de forças e assumir o papel opressor que hoje assumem homens. Lutamos para que essas formas de privilégio deixem de existir.

A construção do corpo feminino também é um fenômeno cultural, e se manifesta materialmente de diversas formas: seja através das marcas da violência – que se fixam na memória – seja na imposição de restrições e limites aos gestos e relações sociais, nas divisões de trabalho, na divisão de objetos – exclusivos ou excludentes, etc. Somos nós também produtoras, e não só estudosas, da cultura material! As relações sociais que tecemos dentro e fora dos institutos de pesquisa e das universidades são um reflexo dessa construção.

“O que acontece em campo, fica em campo”?!

Se para você as agressões ficam em campo, para nós elas se prolongam para a vida! Mesmo que as opressões físicas sejam mais facilmente reconhecidas, freqüentemente outras formas são invisibilizadas ou naturalizadas e passam por piada, mérito pessoal, coisa “à toa” e até “cavalheirismo”. Não é engraçado comentar sobre o corpo das colegas de campo ou sobre suas orientações sexuais, muito menos invadir sua privacidade. Nós não temos que ser

resistentes “como homens” para merecermos reconhecimento e temos, cada uma a sua maneira, as mesmas capacidades que qualquer outra pessoa de sermos boas profissionais. Não é “educado” tirar uma ferramenta da mão de uma colega para “poupar-lhe” o esforço ou acelerar o trabalho.

Muitas vezes temos que ouvir “Não se meta, não é da sua conta” ou “Não podemos fazer nada, temos que terminar este trabalho” quando nos posicionamos frente situações de desrespeito. Estas frases também são vetores e prolongamentos do machismo. Quando uma mulher é agredida, nos dói a todas, nos desrespeita a todas, nos mobiliza a todas. A ideia de que mulheres são competitivas por natureza é uma falácia e só colabora para a manutenção do status quo masculino.

Mas... o que eu faço para evitar opressões de gênero na Arqueologia???

Nossa profissão tem uma série de peculiaridades, especialmente por conta dos trabalhos de campo, mas, assim como em qualquer outro lugar do mundo, nem precisamos dizer que a responsabilidade das agressões NÃO é das mulheres, certo? Então, homens, aqui vão algumas dicas!

- 1- Não seja um homem agressivo. Aprenda a ouvir as mulheres. Não significa NÃO. Não, não significa que ela está se fazendo de difícil. Vamos lembrar que: se uma colega te deu um sinal positivo, isso faz dela uma pessoa decidida e resolvida, e não uma pessoa “fácil”.
- 2- A priori, mulheres e homens são perfeitamente capazes de trabalhar em qualquer atividade arqueológica... a não ser aqueles que não tem formação profissional e científica adequada. Lembrem-se que somos todos e todas Homo sapiens e que NÃO, não somos condicionadas por nenhuma natureza feminina frágil.
- 3- Piadas sem graça na frente de outras pessoas, que exponham suas companheiras de trabalho, não te fazem um cara massa.
- 4- Esteja atento! As roupas que suas colegas de campo usam dizem respeito a elas, e não à sua libido. Nosso tipo físico, nossa opção sexual, nossa identidade étnica, a frequência com que temos relações sexuais... não tem absolutamente NADA a ver com nossa atividade profissional.
- 5- Se quiser discordar do posicionamento político ou criticar o ponto de vista teórico de uma colega, diga-o explicitamente, e não use adjetivos pejorativos para isto. Às vezes é melhor ficar quieto...

- 6- Pessoas inconscientes não fazem sexo! Mesmo que ela tenha dito que Sim, ou que algo tenha sido iniciado... tenha sempre isso em mente. Se certifique que a pessoa está segura, e não se aproveite do grau etílico dela. Se você vai ajudar uma mulher ébria, é porque você se importa com ela, então se lembre de agir como um amigo.
- 7- Seja honesto! Não finja ser um amigo preocupado para conseguir a confiança de alguém com segundas intenções. Comunique quais são as suas intenções para que a pessoa possa decidir se quer ou não retribuí-las. Aliás, se você não tem capacidade de ler estes sinais, peça a um/a amigo/a que te acompanhe e auxilie em campo
- 8- Ou melhor, não vá para campo
- 9- Em campo dividimos uma série de espaços públicos e coletivos, mas há alguns que são individuais, como: banheiros (no sentido expandido), barracas, quartos, redes, vestiários, etc. Não entre, a não ser que tenha sido convidado! Aliás, se você não invade o banheiro feminino do laboratório atrás de alguém, por que entraria na sua barraca sem consentimento?
- 10- As mulheres das comunidades, vilas, cidades onde são realizados os trabalhos de campo não devem ser tratadas como subalternas, meninas para se divertir ou menos capazes intelectualmente. Isso, além de machismo, é colonialismo interno. O conhecimento e os direitos são iguais para as pessoas do campo, pequenas cidades e grandes aglomerados urbanos. Arqueologia simétrica, colaborativa e comunitária não são conceitos teóricos, é prática de vida.
- 11- Não menos importante! Acobertar a agressão de um colega te faz tanto agressor quanto ele. O silêncio é conivente com a violência. Por favor, posicione-se!

“Não existe pecado abaixo do Equador” (Caspar Barleus, 1584-1648) ↔ **“O que acontece em campo, fica em campo”** (Habitús arqueológico, * -2015).

É muito importante conversar sobre o que acontece em campo, porque nos leva, todas, a ter maior conhecimento e consciência sobre o que está acontecendo. Não se envergonhe de estar incomodada nem se sinta obrigada a aceitar uma situação considerada habitual, se esta situação te sensibiliza. As atitudes preconceituosas e agressivas se encontram naturalizadas, assim tidas como normais.

1. Monte um grupo de mulheres, com reuniões periódicas, para conversar sobre o campo: acontecimentos cotidianos, e como cada uma está se sentindo.
2. Crie uma caixa para recolher histórias anônimas, pois nem todas se sentem confortáveis para se identificar.

3. Estabeleça uma “base” fora do campo – ou seja, deixe alguma colega avisada sobre o que acontece, e quem está em campo. Pense quais seriam as pessoas para quem você poderia pedir ajuda. Nunca se sabe...
4. Combine sinais (sonoros ou gestuais) para mobilizar ajuda – apitos são sempre uma boa opção!
5. Se julgarem necessário, montar o acampamento das mulheres umas próximas as outras.
6. Se você se sentir ameaçada ou assediada, há muitas coisas que você pode fazer, por exemplo: grave ou flime as conversas com ele, ou procure chamar alguma outra mulher para estar junto em algumas situações.
7. Se formada uma comissão de segurança, esta pode ser secreta, preservando assim as ações e cuidados tomados pelas mulheres.
8. Tente prestar atenção na interação dos arqueólogos homens com a população local, principalmente com as mulheres e pessoas LGBTQs, e converse com as outras mulheres sobre algum caso considerado desrespeitoso.

Arqueologia Feminina Auto-Colaborativa!

A decisão de tomar uma atitude mais drástica nunca é fácil, sabemos. Principalmente quando o agressor se passava por companheiro ou amigo, ou quando há uma situação hierárquica posta. Mais difícil ainda é ter que conviver com ele e com a agressão, ter que se ausentar dos espaços de trabalho e, mais importante, viver com o medo.

Se esta for a decisão tomada, há algumas coisas que podem nos ajudar:

- primeiro passo é ligar para o número 180 e entrar em contato com a central telefônica para atendimento às vítimas, criada pela Secretaria de Políticas para as Mulheres (SPM). As profissionais recebem denúncias 24 horas por dia e orientam as mulheres sobre locais de apoio disponíveis e medidas de segurança/denúncia;
- Disque Direito Humanos, Disque 100, funciona 24 horas por dia. Basta ligar, de qualquer cidade, para o número 100, para denunciar violações aos direitos de crianças, adolescentes, idosos, portadores de deficiências físicas e de grupos em situação de vulnerabilidade, ou ainda para obter informações. A pessoa não precisa se identificar.
- Conheça a Lei Maria da Penha, a lei 11.340 de 7 de agosto de 2006. Ela é uma importante ferramenta jurídica em casos de violência envolvendo relações íntimas de afeto ou violência doméstica, e quando precisamos de medidas protetivas de urgência.

- Em todos os Estados brasileiros há pelo menos uma Delegacia da Mulher que, apesar de ter muitos problemas, pode ser ferramenta necessária em caso de ameaças ou concretização de agressões.

*

Com este zine esperamos tirar da invisibilidade algumas das problemáticas das relações que nossos colegas constroem habitualmente conosco e com as comunidades envolvidas nos trabalhos de campo, laboratório e pesquisa em geral “...porém, não de forma respeitosa”.

A ARQUEOLOGIA É UMA CIÊNCIA SOCIAL, COM UMA PRÁTICA ENGAJADA NO MUNDO CONTEMPORÂNEO. NOSSAS ATITUDES EM CAMPO E COM AS COMUNIDADES INFLUENCIAM NA CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO ARQUEOLÓGICO. OS DEBATES DESENVOLVIDOS NA ACADEMIA DEVEM SE REFLETIR NA PESQUISA EMPÍRICA, COM TAMBÉM NOSSO COMPROMISSO ÉTICO.

Caixa de Pandora!

Nem todas as expressões das mulheres arqueólogas couberam neste ZINE, construído coletivamente, mas com muito a ser agregado ainda! Deixamos um espaço para receber contribuições, depoimentos e sugestões para tornar este percurso mais completo e efetivo. Nos propomos a coletar estas contribuições para que pensemos, juntas, na melhor forma de lidar com as questões de gênero na Arqueologia. Sintam-se à vontade e seguras para se expressar... nos comprometemos com o seu anonimato!

Assinaturas

Bruna Mantese de Souza – Antropóloga

Camila Jácome – UFOPA

Débora Leonel Soares – Arqueóloga autônoma

Erêndira Oliveira – MAE-USP

Laura Furquim – MAE-USP

Marta Sara Cavallini – Arquetrop

Patrícia Marinho – MAE-USP

Patrícia Rodrigues – Arqueóloga autônoma.

Diagramação: Juliana Gardusi.

¿POR QUÉ DISCUTIR SOBRE FEMINISMO EN LA ARQUEOLOGÍA?¹

Introducción por Camila Jácome
<https://ufopaedu.academia.edu/CamilaJácome>

La teoría feminista y sus desarrollos en la teoría de género han sido discutidos en la Arqueología al menos desde los años 1970. Sin embargo, la praxis del feminismo, como acción política de lucha contra la estructura patriarcal, contra las opresiones cotidianas vivenciadas por aquellas que hacen arqueología – investigadoras, estudiantes y trabajadoras – es un tema con aún poca visibilidad. ¿Por qué? Si la arqueología como crítica a la sociedad y a las historias dominantes dirige su mirada a los agentes invisibilizados, ¿por qué el feminismo aún se hace necesario? La respuesta para esta cuestión es amplia, e involucra a la estructura de las universidades, institutos y empresas. Profesores, coordinadores y jefes aún son, en su mayoría, hombres, por ende, la propia estructura es machista y patriarcal, sean nuestros orientadores/jefes hombres o no. Ser mujer en la arqueología es tradicionalmente considerado un lugar de fragilidad, donde no somos consideradas capaces de excavar, escribir o analizar igual que “ellos”. Somos el sexo débil, aquellas que se embarazan y quedan imposibilitadas para trabajar, las chicas que usan ropa provocativa (en el campo y en el laboratorio), las mujeres “fáciles” en momentos de distensión. En fin, las mujeres de la arqueología son generalmente consideradas subalternas, sea intelectual, física o moralmente, y son evaluadas por criterios diferentes al de los hombres (por la obediencia, la belleza, y tantas otras características irrelevantes para la profesión). Como las excepciones son siempre buscadas para confirmar la regla, algunas mujeres son consideradas (por los colegas hombres) “muy machonas”, y reciben el respeto por tener características que las aproximan a sus opresores: aquellas que excavan o coordinan una investigación/laboratorio como un “hombre”. Es en ese contexto de percepciones y charlas colectivas que este zine fue producido. Concluimos que, más allá de la acción política directa, nuestra insurgencia femenina contra el asedio o la desigualdad de oportunidades, como académicas y profesionales, tenemos que guiar de una manera pedagógica y propositiva. Este zine fue pensado para lectoras y lectores de la arqueología. Para las lectoras pensamos proponer la construcción de redes colaborativas, donde nosotras las mujeres podamos discutir libremente las situaciones de desigualdad que operan dentro de la arqueología. A los lectores desde la arqueología, buscamos mostrar situaciones de cotidianas de opresión, que son consideradas por muchos colegas como “normales”, y explicitar como nos sentimos cuando somos asediadas o subalternizadas. El debate feminista es una responsabilidad de todas y todos los involucrados en la Arqueología. El mirar al/a otro/a nos lleva incondicionalmente a mirarnos hacia adentro, y a reconocer las ramificaciones de la misma estructura que dividió la historia entre vencidos y vencedores, negros y blancos, pobres y ricos y, anclado en la división entre cultura y naturaleza, entre mujeres y hombres. ¡Invitamos a las compañeras de otros países y localidades a esta reflexión y a llevar a cabo acciones por una arqueología libre de opresiones de género!

¹ Presentación del zine realizado por el colectivo “Caixa de Pandora!”.

*

¿“El feminismo es machismo al revés”?

Si hay algo que aprendimos bien en la academia, es que la fuente de la mayoría de los preconceptos es la falta de información y lectura sobre un tema dado. Frases como estas son una demostración de qué poco se conoce acerca de la historia de las reivindicaciones de los movimientos feministas y sus formas de actuar. La organización de la lucha de las mujeres y/o LGTBs es fruto de una acumulación secular en la búsqueda por mayor igualdad entre los géneros, resarcimientos socioeconómicos, y por el fin de la violencia física y psicológica que sufrimos en los más diversos espacios... y no una forma de invertir la correlación de fuerzas y asumir el papel de opresor que hoy asumen los hombres. Luchamos para que esas formas de privilegio dejen de existir.

La construcción del cuerpo femenino también es un fenómeno cultural, y se manifiesta materialmente de diversas formas: sea a través de las marcas de la violencia – que se fijan en la memoria – sea en la imposición de restricciones y límites a los gestos y relaciones sociales, las divisiones del trabajo, la división de objetos – exclusivos o excluyentes, etc. ¡Nosotras también somos productoras, y no sólo investigadoras, de la cultura material! Las relaciones sociales que establecemos dentro y fuera de los institutos de investigación y de las universidades son un reflejo de esa construcción.

¡¿“Lo que ocurre en el campo, queda en el campo”?!

Si para vos las agresiones se quedan en el campo, ¡para nosotras se prolongan a toda la vida! Así como las opresiones físicas son más fácilmente reconocidas, frecuentemente otras formas son invisibilizadas o naturalizadas y pasan por bromas, mérito personal, cosas “sin querer” o incluso “caballerismo”. No es gracioso comentar sobre el cuerpo de las colegas de campo o sobre sus orientaciones sexuales, mucho menos invadir su privacidad. Nosotras no tenemos que ser resistentes “como hombres” para merecernos reconocimiento, y tenemos, cada una a su manera, las mismas capacidades que cualquier otra persona de ser buenas profesionales. No es “educado” sacarle una herramienta de la mano a una colega para “ahorrarle” el esfuerzo o acelerar el trabajo.

Mucha veces tenemos que ir “No te metas, no es tu problema”, o “No podemos hacer nada, tenemos que terminar este trabajo”, cuando nos posicionamos frente a situaciones de desprecio. Estas frases también son vectores y prolongaciones del machismo. Cuando una mujer es agredida, nos duele a todas, nos falta el respeto a todas, nos moviliza a todas. La idea

de que las mujeres son competitivas por naturaleza es una falacia y sólo colabora al mantenimiento del status quo masculino.

Pero... ¿Qué hago para evitar opresores de género en la Arqueología?

Nuestra profesión tiene una serie de peculiaridades, especialmente en el trabajo de campo, pero, así como en cualquier otro lugar del mundo, no necesitamos aclarar que la responsabilidad de las agresiones NO es de las mujeres, ¿correcto? Entonces, hombres, ¡Aquí van algunos consejos!

- 1- No seas un hombre agresivo. Aprende a escuchar a las mujeres. No, significa NO. No, no significa que ella se está haciendo la difícil. Recordemos que: si una colega te dio una señal positiva, eso hace de ella una persona decidida o resuelta, no una persona “fácil”.
- 2- A priori, mujeres y hombres son perfectamente capaces de trabajar en cualquier actividad arqueológica... a no ser aquellas que no tienen formación profesional y científica adecuada. Recuerda que todas y todos somos Homo sapiens, y que NO, no estamos condicionadas por ninguna naturaleza femenina frágil.
- 3- Las bromas sin gracia frente a otras personas, que exponen a tus compañeras de trabajo, no se hacen un tipo cool.
- 4- ¡Estate atento! La ropa que usan tus colegas en el campo dicen respecto a ellas, no a su libido. Nuestro tipo físico, nuestra opción sexual, nuestra identidad étnica, la frecuencia con la que tenemos relaciones sexuales... no tienen absolutamente NADA que ver con nuestra actividad profesional.
- 5- Si quieres estar en desacuerdo respecto a un posicionamiento político o criticar un punto de vista teórico de una colega, dilo explícitamente, y no uses adjetivos peyorativos para ello. A veces es mejor quedar callado...
- 6- ¡Las personas inconscientes no tienen sexo! Aunque ella de haya dicho que Si, o que lo haya comenzado... ten siempre esto en mente. Certifica que la persona está segura, y no te aproveches de su situación ética. Si vas a ayudar a una mujer ebria, es porque ella te importan, así que acuérdate de actuar como un amigo.
- 7- ¡Sé honesto! No finjas ser un amigo preocupado para conseguir la confianza de alguien con segundas intenciones. Comunica cuáles son tus intenciones para que la persona pueda decidir si quiere o no quiere retribuirlos. Además, si no tienes la capacidad de leer esas señales, pedile a un/a amigo/a que te acompañe y auxilie en el campo.
- 8- O mejor, no vayas al campo.

- 9- En el campo dividimos una serie de espacios públicos y colectivos, pero hay algunos que son individuales, como: baños (en sentido amplio), tiendas de campaña, habitaciones, vestuarios, etc. No entres ¡a no ser que hayas sido invitado! Además, si no invadís el baño femenino del laboratorio detrás de alguien ¿por qué lo harías sin consentimiento en el campo?
- 10- Las mujeres de las comunidades, pueblos, ciudades donde se realizan los trabajos de campo no deben ser tratadas como subalternas, chicas con las que divertirse o menos capaces intelectualmente. Eso también es machismo, y es colonialismo interno. El conocimiento y los derechos son iguales para las personas del campo, pequeñas ciudades y grandes aglomerados urbanos. La arqueología simétrica, colaborativa y comunitaria no son conceptos teóricos, son una práctica de vida.
- 11- ¡No menos importante! Encubrir la agresión de un colega te hace tan agresor como él. El silencio convive con la violencia. Por favor ¡Posiciónate!

“No existe pecado debajo del Ecuador” (Caspar Barleus, 1584-1648) ↔ **“Lo que pasa en el campo, se queda en el campo”** (Habitús arqueológico, * -2015).

Es muy importante hablar sobre lo que ocurre en el campo, porque nos lleva, a todas, a tener mayor conocimiento y consciencia sobre lo que está ocurriendo. No te avergüences de estar incómoda ni te sientas obligada a aceptar una situación considerada habitual, si esa situación te sensibiliza. Las actitudes preconcebidas y agresivas se encuentran naturalizadas, así como tenidas por normales.

1. Arma un grupo de mujeres, con reuniones periódicas, para charlar sobre el campo: acontecimientos cotidianos, y como cada una se está sintiendo.
2. Abrí una caja para recolectar historias anónimas, pues no todas se sienten confortables como para identificarse.
3. Establece una “base” fuera del campo – o sea, deja al tanto a alguna colega sobre lo que pasa, y quien está en el campo. Piensa cuales serían las personas a quien podrías pedir ayuda. Nunca se sabe...
4. Acuerda señales (sonoras o gestuales) para movilizar ayuda - ¡silbato no siempre son buena opción!
5. Si juzgasen necesario, armen el campamento estando las mujeres unas cerca de otras.
6. Si te sientes amenazada, o asediada, hay muchas cosas que puedes hacer, por ejemplo: graba o filma las conversaciones con él, o intenta llamar a alguna otra mujer para que esté cerca en algunas situaciones.

7. Si forman una comisión de seguridad, esta puede ser secreta, preservando así las acciones y cuidados tomadas por las mujeres.
8. Intenta prestar atención a la interacción entre los arqueólogos hombres con la población local, principalmente con las mujeres y personas LGTBs, y charla con otras mujeres sobre algún caso considerado irrespetuoso.

¡Arqueología Femenina Auto-Colaborativa!

La decisión de tomar una actitud más drástica nunca es fácil, lo sabemos. Principalmente cuando el agresor pasaba por compañero o amigo, o cuando hay una situación jerárquica de por medio. Más difícil aún es tener que convivir con él y con la agresión, tener que ausentarse de los espacios de trabajo y, lo más importante, vivir con miedo.

Si ésta fue la decisión tomada, hay algunas cosas que nos pueden ayudar:

- El primer paso es llamar a un número de atención de víctimas – en el caso de Brasil el 180, de la Secretaría de Políticas para las Mujeres (SPM). Las profesionales reciben denuncias 24 horas por día y orientan a las mujeres sobre locales de apoyo disponibles y medidas de seguridad/denuncia;
- Llama a Derechos Humanos – en Brasil 100 – funciona las 24 horas. Basta llamar, desde cualquier ciudad, para denunciar violaciones a los derechos de los/las niños/as, adolescentes, ancianos/as, portadores de deficiencias físicas y de grupos en situación de vulnerabilidad, o incluso obtener información. La persona no necesita identificarse.
- Conoce la ley - en Brasil Ley María da Penha, 11.340 del 7 de agosto de 2006. Es una herramienta jurídica importante en casos de violencia que involucra relaciones íntimas de afecto o violencia doméstica, y cuando necesitamos de medidas protectoras de urgencia.
- En todos los Estados brasileiros hay al menos una Delegación de la Mujer, que, a pesar de tener muchos problemas, pueden ser herramientas necesarias en caso de amenazas o concreción de agresiones.

*

Con este zine, esperamos sacar de la invisibilidad algunas de las problemáticas de las relaciones que nuestros colegas construyen habitualmente con nosotras y con las comunidades

involucradas en los trabajos de campo, laboratorio e investigación en general “... por ende, no de forma respetuosa”.

LA ARQUEOLOGÍA ES UNA CIENCIA SOCIAL, CON UNA PRÁCTICA ANCLADA AL MUNDO CONTEMPORÁNEO. NUESTRAS ACTITUDES EN EL CAMPO Y CON LAS COMUNIDADES INFLUYEN EN LA CONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO ARQUEOLÓGICO. LOS DEBATES DESARROLLADOS EN LA ACADEMIA DEBEN REFLEJARSE EN LA INVESTIGACIÓN EMPÍRICA, COMO TAMBIÉN EN NUESTRO COMPORTAMIENTO ÉTICO.

¡Caja de Pandora!

No todas las expresiones de las mujeres arqueólogas cubren nuestro zine, construido colectivamente, ¡quedando aún mucho por agregar! Dejamos un espacio para recibir contribuciones, testimonios y sugerencias para volver este recurso más completo y efectivo. Nos proponemos recolectar estas contribuciones, para que pensemos, juntas, una mejor forma de lidiar con las cuestiones de género en la Arqueología. Siéntanse cómodas y seguras para expresarse... ¡Nos comprometemos con tu anonimato!

Firmantes:

Brina Mantese de Souza – Antropóloga

Camila Jácome – UFOPA

Débora Leonel Soares – Arqueóloga autónoma

Eréndira Oliveira – MAE-USP

Marta Sara Cavallini – Arqueotrop

Patricia Marinho – MAE-USP

Patricia Rodrigues – Arqueóloga autónoma

Diagramación: Juliana Gardusi



ARQUEOLOGÍA ANARQUISTA: CONCEPTOS BÁSICOS

Alma Lerma Guijarro - allerma@ucm.es

Resumen

Este trabajo ofrece una introducción a la arqueología anarquista a través de lo que considero sus conceptos básicos. Se aborda la cuestión historicista, la conciencia de grupo, el pensamiento liberal y el anarquista. Se trata el problema del análisis arqueológico a través de la economía y la guerra; la prioridad del individuo como objeto de estudio; y los distintos tipos de autoridad y el Estado. Se analiza la aparición de los primeros líderes. Se presenta el caso de estudio de los Coast Salish. Se presentan los estudios de arqueología y antropología anarquista desde su aparición hasta la actualidad.

Introducción

“Y quizá la solución del misterio sobre el nacimiento del Estado permita establecer también las condiciones de posibilidad (realizables o no) de su muerte” (Clastres 2010:11).

Este artículo es un pequeño análisis de los problemas con los que se encuentra la arqueología anarquista, así como los planteamientos que propone. También pretendo que este artículo pueda servir como una pequeña introducción a la arqueología anarquista a través de lo que he considerado que son los conceptos básicos previos a esta disciplina.

En primer lugar, presento una definición previa de “arqueología” y “anarquismo”, pues las considero básicas para poder entender la arqueología anarquista, desde la perspectiva de diferentes autores como Colin Renfrew y Paul Bahn o Joseph Proudhon y Peter Geraldos. Una vez queda, de alguna manera, definida, analizo brevemente los problemas que afronta más allá de su definición, como la cuestión historicista, es decir, desde dónde analizan la historia los autores procesuales o los marxistas y desde dónde lo hace el anarquismo. O la conciencia de grupo cuyo análisis no tiene nada que ver desde el pensamiento liberal individualista que desde el anarquista comunitario. Así como el análisis arqueológico que es interpretado desde la economía o guerra. Esto supone varios problemas ya que omitimos una parte muy importante de cada sociedad, la política, y no me refiero a la de las élites, la cual es necesario que se interprete desde otras perspectivas. Otras cuestiones que abordo en el artículo es la importancia del individuo como objeto de estudio, tanto en particular como en general. Y el concepto de la autoridad donde recojo el debate desde las distintas formas de autoridad y de ejercerla, de qué formas se legitima, y el ejemplo de autoridad más visible en arqueología, el Estado, considerándolo estático y unifocal. Así como la realización de las prácticas político-ideológicas. A parte de hacer una leve pero profunda crítica al etnocentrismo con el que se analizan las sociedades del pasado y las sociedades del presente consideradas “primitivas” o atrasadas.

A partir de estos conceptos principales analizo otros que considero igual de básicos. Como el papel de los primeros líderes desde diferentes perspectivas observando incluso cómo se podían mantener o no en igualdad social con el resto del grupo. A raíz de esto analizo profundamente la conciencia de grupo y en lo que deriva, siendo a veces un impedimento para analizar al individuo dentro del mismo como agente histórico.

Tras presentar todos los conceptos básicos muestro el caso de estudio de los Coast Salish analizado por Angelbeck y Grier desde una perspectiva anarquista.

Finalmente haré un repaso de los estudios de antropología y arqueología anarquista hasta la actualidad, pasando por autores como Kropotkin, Graeber, Beltrán Roca, Pierre Clastres, hasta proyectos como “De la Roca al Metal” o la propia revista de *Palimpsestos*.

Definiciones Básicas

Para poder entender la arqueología anarquista, primero creo conveniente establecer una definición tanto de “arqueología” como de “anarquía” entendiéndolas como conceptos básicos sin los cuales no se podría desarrollar esta nueva perspectiva arqueológica.

Definición de Arqueología

Como dirían Colin Renfrew y Paul Bahn (1993) *“la arqueología es una iglesia tolerante que abarca muchas ‘arqueologías’ diferentes unidas, no obstante, por métodos y planteamientos comunes”* (Renfrew y Bahn 1993:11). Los planteamientos comunes serían la propia definición de arqueología: ciencia que estudia a las sociedades del pasado a través de sus vestigios materiales, paleobotánicos y palinológicos, constructivos, biológicos, etc. En definitiva, que estudia estas sociedades a través de todos y cada uno de sus restos. Hoy en día, a los avances de esta ciencia se han unido otras perspectivas y otros análisis que van más allá de sus restos. Como la arqueología del paisaje, arqueogenética, arqueología cognitiva, arqueología de género, arqueología del culto y la religión, arqueología experimental, arqueología histórica y textual, arqueología posprocesual e interpretativa, arqueología procesual, arqueología pública/museología/conservación y patrimonio, arqueología social...¹ (Renfrew y Bahn 2008), y la recién nacida arqueología anarquista. Un concepto que une a todas estas vertientes del estudio de las sociedades del pasado es la metodología. Aunque cada una use una metodología adaptada a sus necesidades – no son los mismos los procedimientos y útiles del laboratorio que necesita un equipo paleobotánico que los que necesita el de un equipo ceramista –, ha de ser expresamente científica, si no, la arqueología como disciplina nunca podría ser considerada ciencia.

Definición de Anarquía

El anarquismo moderno lo define por primera vez Joseph Proudhon en 1840 en su publicación *Qué es la Propiedad* como una sociedad libre unida por asociación que pondría

¹ Otras arqueologías que los mismos autores añaden a la lista son: arqueoastronomía, arqueología catastrofista, arqueología contextual/holística, arqueología darwinista, arqueología ecológica, arqueología feminista, arqueología fenomenológica, arqueología medioambiental, arqueología simbólica y estructuralista y arqueologías indígenas.

los medios de producción en manos de los trabajadores (Proudhon 2008). Actualmente está considerado – dejando de lado a aquellos que lo entienden como caos – como una teoría social, una práctica política, una perspectiva filosófica integral, una propuesta económica, un modo de vida, etc. En definitiva, y como diría Peter Gelderloos en *La Anarquía Funciona*, el anarquismo significa diferentes cosas según la lucha y la persona que la aborde, pero establece unos principios básicos: “Autonomía y horizontalidad”; “Ayuda Mutua”; “Asociación Voluntaria”, de la cual ya hablaba Proudhon; “Acción Directa” entendida como una acción en contra del delegacionismo, es decir, basada en no pedir cambios sino en realizar directamente esos cambios; “Revolución” derrocando a las élites; “Autoliberación” bien ejemplificada en la conocida frase libertaria: “La liberación de los trabajadores es deber de los propios trabajadores” (Gelderloos 2010:8). Concluyendo, tanto estos dos autores como cualquier anarquista considera que el anarquismo llama a la oposición y abolición del Estado y por extensión de toda autoridad, jerarquía o control social que se imponga al individuo, en pos de la máxima soberanía individual y colectiva a través de la asociación libre. En definitiva, la anarquía es el orden libre acordado sin coacción entre los particulares.

Principales Problemas

Definición. Si ya es difícil que distintas autoras y especialistas se pongan de acuerdo en qué es la arqueología o la anarquía, más difícil es que se defina la arqueología anarquista que, prácticamente, aún está naciendo. Por lo que he podido analizar en diferentes lecturas, la arqueología anarquista la divido en dos vertientes:

- Por una parte, el estudio de sociedades con características libertarias estudiadas por autoras liberales que las clasifican de sociedades igualitarias o anarquistas sin serlo ellas mismas, como M. Foucault² de cuyas ideas nos hemos valido las anarquistas y él de planteamientos ácratas.

² Filósofo francés, historiador de las ideas, teórico social y psicólogo. Influido por Nietzsche, Heidegger y Freud, en su ensayo titulado *Las palabras y las cosas* (1966) desarrolló una importante crítica al concepto de progreso de la cultura, donde critica que no se puede apelar a un sujeto de conocimiento (el hombre) que fuese el mismo para toda la historia, pues es el lenguaje la estructura que le permite concebir el mundo y a sí mismo en cada momento, convirtiendo este concepto en inapropiado. En la cuestión del poder, en *Vigilar y castigar* (1975) realizó un análisis de la transición de la tortura al encarcelamiento como modelos punitivos. En el último volumen de su *Historia de la sexualidad*, *La preocupación de sí mismo* (1984), defendiese una ética individual que permitiera a cada persona desarrollar sus propios códigos de conducta. Otros ensayos son *Locura y civilización* (1960), *La arqueología del saber* (1969) y los dos primeros volúmenes de la *Historia de la sexualidad*: *Introducción* (1976) y *El uso del placer* (1984). Fuente: www.biografiasyvidas.com

- Por otra parte, la arqueología que hacen las anarquistas considerando que hay muchas maneras de entender la anarquía, diferentes y muchos enfoques epistemológicos, así como muchos tipos de arqueología. Es decir, sería el propio enfoque de las anarquistas a la arqueología.

La cuestión historicista. Las autoras procesuales o el marxismo histórico estudian los grupos, tal vez porque resulte más sencillo, dándole categoría de individuo. Por ejemplo: “la clase obrera hizo tal o cual...” como si fuera una persona. El anarquismo no se puede separar del individuo dado que lo considera agente histórico (Bakunin 1995a:89).

El pensamiento liberal y el pensamiento anarquista. Es otro problema que desarrollaré más adelante al hablar de la conciencia de grupo. Mientras las liberales piensan “tu libertad empieza donde acaba la mía”, o como mejor reflejaría una frase de Norberto Bobbio: “*nuestra libertad debe estar constituida por el gozo pacífico de la independencia privada*” (Bobbio 1993:9); las anarquistas piensan “tu libertad se proyecta sobre la de los demás, cuantas más personas sean libres, más libre serás tú” (Bakunin 1995b).

Economía y guerra. A través de las cuales es estudiada la arqueología mediante restos de cerámicas, lítica, metal... siempre asociados a una determinada economía, aunque sea de subsistencia, o a un determinado acto bélico. Incluso las propias tumbas y ritos funerarios son analizados desde la economía o la guerra: podemos saber si el individuo enterrado era un guerrero, un pastor, etc. Estudiar la arqueología en base a estos factores no es erróneo, pero sí lo es la forma en la que son analizados. Los análisis arqueológicos se centran en los usos políticos de la economía, pero no trasciende al propio individuo más allá de estos dos factores.

El individuo. La arqueología anarquista le da prioridad en general y en particular, no sólo a gobernantes y élites en las que parecen centrarse los estudios históricos. Estos individuos vistos desde fuera parecen un grupo porque comparten la cultura, que es algo más que economía, es política. Entendida como los rituales religiosos, cotidianos e ideológicos de cada individuo hacia su colectividad y los que todas las personas de la colectividad tienen en común. Sin caer en el análisis estructuralista de Lévi-Strauss que concentra sus estudios en parentesco (Lévi-Strauss 1981) y mitología (Lévi-Strauss 1987). Si analizamos la arqueología a través de lo económico no podemos ver los términos políticos de esa cultura y sociedad. Estas cuestiones son las que intenta abordar la arqueología anarquista para analizar la política en términos igual de precisos que la economía y así reconectar al individuo con la cultura.

La autoridad. Hay distintas formas de autoridad³ y no todas se basan en el principio de soberanía, creando así una crisis del espacio político entre legalidad y legitimidad. Pero todas se presionan entre ellas creando una cadena de autoridad (como bien se refleja en la imagen de Yailanis Utrera) llevando al individuo a ser autoritario porque otros ejercen autoridad hacia él.

Personalmente considero que la autoridad es cualquier aspecto de la vida en el que alguien se muestre superior a los demás y ejerza poder legitimándolo en dicha autoridad, como es el claro ejemplo: “porque lo digo yo”.

No obstante, la existencia de autoridad en un grupo, siempre y cuando esta sea demostrable y no supuesta, no interfiere en la perspectiva anarquista del estudio de ese grupo.



Esquema de los tipos de autoridad y organización según Yailanis Utrera. Yailanis Utrera.

Uno de los ejemplos más visibles de autoridad es la existencia del Estado. Los Estados aparecen en muy pocas ocasiones y son estáticos, no evolucionan, mantienen una situación durante un periodo de crisis, y luego se prolongan porque las élites gobernantes no quieren dejar de ejercer el poder. Aparecen en crisis alimenticias o bélicas donde unas pocas

³ La autoridad del líder: alguien con carisma que manipula a los demás de distintas maneras; la autoridad del profesional: alguien cuyos conocimientos le incitan a dirigir de una u otra forma la vida de los demás; La autoridad relacional: autoridad que se da a un individuo concreto por diferentes aspectos sociales o culturales que varían de una cultura, grupo o sub-grupo a otro; y la autoridad personal: tú por diferentes motivos te ves en derecho de ser autoritario con otras personas.

gestionan la escasa comida que hay o dan el apoyo militar que pueden (Claessen 1929). Es decir, el Estado es la división de la sociedad en aquellos que detentan el poder y quienes lo sufren (Clastres 2010:234).

El Estado actual es el estatismo que más tiempo lleva, donde es la anarquía y las relaciones horizontales las que se han convertido en excepcionales. Podríamos afirmar entonces, como ya lo hizo Pierre Clastres que *“las sociedades primitivas son sociedades sin Estado”* (Clastres 2010:201), tan necesario en otras sociedades como la nuestra.

El etnocentrismo. Nos hace estar convencidas de que la historia tiene un sentido único. Que cualquier sociedad recorre las mismas etapas desde lo salvaje a la civilización, *“vinculando arbitrariamente el estado de civilización a la civilización del Estado”* (Clastres 2010:202) señalando a éste como necesario en toda sociedad. Entonces ¿cómo se explicaría lo que ha detenido en su lugar a los últimos grupos que siguen siendo salvajes? Y ya no sólo actualmente, desde que existen los Estados han existiendo sociedades sin Estado, lo que me hace pensar que son sociedades que han rechazado el Estado y su forma de funcionar (Clastres 2010).

Las prácticas político-ideológicas se realizan mediante acuerdos, imposiciones o mediaciones, establecen formas de cooperación o de distancia social en una comunidad determinada ordenando la vida social. Quedando esto reflejado en el concepto de explotación absoluta cuando el consumo, uso, disfrute o beneficio de lo producido es ejecutado por agentes ajenos en todo o en parte a quienes se encargaron de su producción y/o su mantenimiento sin ofrecer contrapartidas (Clastres 2010:233-238). En esta situación es cuando aparecen las élites, ejerciendo, de determinadas formas, autoridad sobre el resto de miembros del grupo.

Los primeros líderes. Empiezan en la cultura de Campos de Urnas en el caso de la Península Ibérica, antes los integrantes de un grupo deseaban ser iguales, marcando la conciencia de éste frente a otros. Y es cuando toman conciencia de su individualidad frente al grupo cuando van a desarrollar vestigios que les van a diferenciar (Hernando 1999). Surge entonces el concepto “nosotros”, como todas sabemos de las diferentes civilizaciones donde “nosotros” siempre es mejor que los demás, es el grupo “elegido” por cierta divinidad para sobrevivir (Martínez 2009; Fernández Martínez y González Ruibal 2001; Olvera 1990). Hecho observado desde las primeras sociedades de cazadores-recolectores que van creando hitos en el paisaje asociados a este tipo de mitos para poder recordarlos y orientarse con mayor facilidad.

Aunque los primeros líderes aparezcan con la agricultura sedentaria no quiere decir que todos los grupos de agricultores sedentarios tengan líderes. Un Estado está presente cuando hay un jefe (con una residencia que destaque, sus templos, sus posesiones distintivas, etc.)

que ejerce relación de poder sobre todas las personas del grupo. Cuando una persona toma el poder por encima de las demás, éstas deben pagar un tributo en forma de trabajos obligatorios o de especies. El tributo es un símbolo de poder y un medio para conservar la permanencia en el poder. A nivel arqueológico y antropológico hay que tener cuidado a la hora de analizar quién es el jefe. Por ejemplo, muchas son las que ven a la figura del chamán como un primer líder, una figura de poder, pero el concepto de poder es ambiguo. Es cierto que el chamán es el hombre que más poder tiene, pero no es poder político, tiene poder por su reputación, por sus poderes médicos y espirituales, y por esta misma razón se le hace responsable de todo lo que pase, de las cosas anormales que atemorizan e inquietan al grupo, en cuyo caso, se le mata (Clastres 2010:240-250). Para saber quién es el jefe es de particular ayuda saber cuáles son las razones que motivan a un individuo a convertirse en líder de un grupo. Pues bien, en las sociedades primitivas no había algo que motivase a un individuo a autoproclamarse líder, si no que por sus capacidades comunicativas se le elegía portavoz del grupo. Siempre y cuando éste quisiera ponerse al servicio de la comunidad, representando la voluntad del grupo en las relaciones intertribales o intercomunitarias forjando redes de alianzas, porque cuando se tienen enemigos es necesario tener aliados (Clastres 2010:258-260). Siempre y cuando este líder no impusiera su voluntad hacia la del grupo no se podría hablar de jefe a la usanza actual. Estando esta persona, al igual que el chamán, en igualdad social con el resto del grupo.

La guerra. El papel que ocupa en sociedades donde los jefes se concentran en la “diplomacia” intertribal, es un gran problema que tiene que solventar la arqueología anarquista, entre otras disciplinas. Ya que encontramos algunas autoras que consideran que es complicado que en sociedades muy primitivas hubiese guerras porque al dar precedencia al otro (conciencia de grupo) hace inevitable el rechazo a la guerra que supone la destrucción del otro (Hernando 2006). No obstante, son varias las autoras que piensan que todas las sociedades primitivas son guerreras con mayor o menor intensidad, que aunque el ataque en cuestión sólo se produzca de vez en cuando, las relaciones de hostilidad entre las comunidades es permanente. A lo que Clastres añadiría que *“mientras las comunidades estén, por medio de la guerra, en un estado de separación, en tanto que cada comunidad esté y permanezca en la autosuficiencia – él habla incluso de autogestión – es imposible que surja el Estado”*. En definitiva, para él la guerra impide lo único, la unificación, es decir, el Estado (Clastres 2010:250-254).

La conciencia de grupo. La vinculación al grupo al que se pertenece es imprescindible: cuanto menor control material se tiene del mundo más se reconoce la necesidad de pertenecer al grupo, cuanto mayor control, menos se reconoce. Y cuanto menos seguridad se tiene sobre el control que se puede ejercer sobre las propias condiciones de vida, más

importancia se da a la relación en la construcción de la identidad. En las sociedades donde no hay división de funciones ni especialización del trabajo no hay ámbitos de actuación diferenciados, salvo por género. Hay que tener en cuenta el escaso dominio y control sobre los efectos de la naturaleza no-humana que tenían estos grupos, por lo que también es escasa la diferenciación de comportamientos. Unos donde la naturaleza no-humana resulta amenazante y otros donde la naturaleza humana no resulta amenazante. Esto dependerá de grupos y el control que tengan sobre el territorio o las creencias e ideología del mismo. Pero no hay, en principio, una diferenciación individual frente a estos pensamientos. Entonces toman la identificación con el grupo como fuente de protección y seguridad. La identidad no está basada en las diferencias, sino en las semejanzas, es lo que se llama identidad relacional, no te concibes a ti fuera del éste, no hay conciencia del yo, eres el grupo porque haces lo que hace el mismo (Hernando 2002:119-132).

La naturaleza no-humana no puede explicarse a través de una lógica propia, se le atribuye comportamiento humano, se sacraliza. No se objetiva el mundo porque todo fenómeno se interpreta en clave personal. Proyectan su propio comportamiento a toda la naturaleza, entienden que ellos son los únicos seres humanos que se comportan como la naturaleza, por lo que ésta les ha elegido a ellos para enseñar al resto como se tienen que comportar (Hernando 2002:89-99). Tú construyes a Dios a tu imagen y semejanza y luego decides que ha sido Dios quien te ha construido a ti a su imagen y semejanza. Todo grupo que cree en un mito se siente siempre “el pueblo elegido”. El mecanismo de orientación y seguridad consiste en establecer los adecuados vínculos emocionales con la instancia sagrada y en reconocer constantemente la subordinación que se le debe mediante ritos (Hernando 2002:100-107). En definitiva, el ser humano se pone en posición de objeto de los deseos de la instancia sagrada, no es el sujeto de su propia vida.

La seguridad deriva de la ausencia de cambio el cual implica riesgo –ausencia de especialización, ausencia de conocimiento de las mecánicas de funcionamiento de la naturaleza no-humana a la que se le atribuye comportamiento humano, mito– con lo que se desarrolla más la relación emocional –además de relacional– con todos los elementos de la realidad (Hernando 2002:147-159). No se siente poder frente al mundo, la confianza está puesta en el destino y la supervivencia se deposita en una persona con la que se establece una relación dependiente y subordinada (Hernando 2002:159-187). Empezando a surgir así los primeros líderes que irán cogiendo cada vez más poder y tomando más autoridad frente a las demás.

Caso de Estudio: Coast Salish

Un ejemplo de un caso concreto analizado desde la perspectiva de la arqueología anarquista son las jefaturas ácratas, no entendidas como el modelo clásico de jefatura que he explicado anteriormente, y el rol de las redes descentralizadas en el desarrollo político en el yacimiento de Coast Salish en Norte América.

Los Coast Salish representan una instancia de complejidad social más cercana al desarrollo horizontal que a la transformación jerárquica. La naturaleza de la organización política Coast Salish a una escala regional es que los sistemas de redes horizontales que emergieron no fueron reconfigurados en una jerarquía política regionalmente centralizada. Esta red horizontal cubrió todo el Golfo de Georgia. Funcionaban mediante una suma total de representantes de las familias a escala regional de forma autónoma para negociar relaciones de intercambio mutuamente beneficiosas. Estos elementos regionales no se adecuan al modelo de jefatura en el sentido clásico, fue una política regional compleja y formalizada descentralizada, actuaron autónomamente siendo libres de asociarse cuando lo veían adecuado. Los Salish carecían de significancia política de las comunidades, mientras que la comunidad era una importante unidad social, ésta no era un actor dominante o políticamente unificado (Angelbeck y Grier 2012). En una red ácrata la autonomía de las familias extensas significa la toma de decisiones por sí mismos, un enfoque más eficiente localmente. Todas las características que presentan este grupo son principios básicos del anarquismo.

Observamos de nuevo un análisis de la sociedad en base a su economía, pero desde una perspectiva libertaria, se organizan horizontalmente con otras familias en momento de necesidad y de intercambio de productos. Pero si analizamos aisladamente a cada individuo en función de su familia vemos que son familias altamente jerarquizadas, donde el padre de familia organiza y ordena la familia a la que el resto de miembros están subordinados. Con este caso se refleja una de las dos vertientes de estudio de arqueología anarquista que he mostrado al principio, una perspectiva anarquista al estudio de la sociedad y la organización de los Salish.

*

Estudios de Arqueología Anarquista

En este apartado voy a tratar los principales estudios referentes muy superficialmente, pero hay bastantes más, más actuales y en desarrollo.

Por empezar por el principio lo correcto es hablar de Kropotkin – geógrafo y naturalista – que da una respuesta crítica al darwinismo social predominante en su época. Kropotkin realiza un detallado análisis de las formas cooperativas de organización, partiendo de observaciones etológicas para abordar luego sociedades humanas. Propone que el factor de mayor peso en el proceso evolutivo no sería la competencia sino la colaboración. Para ello utiliza información proveniente de materiales arqueológicos del Museo Británico, relatos de viajeros, y su propia experiencia de campo. Desarrolla hipótesis sobre las primeras formas de organización social, importancia de las relaciones comunitarias, ausencia de la propiedad privada y coerción institucionalizada (Kropotkin 2012).

A lo largo de la última década algunas antropólogas comenzaron a indagar cómo sería una práctica anarquista de la arqueología y a aplicarla. Como es el caso del estadounidense David Graeber (Graeber 2004; 2009) o del español Beltrán Roca Martínez (Roca Martínez 2008) que, aunque muchas anarquistas ponen en tela de juicio los principios libertarios de ambos autores – como la CNT (Confederación Nacional de Trabajadores) de la que fue expulsado Roca Martínez –, han alcanzado un alto reconocimiento internacional. Graeber muestra que tanto dentro como fuera de estas instituciones, el anarquismo como posicionamiento ético y estrategia de cambio social está retomando fuerza. Lentamente está siendo comprendido y adoptado como marco teórico por científicas de diversas disciplinas.

También podemos considerar sin duda alguna a Pierre Clastres como el padre de la Antropología Anarquista. Clastres centró sus estudios en comunidades originales de América del Sur (1960-1970). Demostró la existencia de prácticas de las “sociedades contra el Estado”, título de su libro más reconocido. En él dice que las sociedades primitivas son sociedades sin Estado. Este juicio, exacto en sí mismo, disimula en realidad una opinión, un juicio de valor que grava de inicio la posibilidad de construir una antropología política en tanto que ciencia rigurosa (Clastres 2010).

Estudios de Arqueología Anarquista en la actualidad

Como bien expresa Leonardo Faryluk (2015a) *“El arribo de nuevos aires teóricos en la arqueología siempre se produce con un cierto desfasaje respecto a otras disciplinas sociales, y el caso del anarquismo no es una excepción.”* No obstante, como dice, podemos ver la aplicación temprana de las propuestas de Clastres o Foucault, considerado por muchos un anarquista postmoderno (Faryluk 2015:13) en el proceso de constitución de la Arqueología del Paisaje (Criado Boado, 1989, 1993:11-21, 2015).

Empezaron a surgir varias investigadoras que implementaban la teoría anarquista en diferentes ámbitos de la práctica arqueológica. Varias escuelas de antropología y arqueología

de todo el mundo empezaron a realizar congresos sobre la teoría anarquista. E incluso empezaron a surgir grupos de investigación y difusión autogestionados desligados de las instituciones académicas para poder indagar más en el tema, como “De la Roca al Metal” en el caso de España.

Un ejemplo claro es la propia revista de *Palimpsestos*, formada por arqueólogas, antropólogas, historiadoras y demás investigadoras libertarias. Uno de los compañeros del equipo editorial de la misma propone unas posibles bases para la construcción teórica, metodológica y ética de la Arqueología Anarquista (Faryluk 2015b:81-85):

- Distinción entre arqueología anarquista y estudios de las sociedades anárquicas. La primera: posicionamiento teórico, práctico y ético de la arqueología. La otra: estudio de las sociedades organizadas sin la presencia de los Estados.
- La Arqueología Anarquista debe ponerse al servicio de la sociedad en la búsqueda e identificación de formas más libres e igualitarias de relacionarnos. Exponiendo y denunciando aquellas interpretaciones del pasado que sólo sirven para validar los intereses de las clases dominantes y las instituciones autoritarias.
- Primeramente, tendremos que reconstruir la relación histórica de la arqueología con los espacios de poder y autoridad. Su función como herramienta ideológica de justificación de nacionalismos y colonialismos alrededor del mundo; justificaciones del racismo y el chauvinismo; excusa para todo tipo de expolio y daño ecológico; defiende más al patriarcado, etc.
- La Teoría Anarquista posee un gran potencial para el análisis de las relaciones y prácticas sociales del pasado.
- De ninguna manera debe ser concebido como un marco interpretativo aislado, sino potencialmente abordable junto a herramientas de otras arqueologías.

*

Discusión

El eje de estudio de la arqueología anarquista es el análisis y la crítica profunda a la construcción del poder y las jerarquías, el rechazo de las mismas y el desarrollo de diversas formas de organización, simétricas y no coercitivas. Analizándolo desde el

significante/significado/contexto, en ese orden consecutivamente y no al revés como se viene haciendo en la mayor parte de estudios arqueológicos hasta ahora. Pues es el individuo quien genera el contexto y, después de esto, es el contexto el que genera al individuo. En la teoría de la práctica se intenta conectar la práctica cultural con el propio individuo, para ello hay que destruirlo todo y después reconstruirlo, romper con los esquemas establecidos en nuestras mentes y mirarlo todo desde otras perspectivas.

El individuo. Considerado por el anarquismo como agente histórico, que deberá desarrollar técnicas con las que se pueda analizar la vida, entendida como desarrollo social y político, del individuo como objeto de estudio. Por esto, todo uso político de la economía habrá de trascender al propio individuo, pues ésta no es un ente propio, la generan los individuos en colectividad cada uno a su manera. Razón por la cual considero que debe analizarse desde una perspectiva política al mismo nivel que la cultura y la sociedad.

Además, dentro de una sociedad, cada individuo destaca por unas habilidades concretas por encima del resto y se le admira y respeta por ellas (las médico-mágicas del chamán; las comunicativas del jefe; las de pescar o tejer de fulanita; o las guerreras de menganita), estando en igualdad social con el resto del grupo. No imponen su voluntad ni hay algo que les motive a ello, por que al ser pequeño el grupo se autorregula con facilidad.

La conciencia de grupo. El concepto de la libertad individual como algo desligado de la libertad colectiva es un concepto que no debería aplicarse hasta la ilustración, pues tiende a ser equívoco. En las sociedades primitivas es más correcto pensar que la libertad personal se desarrolla ligada a la libertad del grupo, pues el individuo no se entiende sin su grupo. Derivando en el desarrollo de una conciencia en la que el “nosotros” es mejor que los demás porque cierto dios lo ha dicho. Esta conciencia existe desde los primeros cazadores-recolectores que creaban hitos en el paisaje para orientarse con facilidad. Lo que ha producido que se asocien a los grupos de cazadores-recolectores con sociedades igualitarias, pero no todos lo eran.

Por otra parte, hay varios factores que favorecen esa “conciencia de grupo”. Donde la naturaleza no-humana es aterradora, porque no se puede controlar, y la naturaleza humana crea un ambiente de control y seguridad, se desarrolla la identidad relacional, no hay conciencia del yo. Esta vinculación es imprescindible para sobrevivir. Esta conciencia de grupo dificulta la labor de estudiar al individuo dentro del mismo. Aún así no es imposible, porque cada persona realiza una labor específica dentro del propio grupo, con unas ideas iguales y otras diferentes al resto de personas que lo integran organizándose de una forma u otra a través de las opiniones de cada miembro. Y esto es precisamente en lo que se tiene

que centrar la arqueología anarquista, salteando las dificultades interpretativas que la propia conciencia de grupo implica.

Otro problema con la naturaleza no-humana es cuando se sacraliza y el individuo se convierte en objeto de la instancia sagrada y no en sujeto de su propia vida. Se está subordinando a lo que no puede controlar, lo que hará que luego se subordine ante quien cree que puede controlarla surgiendo las primeras diferencias sociales.

Cuando se asume que las sociedades son guerreras y tienen jerarquías es porque lo hemos establecido y lo hemos aprendido como normal. Pero una norma no es ni mucho menos una regla o una ley, simplemente es algo aceptado por la mayoría, que no tiene por qué ser lo correcto, sino más bien lo que interesa a quien lo dio como verdad empírica. No obstante, lo bueno que tienen las normas es que operan dentro de prácticas sociales encontrándose en un marco variable. Pero nuestra percepción no es inocente, está mediada por nuestra cultura, “sólo vemos lo que entendemos”. Por ejemplo, nosotras vivimos en una sociedad capitalista que se basa en el individualismo y lo reflejamos en nuestra cultura material – nuestro propio plato de comida, asientos individuales, etc. –, y las sociedades no individualizadas también lo reflejan en su cultura material – fuentes de comida común, bancos corridos... –. Pero es que además nosotras nos queremos distinguir del resto – con la ropa, el peinado, etc. – y tenemos conciencia del “yo” frente a las demás. En una sociedad en la que tú eres igual que las demás – vistes igual o tienes un determinado símbolo que te identifica con el resto – no tienen conciencia del “yo”, distinguen su grupo frente a otros. No obstante, cada miembro tiene sus determinadas capacidades distintas a los demás que hacen que el grupo funcione.

Los primeros líderes y la conciencia de grupo. Los primeros líderes aparecen en el Calcolítico, se individualizan, reflejándolo en su cultura material de lujo, etc. Dejan de pertenecer a un grupo para pertenecer a otro, el de los jefes, por lo que sigue prevaleciendo la conciencia de grupo.

Guerra. Aunque Clastres diga que ésta impide la aparición del Estado, yo me posiciono más hacia la perspectiva de Almudena Hernando del rechazo a la guerra. Que se rechace no quiere decir que no estén preparadas para ella si alguien les intenta atacar, pero no se predisponen hacia ella. Es más, yo considero que es la precedencia al otro y las sociedades en paz en las que se desarrollan más fácilmente situaciones múltiples, alianzas familiares que controlan y distribuyen la demografía impidiendo lo único, es decir, la aparición del Estado. Esto hace que sean las situaciones de guerra y de lucha con las que la gente se unifica y forma Estados fuertes para luchar contra enemigos comunes. Como he dicho, lo favorecen las situaciones de crisis.

Autoridad. Concepto que se debe analizar con cuidado. Las personas no se comportan de una u otra manera sólo porque crean que es lo que deben hacer, sino porque hay una autoridad que se está ejerciendo contra ellas. Ésta puede estar basada en la presión de grupo o por la importancia parcial o totalmente coercitiva que tengan hacia un individuo que consideren una autoridad en un campo o aspecto social, económico, político o religioso. Pero este aspecto no es algo que impida la interpretación anarquista de esas sociedades e individuos.

El Estado surge cuando unas detentan el poder contra otras disfrutando de lo que otras producen. Esto se da en ciudades con la especialización de los trabajos unipersonales que no dan de “comer” al resto del grupo. Pero si un grupo es pequeño se regula para que nadie ostente ni quiera ostentar el poder, pues desde que hay Estado, hay sociedades contra el Estado.

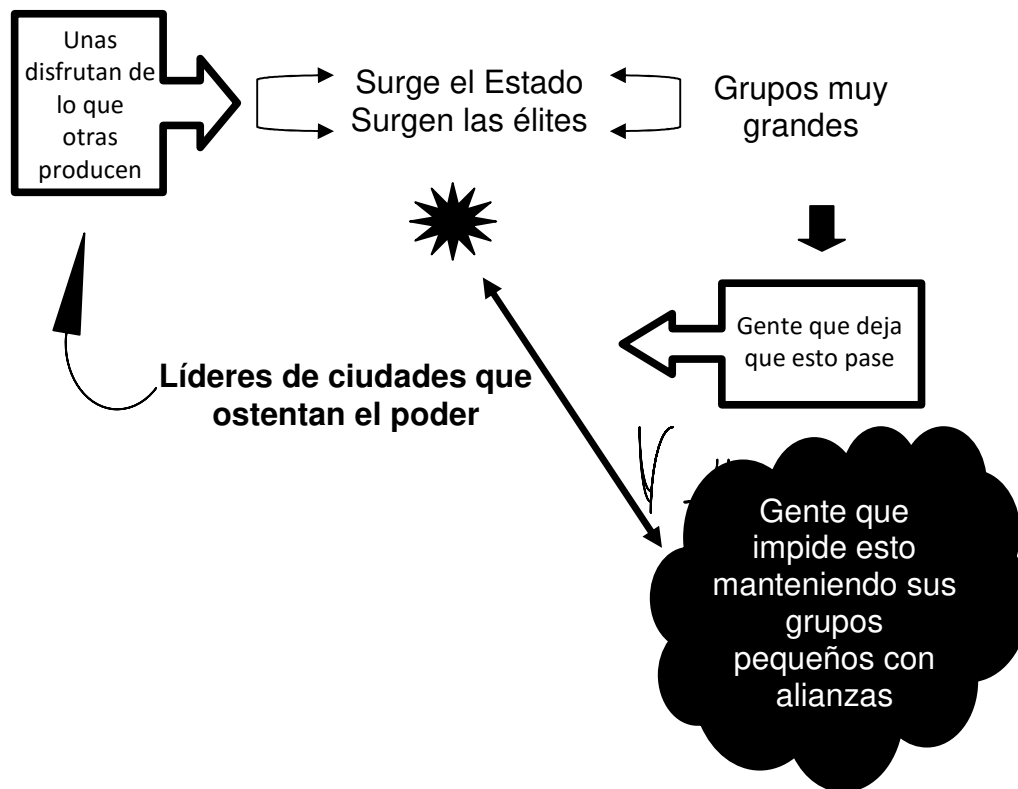


Diagrama del origen de las élites y del origen del Estado.

Conclusiones

Para concluir tras este análisis, voy a enumerar los conceptos básicos previos al estudio arqueológico desde la perspectiva anarquista. Y seguidamente los conceptos básicos de la arqueología anarquista, así como de las materias de las que debería hacerse cargo.

En primer lugar, los conceptos básicos previos a la arqueología anarquista sin los que no se podría desarrollar, son:

Los elementos que componen la Naturaleza no-humana son interpretados a través de la propia dinámica social, es decir, mitos.

A nivel político: (a) No todas las formas de autoridad se basan en el principio de soberanía lo que provoca una crisis política entre lo que es legal y lo que es legítimo. (b) Las prácticas político-ideológicas se realizan mediante acuerdos, imposiciones o mediaciones. Según como se establezcan esa sociedad tenderá a ser más o menos igualitaria. (c) El paso de una sociedad no estratificada a una jerárquica es una ruptura política y no económica.

En lo referente al poder: (a) Los primeros líderes aparecen en el Calcolítico o en la Cultura de Campos de Urnas donde el concepto de poder es ambiguo. (b) El ser humano se pone a disposición de los deseos de la instancia sagrada subordinándose a quien la pueda controlar.

En cuanto a la importancia del grupo: (a) A mayor control del entorno mayor individualidad, a menor control, más necesidad del grupo. (b) Identidad relacional: se basa en las semejanzas, los individuos no se conciben fuera del grupo. (c) La conciencia de grupo obliga, necesariamente, a que la libertad individual esté ligada a la del grupo. (d) No todos los grupos de cazadores-recolectores eran sociedades igualitarias, hay que analizar cada grupo por separado. (e) Las personas son el grupo, y el grupo, cada una de las personas que lo integra. De ahí la importancia de analizar a cada individuo para poder entender al grupo. (f) Los jefes se unifican en un grupo a parte creando un “nosotros” diferente al grupo primigenio apareciendo las primeras diferencias sociales.

Es importante considerar que la historia no tiene un sentido único. No todas las sociedades pasan por las mismas etapas evolutivas. Pero hasta que no dejemos de verlo todo desde nuestra mirada etnocentrista no podremos apreciar que otras culturas son sólo distintas y no atrasadas.

En segundo lugar, presento los conceptos básicos en los que se centra la arqueología anarquista:

A nivel técnico: (a) Hay muchos tipos de arqueologías según los restos o perspectiva con los que se analicen las sociedades del pasado. (b) La anarquía es el orden libre acordado sin coacción entre los particulares. (c) La Arqueología Anarquista se centra en dos focos, por una parte, es el estudio de las sociedades libertarias o igualitarias, por otra es el enfoque anarquista del estudio arqueológico. (d) La arqueología anarquista entendida como perspectiva científica es una herramienta para acercarnos un poco más a la realidad de las sociedades del pasado, así como a remodelar los enfoques con los que se interpreta la arqueología.

Con respecto al análisis del individuo: (a) El anarquismo considera al individuo agente histórico. (b) La libertad del individuo deriva de la libertad del grupo. (c) Los primeros líderes representaban la voluntad del grupo y estaban en igualdad social con el resto de integrantes de éste.

Afirmaciones respecto a las sociedades primitivas: No son un estadio del proceso evolutivo previo a la aparición del Estado. Sino que sus formas de organización rechazan activamente el surgimiento de éste por medio de la reproducción social de relaciones igualitarias y resistentes a la centralización del poder y de la consolidación de las jerarquías. O lo que es lo mismo: las sociedades primitivas son sociedades contra el Estado.

Todo esto la arqueología anarquista lo afronta de las siguientes formas: (a) Analizando la política en términos igual de precisos que la economía reconectando al individuo con la cultura. (b) Analizando la realidad del estatismo siendo fácil concluir que la historia se repite porque el Estado es estático, unifocal. Si el Estado desaparece la sociedad avanzará de nuevo hacia múltiples variedades sociales. (c) Abordando desde la perspectiva anarquista el papel que ocupa la guerra en las sociedades primitivas, siendo esto algo que debe ser abordado a la vez por distintas perspectivas arqueológicas. (d) Cuestionando la imagen de una presunta inferioridad tecnológica de las sociedades primitivas, organizadas en torno a economías de subsistencia, y siempre al límite de la carestía alimenticia. (e) Desarrollando técnicas para analizar la vida de cada individuo. (f) Criticando al poder y a las jerarquías desarrollando formas de organización no coercitivas.

Para finalizar concluyo afirmando que todos los estudios arqueológicos deberían ser reinterpretados desde una perspectiva anarquista, así como desde el resto de perspectivas arqueológicas que van surgiendo.

Así mismo, la arqueología anarquista se organiza fuera de los límites jerárquicos de la academia en pos de seguir investigando sin límites sobre este tema.

Agradecimientos

En primer lugar, quiero agradecer a Jordi López Lillo por haberme introducido en la arqueología y antropología anarquista y por la ayuda prestada para escribir este artículo. En segundo lugar, quiero mostrar mi enorme agradecimiento a Gonzalo Ruiz Zapatero, por creer en mí, por su paciencia y por la ayuda desinteresada que me ha dado para realizar este artículo y publicarlo. Por último, pero no menos importante quiero agradecer a Leonardo Faryluk el habernos juntado “on-line” y dentro de su alcance a las distintas antropólogas y arqueólogas de distintas partes del globo que optamos por la anarquía como perspectiva científica, ideología y forma de vida. Y, así mismo, al resto del equipo de Palimpsestos, que hace que todo esto sea posible.

Referencias Bibliográficas

Angelbeck, B. y C. Grier (2012) *Anarchism and the Archaeology of Anarchic Societies: Resistance to Centralization in the Coast Salish Region of the Pacific Northwest Coast*. En: *Current Anthropology*, Vol. 53. N° 5, pp. 547-587. USA.

Bakunin, M. (1995a) *Escritos de filosofía política I*. Pp. 344. Barcelona.

- **(1995b)** *Escritos de filosofía política II*. Pp. 264. Barcelona.

Bobbio, N. (1993) *Liberalismo y democracia*. F.C.E. Pp.114. Bogotá.

Claessen, H. J. M. (1929) *Antropología Política: Estudio de las comunidades políticas, una visión panorámica*. Pp. 187. México.

Clastres, P. (2010) *La sociedad contra el Estado*. Pp. 278. Barcelona.

Criado Boado, F. (1989) *Megalitos, espacio y pensamiento*. En: *Trabajos de Prehistoria* N° 46, pp. 75-98. Madrid.

- **(1993)** *Límites y posibilidades de la arqueología del paisaje*. En: *SPAL*, revista de prehistoria y arqueología, N° 2, pp. 9-55. Sevilla.

- **(2015)** *Arqueológicas del espacio: aproximación a los modos de existencia de los "escapes"*. En: *CSIC Incipit*, pp. 30. España.

Faryluk, L. (2015a) *Pasado, propiedad y poder: Crítica desde una Arqueología anarquista a la construcción estatal y académica del Patrimonio arqueológico en Argentina*. En: *La Descomunal*, revista iberoamericana de patrimonio y comunidad. N° 0, pp. 11-23. España.

- **(2015b)** *Arqueología Anarquista, entre un estado de la cuestión y un manifiesto individual*. En: *Erosión*, Revista de Pensamiento Anarquista N° 5, pp. 71-88. Santiago de Chile.

Fernández Martínez, V. M. y A. González Ruibal (2001) *Historia, Arqueología e Identidad de un pueblo fronterizo: los Berta de Benishángul*. En: *ArqueoWeb*, pp. 24.

Gelderloos, P. (2010) *La Anarquía Funciona*. Pp. 156. Virginia, USA.

Graeber, D. (2004) *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Pp. 105. Chicago, USA.

- **(2009)** *Direct Action: An Ethnography*. Pp., 568. Canadá.

Hernando, A. (1999) *Los primeros agricultores de la Península Ibérica: una historiografía crítica del Neolítico*. Pp. 318. Madrid.

- **(2002)** *Arqueología de la Identidad*. Pp. 224. Madrid.

- **(2006)** *Arqueología y Globalización. El problema de la construcción del “otro” en la postmodernidad*. En: *Complutum* N° 17, pp 221-234. España.

Kropotkin, P. (2012) *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. Pp. 336. New York, USA.

Lévi-Strauss, C. (1981) *Las estructuras elementales del parentesco*. Pp. 576. Barcelona.

- **(1987)** *Mito y significado*. Pp. 101. Buenos Aires.

Martínez, J. L. (2009) *Registros andinos al margen de la escritura: el arte rupestre colonial*. En: *Boletín del Museo Chileno de Arte precolombino*, pp. 9-35. Santiago de Chile.

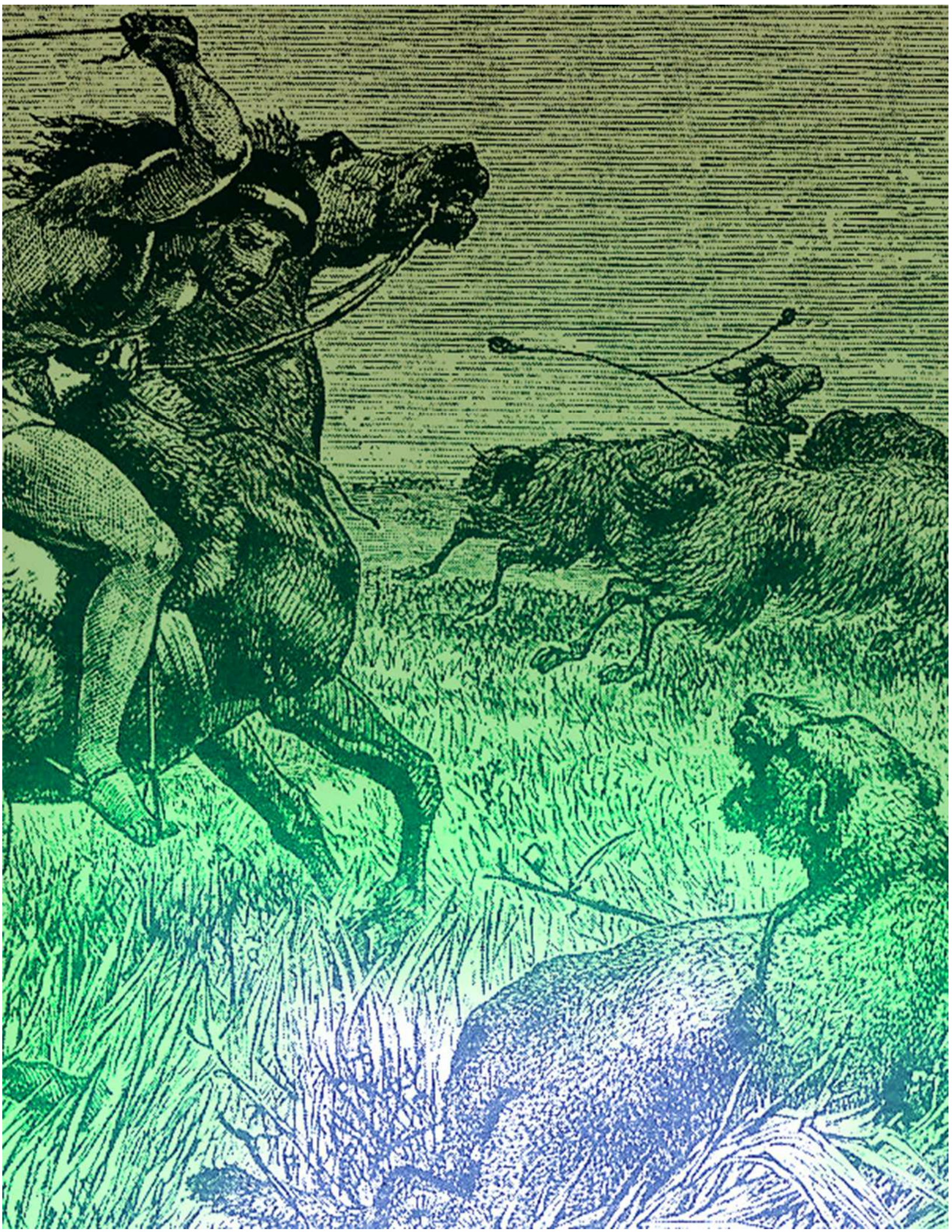
Olvera, S. L. (1990) *Las cuevas y el mito de origen: los casos inca y mexica*. Pp. 179. México.

Proudhon, P. J. (2005) *¿Qué es la propiedad? Investigaciones sobre el principio de derecho y del gobierno*. Colección Utopía Libertaria, pp. 235. Buenos Aires.

Renfrew, C. y P. Bahn, (1993) *Arqueología. Teorías, métodos y prácticas*. Pp. 576. Madrid.

- **(2008)** *Arqueología. Conceptos clave*. Pp. 346. Madrid.

Roca Martínez, B. (2008) *Anarquismo y Antropología. Relaciones e influencias mutuas entre la Antropología Social y el pensamiento libertario*. Roca Martínez, B. (coord.), pp. 267. Madrid.



DOCUMENTO HISTÓRICO
LOS TEHUELCHES:
SUS HÁBITOS, COSTUMBRES, CREENCIAS Y TRADICIONES
POR SOLANO PALACIO

Presentación por Diego Mellado
<https://uchile.academia.edu/DiegoMellado>

Presentación

Fernando Solano Palacio fue un anarquista asturiano de amplio actuar. Vivió entre los años 1887 y 1973. A lo largo de su vida, colaboró activamente en el movimiento anarquista. Recordado es por su participación en la revolución asturiana de 1934 y luego en la Guerra Civil - Revolución Española entre 1936 y 1939. Su travesía como polizón en el Winnipeg arrastró su exilio hacia las costas chilenas, donde fundó la editorial “Más allá” (Valparaíso) y continuó colaborando en grupos anarquistas.

Su instinto viajero lo llevó a colaborar como corresponsal internacional en múltiples publicaciones anarquistas. De hecho, antes del exilio, Solano Palacio ya había estado en Chile. Siendo adolescente aún, decidió emigrar hacia América, permaneciendo en nuestro continente durante una década. En dichos años vivió en Estados Unidos (Nueva York), Panamá, Argentina y Chile, trabajando principalmente como astillero.

De su amplia bibliografía, distribuida en periódicos, libros y folletos, se destaca el cultivo de la narrativa – tanto el cuento como la novela histórica –, de la poesía – cuya máxima expresión en su libro *Jardín de Acracia* –, de la crónica y la nota periodística. Naturalmente, también escribía diarios de viaje (*hummus* de su obra), de donde es probable que provenga el documento que a continuación presentamos, donde Solano Palacio da un salto a la etnología.

“Los Tehuelches: Sus hábitos, costumbres, creencias y tradiciones” es, sin duda, una excepción dentro de los temas abordados por Palacio. Se sabe que hacia el año 1914 participó en las huelgas organizadas por las sociedades obreras patagónicas; por ende, es seguro que las observaciones presentadas en este artículo correspondan a esta época. Nosotros lo encontramos publicado en *La Revista Blanca* (Madrid), número 83, con fecha 1 de octubre de 1929.

Si bien se trata de un registro etnológico más bien superficial, las pocas notas que Solano Palacio arroja nos entregan interesantes noticias de los antiguos habitantes del extremo sur americano, sobre todo en lo que respecta a sus prácticas solidarias, sus posibles orígenes y su inminente extinción a causa de la violencia colonizadora.

*

“Los Tehuelches: Sus hábitos, costumbres, creencias y tradiciones”, por Solano Palacio

Los tehuelches, que habitan las llanuras de la Patagonia, llamados también patagones por Magallanes, quien en el año 1520 recorrió el litoral, invernando en la bahía de San Julián, viven diseminados en pequeñas tribus nómadas, hoy casi extinguidas, y son gentes de costumbres pacíficas y de temperamento reposado, Sus principales ocupaciones son la caza del guanaco y el avestruz (ñandú), de cuya carne se alimentan, fabricando sus vestidos con las pieles de los guanacos, principalmente cuando éstos son recién nacidos.

Su industria es rudimentaria. Se limita solamente a la fabricación de tejidos, de escasas dimensiones, que emplean como fajas, pequeñas mantas y cojinillos que los gauchos tienen en gran estima. Además de esto, hacen grandes mantas de pieles de guanaco, cosidas entre sí con nervios del mismo animal, con solidez y una perfección admirables. Desconocen las artes y la agricultura; bien es cierto que el terreno es estéril y el clima frío.

Yo he visto grabadas en un acantilado unas figuras simbólicas que se podían tomar por una forma de escritura primitiva. Una de aquellas pinturas, y que fue la que más poderosamente llamó mi atención, representaba una cabeza de india toscamente grabada: al lado derecho había un corazón atravesado por una flecha y al lado izquierdo una cabezota terminada por unas orejas largas, que tenía bastante semejanza con el diablo que pintan los católicos. Este jeroglífico primitivo se podía traducir de la siguiente forma: «Mi corazón está herido de amor: si no le complaces, te llevará Gualichi.»

En la actualidad, este pueblo casi extinguido está reducido a un estado de miseria deplorable. Los campos del litoral, donde ellos apacentaban sus ganados consistentes en algunas manadas de yeguas, durante el invierno fueron poblados, viéndose así obligados a retirarse a las altas mesetas, donde las nevadas y los rigores de los inviernos antárticos diezman sus ganados y algunas veces a ellos mismos.

Estos residuos de una raza fuerte y sana, en otras épocas constituyeron un gran pueblo que se extendía desde Río Negro hasta el Estrecho de Magallanes, a lo largo de la parte oriental del continente. Sus armas consistían en flechas y lanzas de puntas de sílice bien rematada. En la actualidad, con el uso del caballo adoptaron el uso del lazo y las boleadoras, que manejan con suma habilidad.

Estos naturales divididos en tribus, poseen entre sí algunas diferencias etnológicas y filológicas, aunque, en el fondo, se adivina a primera vista que descienden de un mismo tronco.

Los tehuelches, que viven en la extremidad sur de Tierra Firme, así como sus vecinos, los pehuelches, que habitan más al Norte, en latitudes más templadas, pertenecen a una raza

fuerte y bien conformada. La tez, en los hombres, es morena, curtida por los vientos de la pampa; las mujeres, aunque morenas, son de un moreno sonrosado agradable. Sus pómulos salientes, sus ojos oblicuos y sus cabellos recios, negros y alisados, divididos en dos largas trenzas, acusan algún parecido con las razas tártaras, aunque sus labios gruesos y carnosos desmienten en parte esta hipótesis.

Los habitantes de América bien pudieron haber hecho su entrada en aquel territorio por el estrecho Bhering, o suponiendo, por las tradiciones conocidas, la existencia del continente Atlántida, su llegada a América pudo haber sido al través de este continente, o bien por el Pacífico, de haber existido un continente entre Asia y América, como lo hacen suponer las estatuas existentes en las islas de Pascua. Cabe suponer que hayan llegado por diferentes lugares y en diferentes épocas emigraciones procedentes de distintos puntos del globo, como lo hacen suponer las diferentes razas que poblaban América a la llegada de los españoles a aquellas tierras. Moctezuma declara a Hernán Cortés que otros hombres que decían ser vasallos de un gran señor, habían llegado a aquel suelo hacía muchos siglos y que no dudaba que aquel señor era el mismo de que habla Cortés. Por otra parte, la estatuaría, la arquitectura y hasta el idioma de los mayas, tiene un gran parecido con los monumentos egipcios y griegos, lo que nos hace suponer que han tenido un origen común.

En lo que a los tehuelches se refiere, por sus tradiciones y sus cuentos folklóricos, se ve a primera vista su procedencia nórdica. En estos cuentos figura el león que se manifiesta por su nobleza, confiado en la fuerza de sus garras ; el zorro que triunfa debido a su astucia, la vicuña y otros animales que no pertenecen a la fauna patagónica: en cambio, no figuran para nada en dichos relatos el guanaco, el armadillo, el zorrino, ni el tuc-tuc. Sus habitaciones son de lo más elemental que imaginarse puede. Clavan en el suelo unas estacas con horquillas en sus extremos, a fin de sujetar un palo largo a ellas por medio de tiras de cuero. Cubren este tosco armazón con pieles, dándole la forma redondeada de un horno gigantesco y en el centro hacen el fuego, durmiendo en su rededor. Sus mujeres, aunque bastante agraciadas, son taciturnas y silenciosas, y permanecen durante el día ocupadas en sus quehaceres sin osar dirigir la mirada a los forasteros que acierten a pasar por sus toldos.

Como todas las razas primitivas, los tehuelches son poco activos. La parte más ruda de las faenas la llevan sus mujeres. Los hombres salen al campo en busca de caza, y es obligación de las mujeres pelar los ñandús, desollar los guanacos a su regreso, traer leña, desensillar los caballos, tejer las matras, cojinillos y curtir las pieles; preparar el material para hacer los quíyangos, coserlos, etc.

En asuntos de religión, son sencillos y simples como todos los hombres primitivos. Los fenómenos naturales les causan un terror supersticioso. Como no conocen las causas, los

efectos les aterran. Para ellos, todo efecto es producido por una voluntad independiente, destructora y perversa; esta potestad se llama Gualichi. La buena caza, el buen tiempo y la salud son atributos de Shasman, genio benéfico, una especie de ángel de la guarda de los católicos; pero como allí el clima es duro y las adversidades son más frecuentes que las venturas, mientras que apenas se conoce a Shasman, Gualichi goza de gran fama, siendo reconocido y respetado por muchas tribus. En Patagonia, el bambú es el árbol sagrado donde se cuelgan alimentos destinados a Gualichi, como prueba de respeto, para que no moleste a los indios.

En sus relaciones con las mujeres, son monógamos. Sus casamientos, o ayuntamientos, son bastante originales. Cuando un indio quiere obtener una mujer, salen el padre de éste y algunos otros, se sitúan cerca de la tienda de la pretendida y parlamentan con el padre de la muchacha; si el asunto queda arreglado, se someten a una prueba de algunos días de experiencia, sin que por eso lleguen a consumir el acto sexual; se unen, previa la entrega de algunas yeguas por parte del novio al padre de la muchacha. Además de esto, se colocará el cojinillo del novio en el tálamo, donde se acostarán los desposados y los parientes más cercanos de la novia se lo disputarán, llevando esta prenda el que primero logre obtenerla.

Sus fiestas tienen algo de ceremonia ritual. No pude saber, por mucho que indagué, a qué obedece esto, y quizá que ellos lo ignoren. Cuando danzan no lo hacen no siendo alrededor del fuego, y de faltar éste bailan en rededor de una piel de guanaco. Esta costumbre, propia de muchos pueblos, nos recuerda las danzas celtas alrededor de una hoguera en el corazón de los bosques. Este modo de danzar debe de ser una costumbre importada del Norte. Para dar principio a la fiesta, sacrifican una yegua, a cuya carne son muy aficionados; le arrancan el corazón aún palpitante, apretándole con fuerza en la diestra, a fin de que salte la sangre, rociando a los circunstantes, en medio de gritos y contorsiones.

Respecto a su organización social, no reconocen ninguna autoridad o potestad humana. El cacique carece de autoridad; puede aconsejar, pero jamás podrá imponer su voluntad sin contar con la sanción de la mayoría. Él debe de ir, como los demás, al campo y trabajar para obtener la caza, que es el sostén de la tribu. El reparto de la carne suele ser equitativo. En los momentos críticos se advierte en ellos un sentimiento de solidaridad colectiva. He tenido oportunidad de presenciar uno de estos actos de solidaridad humana. En circunstancias en que carecían de carne desde hacía tres días, llegué yo a una *toldería*, y habiendo matado una yegua perteneciente a un indio, éste distribuyó la carne entre los demás por partes iguales.

El uso del caballo entre los tehuelches data desde el primer intento de colonización hecho en el Puerto de Hambre por los españoles, cuyos colonos perecieron víctimas del rigor del clima, salvándose algunos de sus animales (vacas y yeguas).

Bougainville, en su *Viaje alrededor del mundo* (1769), dice que al desembarcar (quizá cerca de Cabo Vírgenes), los patagones, en número de veinte, todos de a caballo, se hallaban en la costa, engrosando este núcleo hasta constituir algunos centenares que traían a la espalda sus carcajs repletos de flechas y sus arcos. De ningún modo se puede referir a los insulares de Tierra del Fuego, que desconocían el uso del caballo aun en la época de su total exterminio (1904).

Estos insulares, llamados *onas*, Darwin los describe completamente desnudos, corriendo campo a través, cubierta la espalda con sus flotantes cabelleras. Me han asegurado que cuando huían, cogían el quiyango en una mano e iban haciendo rápidos zig-zags por miedo a las balas de los rifles, que eran los saludos de los civilizadores blancos. Por aquellas épocas, que aun pertenecen al recuerdo de los vivos, se llegó a dar el caso en extremo vergonzoso para la civilización del siglo xx, de que hubiese patronos pobladores de la isla que pagasen una libra esterlina por cada par de orejas de indio, y hombres desalmados que realizasen esta labor de una caza sistemática y lucrativa, con la misma indiferencia con que realizaban otras labores. Y todo esto se hacía con el consentimiento de los gobiernos de Chile y la Argentina, quienes, hoy, para exaltar el patriotismo de los niños, les recuerdan en los libros de texto las atrocidades que los españoles cometían con los pobres indios en tiempos de la conquista.

A estos indios se les conoce con el nombre de *onas*: aunque de estatura más baja que los tehuelches, sus rasgos fisonómicos tienen un gran parecido con éstos. Como única vestimenta usan el quiyangi de pieles de guanaco, y como única arma la fecha de sílice. Esta arma fue común a todos los pueblos del litoral. Aún se encuentran en la Patagonia lugares donde habrán sido construidas gran número de flechas, comparables con los talleres que han existido en Aurignac, Champagne, Abbeville, Altamira y otros lugares pertenecientes a nuestra época de piedra.

Como ya he hecho observar, la religión de los tehuelches, es de lo más primitivo. Cuando enferma un indio, se vigila su tienda durante la noche, a fin de que Gualichi no le mate con sus maleficios. Después de muerto, se mata su caballo favorito, se le preparan algunos víveres y sus armas, enterrándole de noche en alguna altitud, pero en el mayor secreto, quizá con objeto de que no se entere Gualichi. Esta costumbre de colocar víveres en la tumba de sus muertos la vemos entre los neozelandeses, los araucanos y otros pueblos primitivos, y es de suponer que fuese introducida por el mar Pacífico.

Con un estudio comparado de las lenguas americanas, se podrían aclarar ciertas dudas respecto a su procedencia, que yo creo es distinta, ya que al lado de tipos y pueblos aborígenes que delatan a primera vista cierto parecido con las razas mongólicas, entre otros se ven bien pronunciados los rasgos de las razas arias.

Los patagones o tehuelches son pacíficos y hospitalarios. En sus tiendas tienen igual acogida los gauchos errantes y taciturnos de las pampas, que el viajero que va de paso. Algunos europeos se habitúan a tal forma de vida, y a la existencia de rudos trabajos, de miserias y falsedades que les ofrece la sociedad civilizada, a cambio de una comodidad que en poco excede a la de los indios, y la incertidumbre del mañana, y prefieren la vida libre y tranquila, sin ley ni rey, del indio nómada, que afronta con estoicismo los fuertes vendavales del Sudoeste, sin otra preocupación que la de encontrar un guanaco o un ñandú a quien tirar el lazo o las boleadoras.

Son hábiles jinetes y manejan el lazo con singular maestría.

La civilización, con sus enfermedades y sus vicios, va acabando con ellos, y en día no lejano se hablará de una raza exterminada, de la que no quedará ni un superviviente siquiera.

Solano Palacio



ARQUEOLOGÍA, CIENCIA Y ACCIÓN PRÁCTICA. UNA PERSPECTIVA LIBERTARIA

Antonio Morgado – morgado@ugr.es

Hugo Abalos – hugoabalos@gmail.com

Abel Berdejo – berdejoabel@gmail.com

David García-González – David.garcia@cchs.csis.es

Alejandro García-Franco - alexandergf@hotmail.com

Francisca Jiménez-Cobos – franciscajimenezcobos@gmail.com

Andrés Rodríguez-Sobrino

Resumen

Quienes en la actualidad nos dedicamos a la Arqueología en el Estado español estamos obligados a pensarla dentro un nuevo marco histórico. Las (des)articulaciones de la práctica arqueológica, desde el final de la dictadura hasta la actualidad, han transitado desde su expansión académica-institucional hasta la profesionalización ligada a la burbuja inmobiliaria y a la economía de mercado, con la constante de la precarización. En este panorama existen realidades que han permanecido desarticuladas como la (de)formación de arqueólogos, la generación de conocimiento, el ámbito profesional o la divulgación y conservación de la materialidad del pasado. Propondremos desde otra perspectiva estrategias de actuación concretas como formas de acción que ya se encuentran en la práctica diaria y que son una toma de conciencia sobre esa otra Arqueología.

Introducción

La ciencia [en nuestro caso la Arqueología], como el pan, no es un don gratuito de la naturaleza. Hay que conquistarla con fatiga, y nosotros combatimos para crear condiciones que posibiliten a todos esa fatiga.

E. Malatesta (Pensiero e Volontà, 1925)

El presente texto plantea una reflexión crítica sobre la naturaleza y la praxis de lo que llamamos *Arqueología* en el actual contexto español: su proceso de formación, el panorama profesional, la generación de conocimientos, el tratamiento de los restos arqueológicos o la relación de la investigación con las dinámicas sociales de la actualidad. Cada una de las facetas enumeradas demanda su nivel de complejidad o especificidad que desbordaría este trabajo por sus propias dinámicas internas. En este caso, abordaremos todas ellas desde un planteamiento que al mismo tiempo que las distinga, nos permita unificarlas desde una perspectiva propia, por supuesto nada imparcial. Las problemáticas expuestas nos conducirán al objetivo último de este artículo, resaltar otra forma de hacer y entender la Arqueología opuesta a la mercantilización.

La escasez de salidas laborales es un hecho para gran parte de las personas que quieren dedicarse a la Arqueología. En la mayor parte de las ocasiones, el sistema no ofrece una formación adecuada entre teoría y práctica, y cuando ésta aparece (como por ejemplo con la implantación del nuevo Grado de Arqueología) está más orientada a la especialización académica de la tradicional división por periodos históricos que al desarrollo de esta disciplina por su potencial para generar nuevas propuestas de pensamiento y acción para el mundo actual.

El acceso al mundo laboral no es fácil. Lo normal es que quienes recibieron una formación no se dediquen a aquello para lo que estudiaron, ni en el mundo de la investigación, ni en la gestión, ni tan siquiera en la divulgación. Ello es debido a que el sistema pivota dentro de la precariedad, bajo un modelo desarrollista que tuvo en el capital inmobiliario su motor. Durante las últimas décadas la promoción de arqueólogos ha estado al servicio del mercado y en ausencia de éste su figura parece no tener ni presente ni futuro. En los años del boom desarrollista había una gran demanda de la Arqueología, sin embargo, las condiciones laborales no fueron buenas para los trabajadores de este sector. Para los profesionales contratados en empresas tampoco los salarios y las condiciones laborales eran muy destacables. La prueba está en la inexistencia de un convenio propio. Una situación paradójica es que las actuales posibilidades laborales dependen de la mayor o menor

agresión a los restos arqueológicos llevadas a cabo por políticas económicas destructivas. Por tanto, además de las propias dinámicas de nuestras investigaciones, estamos obligados a reflexionar en torno al tratamiento y conservación de los contextos y materiales arqueológicos, la gestión que se realiza de ellos y la participación colectiva e implicación de las comunidades que conviven con este legado material del pasado.

Partiremos de una crítica constructiva a esta situación y de la observación de sus contradicciones como base para proponer vías alternativas a la imposición de una única manera posible de hacer Arqueología. De hecho, muchas de las propuestas aquí expuestas ya forman parte de una realidad escondida, ya están en acción, aunque están enterradas bajo el peso del academicismo, la burocracia y los intereses del desarrollo economicista. Se trata de explicitar que esa Arqueología que algunos interesadamente tildan de “utópica” siempre ha estado presente.

Arqueología, ciencia y conciencia de su complejidad. Disciplina, Interdisciplinariedad o... indisciplina

¿Por qué la Arqueología? ¿Para qué? La Arqueología es un ámbito de acción práctica para el análisis de las comunidades/sociedades y su interrelación medioambiental desde la materialidad a lo largo del tiempo. Ello implica el estudio y la preservación de esa materialidad, de aquí la dualidad de su praxis (Kristiansen, 2009:5). Aunque tradicionalmente se vincula con el pasado de los grupos humanos, es aplicable a todos los periodos sin distinción. En consecuencia, la Arqueología puede categorizarse por su dimensión temporal, discurriendo entre la Arqueología prehistórica, protohistórica, clásica, medieval y llegando hasta los momentos más recientes con la Arqueología histórica (Hicks y Beaudry, 2006), la Etnoarqueología o la Arqueología del presente (Gonzalo Ruibal, 2015), sean éstas últimas sociedades occidentales-capitalistas o no. La Arqueología también se puede estructurar por perspectivas teórico-metodológicas no circunscritas a su dimensión temporal, apareciendo diferentes arqueologías: Arqueología ambiental, urbana, submarina, industrial, experimental, pública... Además, el carácter abierto de las sociedades con el medio ambiente y la diversidad de los objetos arqueológicos hacen necesarios la colaboración con otros campos mediante la llamada Arqueometría. Se podría decir que la Arqueología es una “ciencia total” (Demoule y Stiegler, 2008) que involucra a todas las ciencias, sociales o no. Por tanto, la Arqueología es un nudo gordiano, una realidad compleja que implica todo un entramado de relaciones temporales entre grupos humanos y sus contextos ecológicos, territoriales, geográficos, etc. Podemos decir que la praxis arqueológica puede incluir múltiples campos de actuación disciplinares, ya que es un nexo de unión que parte de la materialidad del presente hacia el

pasado y la construcción del futuro. La complejidad de su construcción requiere aunar diferentes campos de conocimiento que el proceso de especialización positivista ha separado.

Éste no es un ejercicio aséptico, sus prácticas y resultados implican una toma de conciencia y, en consecuencia, valores e interpretaciones éticas y políticas concretas sobre qué Arqueología queremos y para qué. La Arqueología no es exclusiva de los arqueólogos, aunque sean éstos los que estén directamente relacionados con su ejercicio. El arqueólogo es hijo de su tiempo, analiza una materialidad presente o pasada desde una mirada concreta (su propia cosmovisión) y ha de estar al servicio de una realidad social en la que se integra. Nos situamos como motores y responsables, pero no como los únicos que generan y gestionan la toma de conciencia para la preservación del legado material y su conocimiento.

Para ser un poco más concretos expondremos brevemente algunas importantes *fracturas disciplinares* que arrastra la Arqueología, que no sólo estarían relacionadas con el denominado proceso de especialización positivista, sino con la propia génesis del nacimiento de la ciencia moderna y el pensamiento eurocéntrico. Iniciamos una toma de conciencia de cómo podemos hacer una Arqueología diferente más allá de las palabras.

a) Disoluciones disciplinares de la Arqueología, una propuesta indisciplinada:

El conocimiento de la materialidad de los grupos humanos desde el pasado hasta el presente se ha visto sometido a tres importantes separaciones disciplinares:

1º *Desarticulación entre el proceso de la génesis y estructuración físico-biológica de nuestra especie y los cambios socioculturales.* Existen cuatro dimensiones integradas que configuran la complejidad de los cambios en nuestra especie: físico, biológico, social y cultural. De manera tradicional, estas dimensiones han sido agrupadas en disciplinas incomunicables, puesto que la unidad no podía concebirse más que excluyendo u ocultando la diversidad de su realidad. Por un lado, lo físico y lo biológico quedaron dentro del dominio de lo natural, de la Naturaleza, de los seres humanos como integrados e integrantes del mundo físico-químico-bioecológico. Por otro lado, lo social y lo cultural se incorporaban para ser estudiadas, aprehendidas, por las ciencias “no naturales”; nuestra especie era especial, separada del determinismo de la naturaleza, por lo que ha sido estudiado por las llamadas “ciencias humanas” entre las que se ubicó la Arqueología. En conclusión, el proyecto positivista de la ciencia creó dos realidades, el *antropos* biológico y el *antropos* cultural (Morin, 1974, 1998).

2º *Disociación disciplinar de lo sociocultural.* Se concibe a la Arqueología como un campo de acción periférico a otras disciplinas, como por ejemplo la Historia o la Antropología, según sea la tradición etnocéntrica europea o norteamericana. Tanto en una como en otra tradición, la Arqueología aparece cuestionada en sí misma, buscando su esencia en las

construcciones históricas o antropológicas evolucionistas. Un debate entre la percepción de la Arqueología como narrativa histórica o ciencia, en el que en muchas ocasiones falta una reflexión profunda sobre el significado de su propia naturaleza (Menezes, 2015).

3º Separación de las ciencias implicadas en el análisis de los restos arqueológicos y su conservación. La dimensión del análisis de la Arqueología abarca la formación de los contextos arqueológicos, la documentación del registro arqueológico, el análisis y la preservación de los restos materiales. Estas dimensiones son la acción práctica de la Arqueología, pero sobre ellas actúan diferentes ciencias con planteamientos teórico-metodológicos contrastados que la formación académica ha separado.

El desafío de la Arqueología implica comprender su verdadera dimensión enciclopédica, compleja y trasgresora. La ironía surge observando cómo la academia la coloca en un determinado segmento del conocimiento. Dedicarse a ella implica reconocer su multidimensionalidad y transdisciplinaridad. Los diferentes campos de conocimiento, incluidas las aportaciones de otros saberes ajenos al método científico, no son elementos de disociación, ni de acumulación, sino de acercamiento y afección, para crear un tejido entrelazado llamado *Conocimiento*, que en el caso de la Arqueología implica la imbricación de todos los elementos que afectan a la interpretación y preservación de la materialidad sociocultural.

La clásica y evidente separación disciplinaria de la formación y praxis hace que cada especialista de campos diversos (paleontólogos, geólogos, botánicos, restauradores, historiadores, historiadores del arte...) sientan a los/las arqueólogos/as como los más intrusivos de los profesionales. Ello sólo refleja, primero, hasta qué punto los “expertos” se sienten cómodos con su parcela de poder, no quieren perder su monopolio, apelando al enemigo exterior, cuando el conocimiento no debe conocer fronteras ni parcelas. La Arqueología es un campo abierto a la “indisciplina”, es decir, a transitar y explorar de manera intrusiva y colaborativa por las diferentes ciencias. Más allá del cúmulo positivista de datos, generados por la incomunicada multidisciplinaridad, o el enriquecedor diálogo interdisciplinar, es la actitud transdisciplinar, sin primacía jerárquica la que permite transformar de manera cualitativa la Arqueología.

En conclusión, en línea con otros investigadores (Hodder, 1999:19), podemos decir de la disciplina arqueológica es altamente indisciplinada. Es esta actitud la que debe caracterizar a los que nos dedicamos a la Arqueología como elemento motor alimentado por el espíritu autodidacta (aquellos que no conocen jerarquía). La ciencia en general, y la Arqueología en particular, es una empresa esencialmente anarquista (Feyerabend, 1975) y puede ser todo lo que quieras que sea.

b) Arqueología e Historia, un nudo gordiano de la materialidad sociocultural presente y pasada:

La Arqueología, como todo conocimiento no ha sido ni es neutral (Trigger, 1992). Diferentes ideologías han buscado sus argumentos en la materialidad de las sociedades del pasado para sus proyectos. Desde los inicios de la Arqueología como ciencia a mediados del siglo XIX, ha servido a los estados para justificar las identidades nacionales y culturales. Este uso continuó a lo largo del siglo XX, diversificándose para nutrir de argumentos el colonialismo, los regímenes totalitarios o el capitalismo (Arnold, 1990; Trigger, 1992; Kohl y Fawcett, 1995; Atkinson *et al.*, 1996; Kohl, 1998; Díaz-Andreu 2002, 2004; Fernández Martínez, 2006; Gomes, 2010). La justificación estatal-nacionalista ha sido continuada en las sociedades actuales por los modelos desarrollistas, cuyos argumentos se basan en los beneficios económicos, sean desde una perspectiva exclusivamente neoliberal o con el barniz del llamado “desarrollo sostenible”, una nueva perspectiva “neocolonizadora” de la materialidad arqueológica que la justifica como motor y parte del mercado (Menezes, 2015: 39).

Inciendo en lo anterior, nuestra reivindicación de la Arqueología se encamina a comprenderla como un campo de acción que genera conocimiento y, por tanto, una conciencia ética y política de manera contrastada a la Historia, de forma convergente, pero al mismo tiempo complementaria y diferenciada. Esto nos mueve a distinguirlas para romper la relación dependiente de una y otra.

El nacimiento de la Historia, ya lo sabemos, se sitúa en la aparición de los primeros textos. Pero escasamente se reflexiona sobre este hecho. La escritura sólo es un síntoma que fosiliza un cambio radical operado en la organización y estructura social. La plasmación de la división social entre los que fijan la cronología, la genealogía, las efemérides, los nombres de los dioses, gobernantes y los tributos, y los que las acatan. La aparición de la escritura está ligada a la fijación del control sobre los individuos y comunidades por tributos y deudas impuesta, violencia y cuantificación. Estado y mercado están íntimamente unidos (Graeber, 2012).

La Historia nace para relatar las historias de los que mandan, porque son éstos mediante sus servidores quienes la escriben, obligando a mirar el mundo, su mundo, con sus ojos (Passamani, 2011: 7). En el lado contrario se sitúan las historias no escritas, lo que algunos llaman la *no-historia* (Chomsky, 2012). En esta no-historia debe reconocerse dos grandes grupos. Aquellos que no conocen tal división social, donde la comunidad es la totalidad social, también llamadas sociedades prehistóricas o sociedades de la anarquía (Barclay, 1982; Macdonald, 2012). Por otro lado, están los individuos y grupos que viven al margen de la Historia oficial. En ambos casos, como noveló G. Orwell en su obra “1984”, pertenecen a las no-personas, adscritos a la no-historia (Chomsky, 2012), No se debe confundir “no-historia”

con la carencia de historia, ni mucho menos con la falta de tradición histórica, puesto que la narración del pasado es una fuente fundamental de conocimiento en cualquier sociedad. Sin embargo, la “Historia Universal”, oficializada en universidades, ha perpetuado las narrativas del poder, singularizándola en una sola línea temporal, sustituyendo los conocimientos locales del pasado por unos “universales” mucho más distantes (Spivak, 2003). Es la Historia de los nombres, de los gobernantes, de la teleología que justifica los tiempos actuales. Es esta Historia cuyos patrones ha asumido la Arqueología al introducirse en el estudio del pasado y justificar, a través del evolucionismo, la existencia del Estado como herramienta de progreso y organización social. Esta Historia se combate desde diferentes corrientes, que entiende que son los pueblos los llamados a escribir su propia historia, porque son el auténtico motor de la historia (García Fernández *et al.*, 2013), aparece aquí la llamada “historia local”, “microhistoria” o “historia desde abajo” (Levy, 1993; Sharpe, 1993; Ginzbur, 1994). La Arqueología, en parte, toma aquí su relevancia, como campo de acción que tiene como objeto de análisis la materialidad social y como objetivo la no-historia de los sujetos y comunidades. Hacerlos visibles, como indica algún arqueólogo que narra la materialidad contemporánea de los sintecho (Zimmerman *et al.*, 2010). La Arqueología no crea un tiempo histórico, sino arqueológico, carente de fechas precisas, efemérides ligadas a nombres. En el mejor de los casos, los datos arqueológicos quedan unidos a un movimiento social, cultural o estilístico concreto. Como concretos fueron los individuos y comunidades de la no-historia que intenta analizar la Arqueología desde la generación, intencional o no, de su materialidad.

La Arqueología es usada y retomada para legitimar el presente. Por tanto, la materialidad del pasado no es un divertimento para apropiar y atesorar, como lo fue en sus orígenes. Por otro lado, es un error buscar proyectos de futuro en una supuesta esencia perdida que la Arqueología saca del olvido sobre las sociedades del pasado, y prehistóricas en particular (igualdad de géneros, ecologismo, igualitarismo, comunismo, primitivismo... humanidad). Al contrario, la Arqueología ofrece la perspectiva, la posibilidad de que otra realidad es posible desde el cascarón del presente, como otras veces ha ocurrido (Birmingham, 2013). Desde esta perspectiva pícara hacemos Arqueología y por tanto no son inocentes las críticas y las propuestas que realizamos a continuación.

Arqueología y Acción Práctica. Formación/Deformación, Investigación/In-Gestión, Construcción/Destrucción de Referentes Arqueológicos

a) Sobre la (de)formación de arqueólogos:

Aunque abrimos los ojos a la Arqueología en lugares tan insospechados como cada una de nuestras trayectorias vitales, es la enseñanza universitaria donde se concreta una formación racionalizada según establece el sistema del Estado moderno. En teoría los/las arqueólogos/as deberían adquirir en este ámbito parte de los conocimientos y habilidades básicas, junto a una perspectiva personal. Sin embargo, este sólo es un proceso ineludiblemente iniciático con carencias.

Hasta la primera década del presente siglo, los antiguos planes de estudios universitarios situaban a la Arqueología como una disciplina optativa dentro de la Historia. En el mejor de los casos, un “itinerario” de especialización en los últimos años tras el estudio de Historia. La toma de conciencia sobre la necesidad de profesionales con formación específica tiene diferentes motivos (Ruiz Zapatero, 2005) pero fundamentalmente vino derivada de la gran abundancia de restos arqueológicos en nuestro país frente al voraz desarrollo transformador del paisaje y el subsuelo de nuestras ciudades que pone en la disyuntiva de documentar, destruir o conservar.

La situación formativa ha cambiado a través de la imposición del sistema aprobado en Bolonia en 1999 y “sellado” en 2010. Se ha impuesto desde la Unión Europea la homogeneización y globalización de los estudios como vehículo que facilitase la movilidad profesional. En este contexto, la disciplina arqueológica, una vez más, se articula en la dicotomía academicismo tradicional y nuevas necesidades (Tejerizo García y Hernando Álvarez, 2012), con una estructura curricular de formación eminentemente teórica fomentando las capacidades memorísticas y escasas en la adquisición de habilidades. Los conocimientos que requiere la formación del arqueólogo, en la mayoría de las ocasiones, no viene dada hasta el máster que tiene unos costes económicos elevados. Para suplir las carencias formativas ante la demanda creciente de profesionales se ha creado en unas pocas universidades el nuevo Grado de Arqueología (Querol, 2005; Ruiz Zapatero, 2005, 2009).

Lo anterior merece una reflexión. Los nuevos Grados de Arqueología inciden en la naturaleza de la disciplina arqueológica. Se reconoce, por fin, su complejidad que demanda un campo de estudio y acción práctica específico. Por otro lado, se admite la necesidad social del arqueólogo/a, es decir, su descentralización o vinculación exclusiva al ámbito académico. Esta necesidad ha sido justificada dentro de la división social del trabajo que demanda especialistas cuyo trabajo, en gran parte viene motivado por la gran destrucción de los restos arqueológicos ante la voraz urbanización de un estilo de vida basado en el desarrollismo económico. Por tanto, como justificación por documentar dicha materialidad antes de la destrucción. O lo que es lo mismo, el/la arqueólogo/a se convierte en un recalificador de terrenos. Sin embargo, desde nuestra perspectiva, el papel social del arqueólogo se debe basar en:

- Investigar las sociedades del pasado para el conocimiento personal y colectivo de una sociedad libre
- Documentar la materialidad de otras comunidades en el tiempo y el espacio que aún se conservan, ante la fragilidad de su presencia y su coexistencia con nosotros
- Valorar y respetar lo que se preserva en el presente, para que “los otros” y nosotros podamos seguir estando presentes en la memoria del futuro



Sensibilización sobre los restos arqueológicos. Destruir o conservar.

Así, podemos citar lo dicho por otros autores: *“en el pasado, se distinguían los diferentes períodos arqueológicos y las diferentes formas de estudiar los restos arqueológicos. Hoy en día, podemos decir, por el contrario, que la mayor parte de arqueólogos en este país consideran la Arqueología como el estudio de todos los testimonios materiales conservados de todas las épocas del pasado. Ya no tiene sentido intentar establecer por ejemplo la lista de arqueólogos especialistas en prehistoria, protohistoria, clásica, medieval... salvo en el mundo universitario ya que numerosos arqueólogos deben excavar como urgencias yacimientos de todos los períodos. Solo los arqueólogos universitarios son una excepción”* (Corbishley, 1983: 16).

Esta última afirmación debe ser resaltada en cuanto al tipo de (de)formación actual. Los arqueólogos suelen seguir ciertas pautas en varias especialidades, a todas luces son incompletas ya que muy pocas veces suelen venir de la mano de las necesarias prácticas o habilidades que consoliden los conocimientos adquiridos. Aunque esta formación es vital para el futuro arqueólogo, no aparece nunca en los planes de estudios ni se valora adecuadamente de forma curricular. aporta fuerza de trabajo, se debe han de buscar la asistencia a excavaciones durante el verano que, como bien se ha denunciado, pueden llegar a promover ciertas dinámicas perniciosas por naturalizar formas de trabajo en precario como consustanciales del arqueólogo (González Álvarez, 2013) o, en otros casos, prácticas en empresas (más o menos regladas). Es de este modo, como el estudiante pasa temporadas realizando un trabajo de campo o laboratorio normalmente de forma voluntaria, ofreciendo su fuerza de trabajo de manera desinteresada. Su participación efectiva en estas excavaciones se reduce a su papel como mano de obra barata. Más recientemente la crisis económica ha impuesto que estas “excavaciones de verano” se hayan camuflado como “cursos de arqueología”. Esto último merece una puntualización, ya no basta con el voluntariado para aprender, el giro de tuerca es pagar para poder ofrecer tu trabajo. En el fondo lo que se está camuflando es una financiación a proyectos de excavación, pero hay que recordar que en éstos priman los objetivos de una investigación personal. En ese caso si se financia la excavación y se aporta fuerza de trabajo, se debe considerar los beneficios colectivos y una participación más consciente en la toma de decisiones.

Por otro lado, sea dentro de los planes de estudios reglados o de las actividades anteriormente citadas, los/las futuros arqueólogos/as son replicantes de protocolos y metodologías de la repetición del discurso del docente antes que de aprender a pensar por sí mismos;

b) In-gestión: inversión, investigación y producción científica:

La problemática descrita está en estrecha relación con otras no menos importantes el acceso a la investigación y el actual sistema de difusión de los resultados de la investigación que influye en la promoción profesional académica. Es este uno de los pies de barro del gigante universitario. La realidad es que hay pocas becas, cada vez menos, y sin ellas muy pocos acceden al doctorado. En la práctica se traduce en el refuerzo de un sistema que prima, por un lado, la competitividad del expediente, pero no el aprendizaje y la experiencia de campo. Por otro lado, consolida la relación jerárquica y la tradición escolástica, bajo el peso de la “dirección académica” o la adscripción a un “grupo de investigación”. Dicho de otra forma, promueve un tipo de actitud intelectual cercana al clientelismo que perpetúa ciertas interpretaciones y metodologías entorpeciendo el avance científico.



Formación académica de arqueólogos.

Además, en España se impone con fuerza una determinada difusión de los resultados. Aquella ligada a las revistas consideradas “de impacto”. Es decir, publicaciones que tienen un sistema de evaluación y “selección natural” de lo que se publica mediante una serie de parámetros de calidad. Este sistema permite establecer de forma jerarquizada un ranking. ¿Cómo afecta todo ello a la Arqueología y a su difusión? En este punto debemos marcar una doble reflexión. Una primer general sobre el sistema en su totalidad y, por otra parte, otra centrada en la difusión de la investigación arqueológica.

La producción y difusión del conocimiento se lleva a cabo a través de la edición de revistas y publicaciones que, aunque no en todos los casos, realizan selecciones o cribas sobre el

contenido, según criterios que responden a intereses particulares de los editores y las editoriales. Este sistema es un obstáculo más para la autonomía y la independencia de los investigadores, en especial los más jóvenes, pero no exclusivo de ellos. Todos se ven obligados a la dependencia de proyectos de investigación con una fuerte financiación que garanticen los requerimientos establecidos por esas revistas. Así, a los investigadores se les impone publicar de la manera más rápida posible un artículo en una revista científica calificada de impacto, para poder optar a la obtención de la financiación necesaria y su continuidad laboral.

La primera reflexión nos lleva a evidenciar la perversión del sistema. Observamos en este ámbito concreto la misma apropiación de los bienes comunes que se viene aplicando a otros niveles. La práctica totalidad de la investigación que se publica en estas revistas se realiza con el dinero de los ciudadanos vía subvenciones, bien con financiación nacional o europea. Sin embargo, la mayor parte de estas publicaciones son proyectos empresariales basados en un cierto volumen de negocio por suscripción y acceso on-line a dichas revistas. La investigación se difunde para revertir en el beneficio privado, cediendo los derechos de “explotación” a dichas revistas o, lo que parece que se va a generalizar, pagando para que los lectores dispongan de los resultados “en abierto”. Ello está permitido debido a las exigencias de un sistema sustentado en la precariedad y la meritocracia que mide la calidad de los investigadores en su visibilidad en estas revistas, erigidas como garantes de la calidad y una pretendida imparcialidad del sistema académico internacional, dominado por el inglés como si fuese el esperanto de la ciencia. Pero, el pretendido impacto social es más que discutible. En el caso de los restos arqueológicos, ¿las comunidades que conviven con dichos restos son los receptores y beneficiarios de este sistema de difusión? Como hemos citado, estas publicaciones son el sistema para la promoción personal, por lo que no es extraño que existan redes de intereses para aceptar cierto tipo de trabajos y rechazar otros que puedan presentar ideas o autores no vinculados al *establishment*. Por tanto, el modelo de “revistas de impacto” y sus rankings son un sistema parcialmente envenenado, amparado bajo la premisa de la “objetividad” de ejercer revisiones ciegas, que supuestamente aseguran la calidad de lo publicado, pero que en el fondo son cortafuegos que condicionan y filtran “lo aceptable” y la promoción de investigadores en el escalafón jerárquico académico, lo que va a revertir en la dotación de fondos de investigación.

El sistema de *journals* se convierte en una desmesurada fuente de ingresos, a través de las suscripciones a estas revistas de las instituciones, organismos, bibliotecas y personas individuales que desean tener un acceso al conocimiento. El sistema indudablemente funciona desde el punto de vista económico: los revisores no cobran, los autores tampoco, y

en algunos casos, incluso se paga por enviar el artículo o parte de él (ilustraciones a color, etc.)¹.

Un ejemplo de la perversión del sistema es aquel en que los investigadores de una universidad española, para poder seguir su promoción se ven obligados a enviar sus artículos a estas editoriales, en algunos casos pagan por la totalidad o una parte del artículo, lo que revierte en la calidad y difusión *on-line*. Curiosamente es su centro de investigación quien debe pagar, de nuevo, para que el resto de sus investigadores puedan tener acceso a los contenidos de estas revistas.

Una segunda cuestión es la desaparición del humanismo que inspiraba toda investigación. Este sistema impone la formación de especialistas o líneas de investigación que garanticen su presencia en dichas revistas internacionales. Normalmente se busca el dominio y desarrollo de parcelas particulares de conocimiento arqueológico que avale su existencia en estos círculos. Así, los aspectos generales e interpretativos del desarrollo social o proyectos relacionados con el patrimonio local ya no son interesantes. Se busca lo singular y la espectacularidad, lo que pueda nutrir noticias periodísticas, alimentar el mercado “sensacionalista” a nivel académico, en esto se encierra parte del contenido semántico de “impacto”. Ello repercute, a nivel social, en una “Arqueología de descubrimiento” frente a una “Arqueología interpretativa”, dificulta la elaboración de esas teorías que intenten ofrecer explicaciones e interpretaciones sobre las transformaciones sociales. Así, el conocimiento arqueológico mayoritario que ofrece este tipo de publicaciones es el generado desde la instrumentación técnica de los datos manejados o el que implica grandes cantidades de dinero invertido para poder manejar una ingente batería de datos. Pero ¿quiénes tienen acceso a esos recursos? La respuesta es una nueva élite meritocrática bajo la primacía de los “investigadores principales” que detentan los recursos para retroalimentar un sistema de fuertes inversiones de capital y de esta manera estar presentes en estas revistas.

En este sistema, una divulgación más cercana que cree conciencia social para la preservación de la materialidad arqueológica está prácticamente ausente. Es decir, no existe divulgación real, salvo unos pocos ejemplos. El sistema de difusión en revistas de impacto impone la competitividad. Dado que la divulgación social no es medio de promoción, ésta no es cultivada. La investigación arqueológica se ve separada de la comunidad local donde reside el patrimonio arqueológico. Esta separación impide el acceso a los resultados y la posibilidad de gestionar de manera colectiva la riqueza cultural generada. Así, la investigación arqueológica sirve a la propaganda de los gobiernos, centrales o autonómicos y es la única respuesta del

¹ <http://www.enriquedans.com/2013/01/aaron-swartz-y-el-pdftribute-la-investigacion-academica-debe-ser-libre.html>

porque estos gobiernos promueven mediante la inyección de grandes sumas de dinero ciertos proyectos sobre el resto.

c) Esas ruinas que estorban al desarrollo. ¡Trabajo para arqueólogos!:

La Arqueología ha evolucionado en las últimas décadas desde la torre de marfil academicista hasta el presente como actividad profesional al servicio de la sociedad. Este papel es cuanto más activo dentro de la liberalización de la economía de mercado, con su juego de oferta y demanda. Una evolución que podemos sintetizar en la metáfora “de la torre de marfil al supermercado”. La práctica arqueológica ya no es exclusiva del mundo académico o de los museos. Este proceso se ha concretado con la aparición del arqueólogo profesional al servicio del interés público² y privado y, por tanto, la aparición de la llamada “Arqueología Comercial, Contractual o de Gestión” (Díaz-del-Río, 2000; Vigil-Escalera Guirado, 2011). Un proceso que nada difiere de otros llevados a cabo en diferentes ámbitos del actual sistema. Esto es posible desde la toma de conciencia de la transformación y destrucción ejercida por el desarrollismo económico, no solo ambiental sino también sobre el legado del pasado. Toma de conciencia estatal que ha repercutido en un sistema legal de protección que implica la obligación de documentar antes de destruir. En España el patrimonio arqueológico se comenzó a regular desde la publicación de la Ley de Patrimonio Histórico en 1985, una fecha muy tardía en relación con la tradición de expolio de los yacimientos en este territorio. Esta Ley dejaba delimitado que el patrimonio arqueológico era un bien de servidumbre pública. Desde entonces se ha caminado por una tutela efectiva desde el estado del patrimonio arqueológico, liberalizando la actuación sobre él. En este momento, donde hay un ataque a los servicios públicos, casi podemos afirmar que las actuaciones arqueológicas preventivas, prácticamente han estado en manos privadas desde sus comienzos. No obstante, como más adelante indicaremos, tutela “pública” es sinónimo de estatal (que sólo se opone al interés individual), pero nunca referido a lo que es de todos y para todos. Se ha creado un modelo liberal de intervenciones arqueológicas que ha repercutido negativamente sobre la materialidad arqueológica.

Así ha recaído en manos del propietario y/o el que ejerce la afección sobre los restos arqueológicos la libertad de contratación sobre los costes de dicho estudio y documentación. En una sociedad donde el llamado “desarrollo” es crecimiento económico, el arqueólogo aparece como una figura molesta que entorpece dichos planes. Una situación esquizofrénica que ha derivado en la mala imagen de la los/las arqueólogos/as y la Arqueología en general, repercutiendo en una pérdida de conciencia sobre la importancia de dicho legado material.

² Aquí el concepto de “público” se aplica al interés general del Estado.

En esta situación, la conclusión es evidente, si los restos no existieran menos problemas habría.

El resultado del proceso ha sido el sometimiento de la Arqueología a las reglas del mercado, con una demanda de profesionales que son la parte más débil de un sistema situado entre las instituciones estatales, garantes de la ley, y el capital inmobiliario por otro, llamado cliente. La única respuesta ha sido la apuesta por la profesionalización y flexibilización de la actividad, incidiendo en el corporativismo para mejorar la “imagen de marca y facilitar las actividades de financiación y “comercialización” de nuestros productos (Pino Merino, 2014:168) y ello a favor de superar un “complejo de inferioridad respecto a otras profesiones”, además de una nueva orientación de la universidad para la formación de los futuros profesionales en detrimento de la investigación y mayor relación con el mundo empresarial.



*Arqueología sin conciencia social
(Un mismo corte de excavación meses después de haber sido intervenido).*

El nuevo ámbito laboral se ha creado desde la desprotección y escasa organización de estos trabajadores de la explotación laboral y las tensiones a las que son sometidos. Ello llevó a la necesidad de crear convenios laborales específicos (Moya Maleno, 2010) que no cubren la

aplastante precariedad laboral a la que son sometidos. Su problemática ha tenido su reflejo y escaso eco con algunas movilizaciones y denuncias (Secció d'Arqueologia de la CNT-Barcelona, 2012), con algunas situaciones de monopolio y control por parte de ciertas instituciones (CNT-Córdoba, 2010). Las tensiones vienen motivadas por situarse estos trabajadores en un difícil juego de equilibrios entre dos grandes poderes, el capital inmobiliario por un lado y el Estado por otro como garante de la tutela patrimonial ejercida por el mismo. La problemática no ha desaparecido, ha quedado ensombrecida ante el parón destructor de la excavadora provocada por la crisis.

El sector laboral se divide en dos grupos (Vigil-Escalera Guirado, 2011). Profesionales independientes dedicados sobre todo a intervenciones de menor escala y de carácter esporádico (que pueden llegar a unirse para acometer algún proyecto menor) y empresas de arqueología de diferente encaje legal, desde sociedades hasta cooperativas con una plantilla pequeña de trabajadores (Domínguez Alonso *et al.*, 1994; Díaz-del-Río, 2000; Parga-Dans, 2011, 2012). Actualmente los intereses privados lo devoran todo ya que la profesionalización de la Arqueología se ha llevado a cabo desde el capitalismo y la mercantilización, alejado de los ciudadanos y/o comunidades locales que conviven con los restos arqueológicos. Trasladado al plano sociológico, la realidad es aún más cruda. El crecimiento rápido del sector ha creado una amplia cantera de profesionales que con la llegada de la crisis y el parón inmobiliario han quedado abocados al desempleo o a la emigración. De esta manera, para sobrevivir hay que competir con el resto de la cantera. El/la arqueólogo/a, trabajador autónomo en la mayoría de los casos, como siempre sobrevive y hace su trabajo, pero ajusta el tiempo que puede dedicar a los estudios post-excavación a tenor de su mísero salario y de su ética profesional. Esto, evidentemente, se traduce en una mala praxis. Incluso en muchos lugares, la figura caciquil del “arqueólogo” pervive obteniendo monopolios mediante la precariedad, una vez más con la implicación institucional. Ejemplos hay muchos en sociedades históricas por antonomasia, uno de ellos ha sido Córdoba, en la cual se ha denunciado estos hechos (CNT-Córdoba, 2010). Otro, como no, Granada donde la gentrificación de la materialidad del pasado lo devora todo (García *et al.*, 2013).

Por tanto, la profesionalización se ha llevado a cabo en nuestro país desde los lazos de refuerzo de un sistema capitalista y mercantilista. Se ha fomentado esta perspectiva con el acceso empresarial a los bienes públicos, bajo la justificación de la Arqueología como oportunidad de trabajo y el libre ejercicio de la profesión. Nacieron así las primeras empresas de Arqueología en las que su volumen de negocio y facturación marcan su prestigio y, por ende, la supuesta calidad del producto que se pretende vender: un servicio rápido, eficaz y “con garantías” para liberar de las trabas impuestas por la legislación estatal. Todo ello para poder destruir “con garantías” los restos arqueológicos que se colocan en medio del

desarrollismo contemporáneo. Independientemente de este último debate, no queremos decir aquí nuestra oposición a ello, si no reiterar la perversión de un sistema que coloca al profesional de la arqueología en medio de dos grandes poderes, la administración por un lado (con sus intereses de cumplir con la legislación) y, por otro, las empresas constructoras, preocupadas por plazos y encarecimientos de obra.

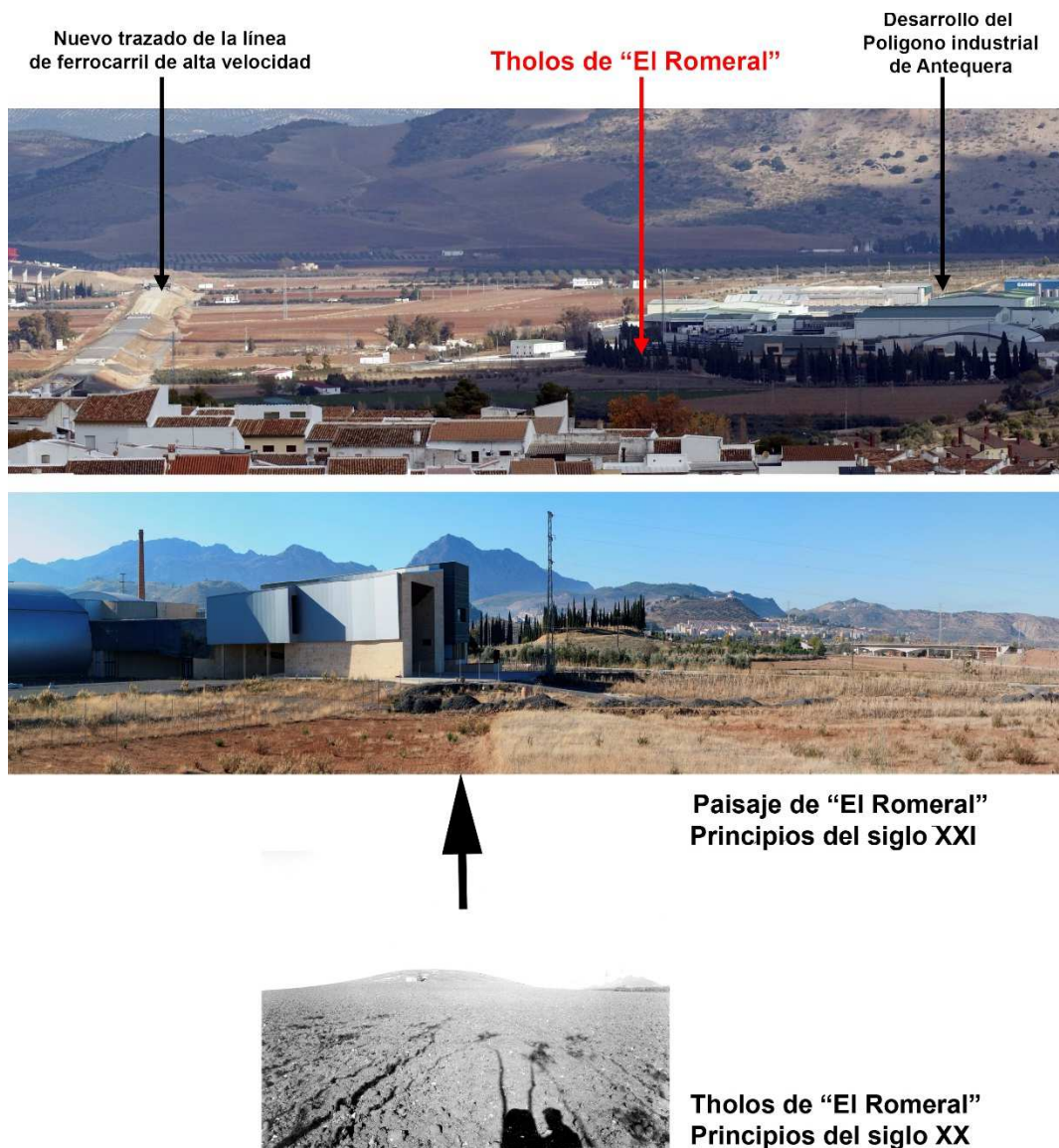
d) Los restos arqueológicos como productos de mercado:

Vivimos en un mundo mercantilizado cuyo resultado es la sustitución de conocimiento por dinero y de la ciencia por el mercado (Bermejo Barrera, 2006). La materialidad arqueológica no es ajena a este proceso. Se puede justificar su conservación desde perspectivas muy diferentes, pero ha ganado terreno fomentar una percepción que justifique su conservación desde la lógica de convertir los restos arqueológicos en producto de consumo de masas de una sociedad del ocio (González Méndez, 1996).

En la situación de crisis actual, donde el motor del ladrillo y pala excavadora ha cesado, las voces intentan “reorientar” o reformar los desastres cometidos. Ya se sabe, sólo se mira hacia atrás cuando la máquina de hacer dinero se para. El actual sistema, más allá del academicismo, entiende la Arqueología como lo ha hecho tradicionalmente, como un recurso turístico o propagandístico para el Estado o el gobierno autonómico. Su base se ha alimentado tradicionalmente por el nacionalismo (Díaz-Andreu, 2014) y recientemente por su poder para atraer dinero, en el mejor de los casos dentro del llamado “desarrollo sostenible”. Ello tiene un efecto perverso, los restos arqueológicos sólo son útiles si crean riqueza económica, son un reclamo para gentes foráneas que pueden ser atraídas para consumir, justificado para los residentes por las posibilidades de inyección económica. En última instancia no se piensa en la comunidad local y su tradicional o nueva vinculación con los restos arqueológicos y lo que para ellos son o pueden ser como referente.

El uso social y conservación de los lugares arqueológicos son una fuente de controversias. El primer lugar por la apropiación que han realizado los llamados “poderes públicos” de los restos arqueológicos. Protección efectiva realizada a espaldas del contexto social inmediato y ejecutado de forma hegemónica y paternalista, sin tener en cuenta a los usuarios directos, las comunidades que conviven con dichos restos. El lema “todo para el pueblo, pero sin el pueblo” es la norma imperante. En algunos casos conflictivos, cuando los restos arqueológicos son un obstáculo para “el desarrollo” las decisiones se justifican por la opinión de expertos, afines a esos intereses generales del gobierno de turno. La ciudadanía ni participa ni se la tiene en cuenta ante tamaños proyectos que afectan a la materialidad de su pasado. Sólo nos damos cuenta del daño ocasionado a *posteriori* o porque ciertos colectivos no instrumentalizados toman conciencia. La única forma de no abrir los ojos es no informar.

Los asuntos arqueológicos quedan relegados a las decisiones políticas, dentro de la separación entre expertos y la sociedad. De manera interesada, la toma de decisiones sobre la intervención, conservación y difusión de la materialidad arqueológica queda en el ámbito de los especialistas y al margen de la opinión social. Una brecha apuntada por otros autores dentro de la “agenda política post-moderna” (Newman, 2007; Marshall, 2009). Otros autores lo han expresado bien al decir que “muchas ideología progresista mayoritaria en el gremio de la arqueología, pero al fin y a la postre, se reproduce una manera de estar y de hacer que marginaliza a las comunidades locales y aficionados/as en los procesos de valoración del patrimonio” (Ayán *et al.*, 2012: 69).



¿Arqueología del paisaje? Dólmenes de Antequera: Patrimonio mundial de la humanidad... urbanizable gracias al “progreso”

La consecuencia de ciertas decisiones políticas ha sido la desnaturalización de los yacimientos y conjuntos arqueológicos que ha implicado una “urbanización” de los mismos. Esta desnaturalización es palpable en los grandes proyectos ejecutados, que en la mayor parte de los casos se concretan en la creación *ex novo* de edificios llamados “centros de interpretación”, con un impacto paisajístico indudable y que en contadas ocasiones han motivado la movilización ciudadana ante auténticos atentados paisajísticos. Así, los restos arqueológicos de medios rurales o enclaves ecológicos particulares se ven afectados por el virus de la creación de edificios que poco desentonarían en las grandes ciudades, tiene su contexto en el ámbito urbano, y que, a veces incluso prevalecen sobre la identidad de los referentes arqueológicos. Son más propios de la creación de un nuevo paisaje contemporáneo.

Hecha esta aclaración, podemos decir que la dedicación del Estado español hacia el pasado arqueológico es simbólica. A grandes rasgos, puede resumirse que ésta se concreta en la presencia subordinada de ciertos expertos dentro de un gabinete o departamento en cada Comunidad Autónoma, Museo y contados/as arqueólogos/as en algunos municipios. Escasas infraestructuras y profesionales para cubrir las necesidades de un legado milenario. Por su parte las Universidades se dedican a la enseñanza y a la investigación, estando casi al margen de la Arqueología más común y cotidiana, las preventivas o de urgencia. El hecho es que durante el “boom” de la construcción se ha producido una ingente destrucción arqueológica ejecutada por la iniciativa privada con el beneplácito o la complicidad de la institución pública...

Arqueología desde Otra Perspectiva

Hay otras formas de hacer Arqueología. A pesar de los problemas inherentes, el papel social del/la arqueólogo/a, ha de traspasar el ámbito universitario y demás órganos institucionales. Otro tipo de acción (relativo a la producción de conocimiento, la acción directa sobre el patrimonio arqueológico, la conservación y defensa de los bienes arqueológicos) se está produciendo y debe realizarse al margen del paternalismo estatal. Un tipo de acción organizativa autogestionaria, refiriéndonos con ello no al mundo laboral, sino aplicada a todas las dimensiones en el que se actúa de manera colectiva. En este sentido el desarrollo de la Arqueología está basado en los siguientes argumentos, siguiendo la metáfora de la *escalera de Penrose*:

Primer escalón, el aprendizaje. Más que (de)formar, generar cultura

La ciencia genera conocimiento, pero no está al alcance de todos gracias a los estudios universitarios, en los últimos años poco a poco ha ido restringiendo su acceso por motivos económicos. Se transforma en algo lejano y ajeno a gran parte de la población. El acceso a los estudios superiores es propiedad de un sector escaso de la población, entre los cuales los estados conforman sus élites. Por otro lado, el sistema universitario actual tiene sus metas en la producción de expertos o profesionales y, por tanto, se encuentra escasamente orientado hacia la reflexión crítica y fomento del pensamiento libre. Está orientado hacia la perpetuación y justificación de un sistema dominado por la celebración de la excelencia competitiva, el éxito personal, la micro-especialización y el positivismo. No hay más que mirar el mundo de la promoción universitaria para comprenderlo. Ello se ejerce en detrimento de un modelo basado en el desarrollo pleno del individuo, su formación libre y crítica. Si este es el problema, sólo queda atajarlo desde abajo. Pocas veces se tiene en cuenta que el conocimiento tiene un poder liberador frente a la dominación, la superstición y el fanatismo. Por ello estudiar Arqueología debe suponer un aprendizaje holístico y sintético, sin parcelación a priori.

Como afirmamos al inicio de este trabajo, es importante la concepción de la Arqueología como “ciencia total”, abierta a la **indisciplina** y motivado por la toma de conciencia de la formación **autodidacta** del estudiante al margen de la rigidez y deficiencias de los currículos (las necesidades de conocer dependen de las inquietudes personales). Estudiantes y profesores competen continuar el estado actual o proseguir mediante un **aprendizaje antiautoritario** que abarque desde el estímulo positivo a la destrucción de la dialéctica maestro-aprendiz, reforzando la figura del apoyo y colectivización del aprendizaje a través de un camino común desde la toma de conciencia que los conocimientos y habilidades son aprendidos por uno mismo o con la ayuda de compañeros y amigos, al igual que otras cosas en la vida (Gelderloos, 2015:123). En el caso de la Arqueología es más palpable al implicar habilidades que no se pueden desarrollar en el “aula”.

Más allá de las palabras están los hechos, así el fomento del autoaprendizaje como principio motor ha de experimentarse y vivirse. Por nuestra parte aportamos un pequeño ejemplo (Morgado *et al.*, 2014) que pretendía entender la experimentación arqueológica como herramienta metodológica heurística para la formación arqueológica mediante la recreación de un yacimiento arqueológico simulado que podía ser intervenido de manera autogestionada por los estudiantes, sin intermediación docente. Un ejemplo más de una larga tradición pedagógica en la cual profesores y estudiantes aprenden mutuamente. Ello se sitúa en el lado contrario de las estructuras academicistas donde el rol del alumno consiste en ser pasivo, básicamente estar sentado esperando a que se lo den todo masticado,

esforzarse por ser “excelente” y aceptado por el profesor, lo cual desliga absolutamente su labor con la de la disciplina arqueológica y con el pensamiento crítico. Esta **horizontalidad** descentralizada es vital y urgente para poder progresar y avanzar hacia otra cultura, desdeñando de una vez por todas la sombra del caciquismo escolástico, potenciando lo que implica el concepto de universidad o, mejor, “university”.

Segundo escalón, la investigación. Participación colectiva frente a la autoridad del investigador principal

El mundo de la investigación está basado en proyectos de investigación con una estructura jerarquizada. Al frente de ellos, el Estado demanda una figura (el investigador principal) sobre el que recae la responsabilidad del proyecto. Sin embargo, al mismo tiempo, se pretenden fomentar los equipos de investigación multidisciplinares. ¿No es una contradicción pretender fomentar equipos integrados por múltiples investigadores, para ser “gobernados” bajo la égida del prestigio unipersonal³? La práctica, por el contrario, hace que muchos de los proyectos e investigaciones integradas estén coordinados, no gobernados, por una asamblea horizontal de investigadores. A pesar de ello, algo tan sencillo como fomentar una herramienta que en muchos casos ya se está aplicando (mecanismos de horizontalidad al diseño y desarrollo de proyectos y/o grupos de investigación), mejora con seguridad los resultados. Desde nuestra perspectiva, incorporar o generalizar la **asamblea horizontal** como mecanismo fundamental de toma de decisiones es algo normal para seguir avanzando hacia otra cultura. Si todo arqueólogo/a siente como suyo un proyecto común, entiende que forma parte de un colectivo donde, sea cual sea su procedencia o grado, tiene el mismo derecho a decidir.

Hay dos formas contrapuestas de situar al conocimiento arqueológico, similar al científico. Por un lado, la situada al servicio del actual sistema elitista, al servicio de la sociedad, pero sin la sociedad. Por otro, la **abolición** de cualquier **estructura jerárquica** en *pro* de una conexión participativa de todos los sectores sociales en el trabajo arqueológico (Conti, 2004). En este sentido reiteramos la función de supervisión de la sociedad (Feyerabend, 1975) sobre los conocimientos y la gestión de la riqueza del patrimonio arqueológico recuperado.

Estos principios han guiado algunas intervenciones en las que algunos de nosotros hemos participado. Un ejemplo es el proyecto de “Prospecciones en la Guargera y valles de Nozito y

³ Un caso sintomático conocido por nosotros es el de la Comunidad Autónoma de Andalucía, donde los proyectos sólo son autorizados a un único director. La naturaleza del sistema es reconocible desde la práctica que fomenta: la jerarquía unipersonal.

Bara" (Huesca) (Berdejo Arceiz, 2010; Obón y Berdejo, e.p). Se trata de una investigación arqueológica de estudio de un territorio, de forma autogestionada e independiente/autónoma desarrollada por un grupo de jóvenes arqueólogos ante la práctica ausencia de estudios arqueológicos en la zona citada, que cuenta con la micro-financiación, la **participación de las comunidades locales** y los profesionales del mundo de la investigación con ganas de aportar sus conocimientos y medios.

Tercer escalón, algo más que una profesión: una perspectiva sensible para la materialidad arqueológica

La profesionalización se ha llevado a cabo, en nuestro país, desde los lazos de refuerzo de un sistema capitalista y mercantilista, como ya se ha apuntado. Se ha fomentado esta perspectiva con el acceso empresarial a los bienes públicos, bajo la justificación de la Arqueología como oportunidad de trabajo y el libre ejercicio de la profesión.

Actualmente, la Arqueología está en la misma crisis que la mayoría de las profesiones: poco trabajo y muy precario. Sin embargo, confiamos en el hecho de que, en esta nueva etapa histórica de transición, en la que cae el estado del bienestar, que tanto daño ha hecho a las iniciativas más autónomas dejándolas con síntomas de adormecimiento, sea el impulso para que se generen alternativas.

La documentación que realizamos como arqueólogos/as y, llegado el caso, la preservación de los restos arqueológicos debe ser garantizada e intervenida por las propias comunidades locales y asociaciones libres. Es la única garantía para que los profesionales dedicados a estas labores no ejerzan una mala praxis, motivada por las presiones a las que están muchas veces sometidos por parte del capital inmobiliario y empresas de construcción, cuya motivación están en los plazos de ejecución y en la cuenta de balance de resultados. Todo ello dejando a un lado, no ya la mala praxis, sino la ausencia de ética con los restos arqueológicos cuando la única lógica es el enriquecimiento personal a costa del "ojos que no ven..."

La **autogestión y la libre asociación** es una alternativa integral que abre paso como nuevo camino por encima de los horizontes de precariedad y sin la distinción entre lo público y lo privado. Estos últimos son marcos de actuación que se le plantean al arqueólogo en estado español. Pero, lo cierto es que la autogestión de un patrimonio colectivo ha de estar basada en la participación comunitaria de los bienes arqueológicos y la solidaridad interprofesional (Carretero Miramar, 2012). La ayuda mutua y la colaboración no son un ideal sino una necesidad en el desarrollo de la vida, que se da en todo momento, en todas las culturas, de manera espontánea y puede hacer salir adelante y conseguir cualquier objetivo o proyecto

que se plantee. La Historia nos ha dado ejemplos continuos (Kropotkin 1989 [1902]), pero no se ve lo que no se quiere ver.

Este marco de referencia cooperativo, en el que trabajan y colaboran muchas personas de otros ámbitos, debe aplicarse de manera formal a la Arqueología y no exclusivamente estética o maquillada, ya que, por un lado, puede garantizar una dignidad económica y laboral, y, por otro una óptima aplicación de equipos de trabajo amplios e interdisciplinarios. Para la ciencia arqueológica indudablemente es necesario la creación de un equipo cohesionado que traspase la especialidad. Esta es una garantía de calidad, mucho más eficaz que cualquier método de trabajo coercitivo. Las prácticas asociativas, cooperativistas y participativas pueden trasladarse a muy diversos ámbitos, como la investigación, la ejecución de intervenciones de urgencia, la difusión y la didáctica, sorprenden por su eficacia. Las empresas actuales son conscientes del poder de esta herramienta, trasladándola a sus equipos, El resultado se deja ver por sí mismo.

Acercándonos al ámbito laboral, una de las soluciones propuestas sería la unión entre profesionales mediante la **asociación libre y cooperación igualitaria**. La creación de cooperativas autogestionarias y federaciones cooperativistas, frente a la organización empresarial jerarquizada, permite garantizar la participación efectiva y constante de los implicados en la toma de decisiones. Por otro lado, permite generar sinergias y, por tanto, mayor capacidad de actuación y resistencia a las crisis. La autogestión no implica sólo a los trabajadores, sino que también deben ser incluidos los usuarios, los ciudadanos. Todo ello adscrito a un mecanismo social que conlleve implícito la creación y producción de ciencia y su consiguiente difusión social a la mayor escala posible y a todos los niveles culturales. Un formato donde se reparte la riqueza, el trabajo y la responsabilidad, que al mismo tiempo nos permita a todos los profesionales vivir de nuestro trabajo de forma continua y no de las miserias de nadie.

El corporativismo profesional es reclamado como solución a los problemas, enarbolado como bandera frente al sectarismo e individualismo imperante. Pero hay que reconocer que esos problemas provienen de la gran mentira de entender a la Arqueología como una profesión liberal. Lo cual no anula la necesidad de una cooperación para la defensa como trabajadores.

Cuarto escalón, Arqueología comunal y los BIComún

Una toma de conciencia del servicio social de la Arqueología ha hecho aparecer lo que se llama “Arqueología pública”, como reclamo de hacer más visibles y transparentes los discursos generados por el trabajo arqueológico. La llamada “Arqueología Pública” es una

etiqueta que encierra muchas cosas, con el objetivo de intentar mostrar cómo se trabaja en el contexto socioeconómico y político actual (Skeates *et al.*, 2012; Almansa Sánchez, 2013:5; Rockman y Flatman, 2013) aunque en la mayor parte de las ocasiones se centra en la divulgación de la Arqueología o en la direccionalidad de los arqueólogos hacia su utilidad social y el interés público, ya sea en el desarrollo legislativo o en la conservación de los yacimientos y difusión de los resultados, etc.. Se puede comprender que “el público” es el receptor de los mensajes y aparece como un espectador de la práctica arqueológica. Por ello, aunque las etiquetas no son importantes, indicamos la diferencia entre esta “Arqueología pública” y la “**Arqueología comunal**” o “Arqueología en comunidad” (Ayán Vila *et al.*, 2012), aunque a veces se confunden y trasmutan (Merriman, 2004; Marshal, 2009). Más allá de poner rostros a los arqueólogos, la segunda pretende implicar a la comunidad local en los proyectos de intervención en su gestión y en la toma de decisiones. Toma sentido así los conceptos de “autoorganización” y “autogestión” en el uso de los restos arqueológicos entendidos como un bien común (Ostrom, 2010; García Moriyón, 2011; Carretero Miramar, 2013), como más adelante desarrollaremos, en los cuales la “acción directa” es determinante (Ward, 2013; Gelderloos, 2015). Términos que han sido ocultados, por su vinculación con la tradición libertaria, siendo sustituidos por “empoderamiento”⁴.

Frente a lo público, la conciencia de la importancia de los restos arqueológicos parte de entenderlos como bienes comunes (Madrilonia.org, 2011), referentes arqueológicos para la comunidad a las que se vincula (Faryluk, 2015). La praxis arqueológica y sus proyectos de intervención deben fomentar la participación de todos los interesados en la toma de decisiones, arqueólogos y comunidad local. El papel de los arqueólogos no debe ser hegemónico, su formación no debe prevalecer bajo el paraguas del criterio de autoridad como experto. Sólo es un agente social de un proceso de uso y significado de la materialidad arqueológica. La participación efectiva de la comunidad implica disponer de información necesaria para poder interesarse en el trabajo, gestionar y conservar dicha materialidad. También una participación de manera activa en el propio proceso de intervención arqueológica que permite cambiar la observación por la acción y, por tanto, sobrepasar la curiosidad o indiferencia de la comunidad local por una toma de conciencia de los valores culturales de esa materialidad. En este sentido, como algunos han matizado en ciertos proyectos, falta una apropiación por parte de la comunidad de estos proyectos, que lo

⁴ Este término es una traslación del inglés *empowerment*, implica “dar poder” donde antes no lo había, (Diccionario Panhispánico de Dudas y DAWN, 1985). Así, empoderar es un anglicismo para una acción verbal que ya existía y que no es otra que “apoderar”. Pero como indica este verbo español ¿quién o qué da poder a las personas y los colectivos? La naturaleza de concesión de algo externo al individuo, colectivo o sociedad es indicativa del problema.

consideren como propios y sólo se consigue desde la participación (Muñiz Jaén, 2008; Faryluk, 2015).

La vinculación comunitaria con la práctica y restos arqueológicos puede ser entendida en una doble vía. Por un lado, la que vincula la comunidad actual como heredera indígena de esa materialidad. Por otro lado, de manera indirecta, como propietaria o depositaria de un legado no vinculado con la sociedad actual. En ambos casos, más allá de la catalogación de protección otorgada por las instituciones estatales al llamado “patrimonio arqueológico”, cuya máxima figura es el Bien de Interés Cultural, los **restos arqueológicos** deben considerarse como **“referentes arqueológicos”** de la comunidad local (Faryluk, 2015:20) o **Bienes de Interés Común** (BIComún), como citamos previamente. Un término que implica una toma de conciencia sobre a quién pertenece dicha materialidad frente a la apropiación estatal (Masaguer Otero y Vázquez Veiga, 2014; Ábalos Aguilar, 2015). Debemos distinguir “lo común” de “lo público”, éste último asociado al estado, ya que muchas veces se intercambian para establecer como única dicotomía el dominio público y el privado. Sin embargo, la política del Estado sobre los restos arqueológicos no deja de ser selectiva, cuya legitimidad procede de la representación, ejerce el poder de decisión sobre en qué patrimonio se debe intervenir (investigar, valorar y conservar) y cuál no. Por tanto, aun existiendo la posibilidad de que lo público pudiese tener un horizonte común, no deja de ser una intermediación, una delegación de poderes de la comunidad a un representante (Abalos Aguilar, 2015: 116).

Este punto refleja la problemática actual desde la separación entre la apropiación estatal y la identidad colectiva comunitaria. Lo común es diferente a lo público y lo privado. Es aquello que se recibe o produce en comunidad, responde al interés de todos sus integrantes y pertenece o redundo en beneficio o perjuicio de todos (Vercelli y Thomas, 2008:428; Linebaugh, 2013). Tenemos responsabilidades sobre la materialidad de un pasado que debemos legar al futuro, que debe ser investigado, documentado y preservado. Sus propietarios y destinatarios son las comunidades que conviven con ellos. Por tanto, hay que tomar conciencia que son estas entidades sociales, sin ánimo de lucro, las que fijan sus propios objetivos, los cuales están al margen de la lógica desarrollista del mercado que implica la desnaturalización de ese referente material. La puesta en valor debe mejorar sin urbanizar de manera desarrollista, en la línea de los valores paisajísticos y ecológicos propios de esos referentes arqueológicos. En algunos es demasiado tarde, con intentos de pervertir un paisaje natural que es sustituido por una arquitectura urbana más allá de la ciudad (Delgado Bujalance y García García, 2009), por lo que desurbanizar es la estrategia para recuperar los contextos propios de este legado.

En materia económica, siguiendo con el principio de la autogestión donde se encuentra el patrimonio local, gestionar los recursos alternativos, diferentes a las fuentes de financiación tradicional, centrada en la propaganda estatal y alejada de las sensibilidades más cercanas. Una vez más, no hay nada que esperar del Estado. Simplemente hay que orientar las estrategias sobre el patrimonio arqueológico desde otro prisma. No recibir dinero público no implica no poder desarrollar una investigación que repercute en la conservación y puesta en valor sobre el Patrimonio Histórico. Como hemos citado, es determinante la creación de entidades colectivas sin ánimo de lucro. Pese a que la financiación condicione en muchos aspectos las actuaciones (sean estas de investigación, conservación y difusión), no determina la calidad de los resultados. Todos ellos serán de calidad siempre que se adecue a los objetivos perseguidos y éstos objetivos serán consensuados desde la toma de conciencia colectiva. Por ello, los proyectos de intervención no mediados por la amenaza de la pala excavadora deben explorar nuevas vías de financiación. Algunas alternativas pueden ser el “crowdfunding” o “crowdsourcing”, modelos basados en la **financiación colectiva**, por suscripción, micro-financiación, micro-mecenazgo, el apoyo mutuo y todas aquellas que estudian otras opciones alternativas, dando sentido al concepto de autogestión entre arqueólogos y comunidad. Todas ellas deben implicar una cooperación colectiva dentro de una red social y un **proyecto coparticipativo**.

Edificio Centro Arqueología Experimental (Atapuerca, Burgos)



Parque Arqueología Experimental Atapuerca (Burgos)



Centro de interpretación de Baelo Claudia (Cádiz)



Centro de Arqueología Experimental La Algaba (Ronda, Málaga)



Modelos para difundir el pasado. Impacto paisajístico frente a valores *ecoculturales*.

Todo ello nos lleva, en última instancia, al modelo implicado en la promoción de los sitios o conjuntos arqueológicos. Sólo parece enfrentarse dos modelos, promoción turística frente a desarrollo sostenible. La aparente dualidad se establece entre una mercantilización, de clara raíz neoliberal, en el cual dichos sitios arqueológicos son uno más de los productos-marca para “vender” en el mercado del ocio cultural y, por otro, se propone un modelo de “desarrollo sostenible”. Ambos son dos caras de una misma moneda. La primera no oculta la realidad, son bienes usados como uno más de las oportunidades de enriquecimiento. La segunda, bajo el concepto de “lo sostenible” encierra un uso de lo arqueológico como materia que genera plusvalía para la transformación “dosificada” que a la larga conduce a la transformación ecológica/paisajística y la desnaturalización de las comunidades que conviven con ese legado material. No hay sostenibilidad en el crecimiento. El desarrollo, sea sostenible o no, implica transformar en mercancías las relaciones de los hombres entre sí y para con la naturaleza (Latouche, 2005: 13-14).

Frente a lo anterior hay que apostar por el **decrecimiento** como modelo (Latouche, 2005; 2008; Ridoux, 2009; Taibo, 2009, 2014). Como citamos al principio, el desarrollismo de nuestras sociedades ha hecho aparecer la figura del profesional de la Arqueología. No nos llamemos a engaño, ha sido el resultado de una necesidad ante la conciencia sobre la presión salvaje y destrucción acelerada de unos restos materiales atesorados durante centenares o miles de años. Este problema es paralelo y coincide con los problemas medioambientales de nuestra sociedad capitalista.

Ni Concluimos ni Comenzamos. Toma de Conciencia de algo que está Presente sobre el Porvenir del Pasado

La arqueología produce conocimiento, profundiza en la reflexión sobre los contextos materiales del pasado y amplía sus significados. Si los canales son óptimos, esta ampliación de significado no se refleja sólo en la mente del propio investigador o equipo de investigación que lo estudia, sino que se refleja en la sociedad próxima con la que convive, aportando ideas del pasado colectivo y abriendo la imaginación, la conciencia y el abanico de posibilidades culturales, económicas o políticas.

Las reflexiones y propuestas expuestas sobre la formación, la investigación y el tratamiento de los restos arqueológicos, aunque pueden aparecer como esferas desconectadas, todas ellas sólo son, metafóricamente, fragmentos de una realidad. Apremia religar lo que ahora está desunido por la parcelación funcional y el interés instrumental del sistema. En primer lugar, la Arqueología en el ámbito universitario puede ser un espacio de *pluriversidad* sobre

su acción práctica, diferente a lo pretendido por su instrumentación estatal como espacio de producción y dominio de expertos que refuercen el mercado de profesionales precarios que cumplan con el papel que sus leyes les atribuye sobre el concepto de Patrimonio Histórico. Se debe romper la promoción estatal de la actual división entre expertos, sean estos arqueólogos o técnicos al servicio del poder político, y la sociedad o comunidad que convive con la materialidad arqueológica. Este divorcio interesado pretende un control de la toma de decisiones sobre qué hacer y cómo gestionar e intervenir sobre los referentes arqueológicos. La toma de conciencia colectiva es el único freno frente a la arbitrariedad de las decisiones desde arriba, aflora como reacción ante los flagrantes atentados sobre estos referentes, enfatizando este último concepto de “referente” para la memoria de nuestro presente.

El estudio de la Arqueología supone un aprendizaje sin parcelación, como “ciencia total” que es, abierta a la indisciplina de una formación autodidacta, al margen de los estrechos currículos y de la carencia de adquisición de habilidades. Ellos son aprendidos por uno mismo y con el apoyo mutuo entre compañeros. La horizontalidad es el requisito para romper con el academicismo de la reproducción de lo ya ensayado. Éste es un proceso claramente opuesto al de la producción de conocimiento en el contexto de mercado capitalista. Este último, borra todo lo contextual – desde sus lógicas tecnológicas, la organización social de su producción o su localización- para mostrar el objeto en sí. Una academia mantenida por las condiciones impuestas por el sistema de mercado neoliberal no va a cumplir los objetivos que la propia ciencia arqueológica presenta en su esencia: recuperar el conocimiento del pasado con el fin de ofrecerlo a la sociedad.

Después del análisis realizado a lo largo de este artículo sobre el estado actual de la Arqueología en el marco del Estado español, parece claro que el reto no es esperar a que las cosas se arreglen, a que haya más trabajo, o a que se supere una crisis sistémica. Más allá de toda la crítica planteada en el artículo seguimos defendiendo la Arqueología. Si somos sinceros con lo que los restos materiales nos han enseñado, podemos ver que detrás de cada material hay acciones colectivas y respuestas directas. Nuestros antepasados no esperaban concesiones, se organizaban y diseñaban tecnologías defendiendo sus territorios y sus culturas.

El conocimiento es una línea de batalla fundamental, y vemos como a través de la especialización y la jerarquización que criticamos existe una delegación en la producción de conocimiento de los pueblos hacia los poderes centralistas. Esta delegación se convierte en dominación, y nos encontramos con grupos sociales que van perdiendo sus esencias identitarias, sus culturas y se van sumando a esa cultura de mercado absolutamente deslocalizada.

El único camino posible para salir adelante en el mundo de la arqueología, es empezar a caminar juntos mediante la cooperación, libre asociación, el apoyo mutuo y la lucha por el territorio, marco de unión entre los grupos y su entorno. Estos tienen que ser los derroteros por los que transiten los nuevos modos de hacer Arqueología.

Referencias Bibliográficas

Ábalos Aguilar, H. (2015) *El legado material del pasado: gestión administrativa y acción popular. Estudio comparativo del tratamiento de los restos arqueológicos en Andalucía*. Memoria fin de Máster, Universidad de Granada, Granada.

Almansa Sánchez, J. (2013) *Introducción. Hablando de Arqueología Pública*. En J. Almansa Sánchez (ed.), *Arqueología Pública en España* (pp. 3-12). Madrid: JAS Arqueología.

Arnold, B. (1990) *The past as propaganda: totalitarian archaeology in Nazi Germany*. *Antiquity*, 64 (244), pp. 464-478.

Ascher, F. (1995) *Métapolis ou l'avenir des villes*. París: Editions Odile Jacob.

Atkinson, J., Banks, I. y O'Sullivan, J. (eds.) (1996) *Nationalism and archaeology*. Glasgow: Cruithne Press.

Ayán Vila, X.M., González Veiga, M. y Rodríguez Martínez, R.M. (2012) *Más allá de la arqueología pública: arqueología, democracia y comunidad en el yacimiento multivocal de A Lanzada (Sanxenxo, Pontevedra)*. *Treballs, d'Arqueologia*, 18, pp. 64-98.

Barclay, H. (1982) *People Without Government*. London: Kahn & Averill with Cienfuegos Press.

Berdejo Arcéiz, A. (2010) *Estudio Arqueológico de un valle: la Guarguera. Burocracia prospección y excavación*. Inédito. Memoria fin de máster. Universidad de Granada.

Bermejo Barrera, J.C. (2006) *Ciencia, ideología y mercado*. Madrid: Akal.

Birmingham, J. (2013) *From Potsherds to Smartphones: Anarchism, Archaeology and the Material World*. En : J.A. Meléndez Badillo y N.J. Jun (eds.), *Without Borders of Limits: An Interdisciplinary Approach to Anarchist Studies* (pp. 165-174). Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

Carretero Miramar, J.L. (2012) *La respuesta autónoma*. En: F. Salamanca y G. Wilhemi (eds.), *Tomar y hacer en vez de pedir y esperar*. Madrid: Solidaridad Obrera.

Carretero Miramar, J.L. (2013) *La autogestión viva. Proyectos y experiencias de la otra economía al calor de la crisis*. Madrid: Queimada ediciones.

Chomsky, N. (2012) *Anniversaries from "Unhistory"*. *Truthout*.
<http://www.truthout.org/anniversaries-unhistory/1328369965>

CNT-Córdoba (2010) *Córdoba, una arqueología em precario (I). El Convenio Gerencia Municipal de Urbanismo-Universidad de Córdoba*. Antiquitas, 22, pp. 253-269.

CNT-Córdoba (2011) *Córdoba, una arqueología em precario (II). La arqueología de mercado y la destrucción de los arrabales occidentales*. Antiquitas, 23, pp. 245-270.

Conti, A. (2004) *La encuesta hoy. De la "Coinvestigación obrerista" al "caminar preguntando" y más allá: la encuesta sobre las "formas de vida" en el "taller metropolitano del saber difuso*. En: M. Malo (2004), *Nociones Comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Corbishley, M. (1983) *Organisation et financement de l'Archéologie en Grande-Bretagne*. Nouvelles de l'Archéologie 14, pp. 12-20.

DAWN (Development Alternatives with Women for a New Era) (1985) *Development, Crisis and Alternative Visions: Third World Women Perspectives*. Delhi.

Delgado Bujalance, B., García García, A. (2009) *Una aproximación a los nuevos paisajes de la metápolis en Andalucía*. Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. Barcelona: Universidad de Barcelona, 15 de agosto de 2009, vol. XIII, núm. 297<<http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-297.htm>>. [ISSN: 1138-9788].

Demoule, J.P.y Stiegler, B. (2008) *L'avenir du passé. Modernité de l'archéologie*. Paris: La Découverte.

Díaz-Andreu, M. (2002) *Archaeological practice and the nation-state*. Antiquity, 76 (294), pp. 1140-1142.

Díaz-Andreu, M. (2004) *Nacionalismo y Arqueología. El contexto político de nuestra disciplina*. Eres Arqueología/Bioantropología, 12:143- 168.

Díaz-Andreu, M. (2014) *Turismo y Arqueología. Una mirada histórica a una relación silenciada*. Anales de Antropología, 48-II, pp. 9-40.

Díaz-del-Río, P. (2000) *Arqueología Comercial y estructura de clase*. Capa 12, pp. 7-18.

Domínguez Alonso, R.M., Fernández Ugalde, A., Herce Yuste, J.L., Menasanch de Tobaruela, M. y Presas Vias, M.M. (1994) *Empresas de arqueología y arqueología urbana: Investigación, negocio, profesión*. Arqueología y Territorio Medieval, 1: 83-91.

Faryluk, F. (2015) *Pasado, propiedad y poder. Crítica desde una arqueología anarquista a la construcción estatal y académica del patrimonio arqueológico en Argentina*. La Descommunal, 1, pp. 11-22.

Faryluk, F. y Castro, S. (2013) *Políticas culturales, intervención estatal y agencia de las pequeñas comunidades en la gestión del patrimonio cultural de la Provincia de Catamarca*. II Encuentro Iberoamericano en Políticas, Gestión e Industrias Culturales “Promocionando Derechos a Través de la Cultura” General Roca. Río Negro. Argentina 22, 23 y 24 de Mayo 2013.

Fernández Martínez, V. (2006) *Una Arqueología crítica: ciencia, ética u política en la construcción del pasado*. Madrid: Crítica.

Feyerabend, P. (1975) *Contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Barcelona: Ariel.

Gamble, R. (2002) *Arqueología básica*. Madrid: Ariel.

García García, E., Rodríguez Medela, J. y Sánchez Cota, A. (2013) *¿Por qué no nos dejan hacer en la calle? Prácticas de control social y privatización de los espacios en la ciudad capitalista*. Granada: COTALI y Asociación de Estudios Antropológicos La Corrala.

García Moriyón, F. (2011) *Autogestión*. En: AA.VV. (eds.), *Autogestión ayer y hoy. Experiencias y propuestas para otra sociedad posible*. Madrid: CGT.

Gelderloos, P. (2015) *La anarquía funciona*. Madrid: La Neurosis o Las Barricadas Ed.

Ginzbur, C. (1994) *Microhistoria: dos o tres cosas que sé de ella*. Manuscripts, 12, pp. 13-42.

Gomes, S. (2010) *Nation, Identity and Ideology: Romanità and Portugalidade under Fascist Dictatorships*. En: S. Koerner y I. Russell (eds.), *Unquiet Past. Risk Society, Lived Cultural Heritage, Re-designing Reflexivity* (pp. 63-80). Surrey/Burlington: Ashgate.

González Álvarez, D. (2013) *Las “excavaciones de verano”: forjando superarqueólogos fácilmente precarizables*. Revista Arkeogazte, 3: 201-219.

González Méndez, M. (1996) *El ocio y el reciclado: la conversión del vestigio arqueológico en producto de consumo*. Revista PH, 14, pp. 24-27.

González Ruibal, A. (2008) *De la Etnoarqueología a la Arqueología del Presente*. En: Salazar, J.; Domingo, I.; Azkárraga, J.M.; Bonet, H. (coords.), *Mundos tribales. Una visión etnoarqueológica* (pp. 16-27). Valencia: Diputación de Valencia-Museo de Prehistoria.

Graeber, D. (2012) *En Deuda. Una historia alternativa de la economía*. Madrid: Ariel.

Hodder, I. (1999) *The Archaeological Process: An Introduction*. Oxford: Blackwell.

Hicks, D. y Beaudry, M.C. (2006) *The Cambridge Companion to Historical Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kohl, P.L. (1998) *Nationalism and Archaeology : On the Constructions of Nations and the Reconstructions of the Remote Past*. Annual Review of Anthropology, 27: 223-246.

Kohl, P.L. y Fawcett, C. (eds.) (1995) *Nationalism, politics, and the practice of archaeology*. Cambridge : Cambridge University Press.

Kristiansen, K. (2009) *The discipline of Archaeology*. En : B. Cunliffe, C. Gosden y R.A. Joyce (eds.), *The Oxford Handbook of Archaeology* (pp. 3-46). Oxford: Oxford University Press.

Kropotkin, P. (1989 [1902]) *Mutual Aid: A factor in Evolution*. Heinemann, London, 1902. (Versión española: Apoyo Mutuo, un factor de la evolución. Madre Tierra, Madrid).

Latouche, S. (2008a) *Decrecimiento y posdesarrollo. El pensamiento creativo contra la economía del absurdo*. Madrid: El Viejo Topo.

- **(2008b)** *La apuesta por el decrecimiento. ¿Cómo salir del imaginario dominante?*. Barcelona: Icaria.

Levy, G. (1993) *Sobre microhistoria*. En: P. Burke, R. Darnton, I. Gaskell, G. Levi, R. Porter, G. Prins, J. Scott, J. Sharpe, R.Tuck, y H. Wesselings (eds.), *Formas de hacer Historia* (pp. 119-143). Madrid: Alianza.

Linebaugh, P. (2013) *El Manifiesto de la Carta Magna. Comunes y libertades para el pueblo*. Madrid: Traficantes de sueños.

Madrilonia.org (2011) *La Carta de los Comunes. Para el cuidado y disfrute de lo que de todos es*. Madrid: Traficante de sueños.

Macdonald, C.J.-H. (2011) *Primitive Anarchs: Anarchism and the Anthropological Imagination*. Social Evolution & History, 10(2), pp. 67-86.

Macdonald, C.J.-H. (2012) *Antropología de la anarquía*. Germinal, 10, pp. 3-25.

Marshall, Y. (2009) *Community Archaeology*. En: B. Cunliffe, C. Gosden y R.A. Joyce (eds.), *The Oxford Handbook of Archaeology* (pp. 1078-1102). Oxford: Oxford University Press.

Masaguer Otero, M. y Vázquez Veiga, A. (2014) *BIComún: un experimento en el espacio público*. Tejuelo: Didáctica de la Lengua y la Literatura. Educación, (19). Galicia, pp. 154-158

Marshall, C. (2009) *All is for All!: Archaeology, Mutual Aid and Free Association Networks*. The 31th Meeting of the Theoretical Archaeology Group, Fair Archaeology Session, December 2009, Durham University.

Menezes, L. (2015) *Las cosas están vivas: Relaciones entre cultura material, comunidades y legislación arqueológica*. Complutum, 26 (1): 37-48.

Merriman, N. (2004) *Introduction: Diversity and Dissonance in Public Archaeology*. En : N. Merrimann (ed.), *Public Archaeology* (pp. 1-18). Londres: Routledge.

Morgado, A.; Bueno Herrera, J.A.; Berdejo Arcéz, A.; Avalos, H.; Álvarez Álvarez, V.; Caña Morales, G.; Castro Bugallo, M.; Coronil Martínez, D.; Gallego Fernández, P.; García Sánchez-Seco, F.; García Ramírez, I.; Losada García, A.; Martínez Rodríguez, A.L.; Olmos Sánchez, J.; Rodríguez Sobrino, A.; Soto Aboal, J.M.; Gutiérrez Rodríguez, M.; Martínez-Sevilla, F.; Teixido, T.; Peña Ruano, J.A. (2014) *Un "Cadáver Exquisito", proyecto experimental para la formación de arqueólogos*. 4º Congreso Internacional de Arqueología Experimental (8-11/05/2014, Burgos, España).

Moya Maleno, P.R. (2010) *Grandezas y miserias de la arqueología de empresa en la España del siglo XXI*. Complutum, 21(1), pp. 9-26.

Morin, E. (1974) *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*. Barcelona: Editorial Kairós.

Morin, E. (1998) *La unidualidad del hombre*. *Gazeta de Antropología*, 13: 5-9. [trad. de "L'unidualité de l'homme". En C. Delacampagne y R. Maggiori (coord.) (1980) *Philosopher* (pp. 41-49). Paris: Fayard.]

Muñiz Jaén, I (2003) *El Ecomuseo del río Caicena (Almedinilla, Córdoba): un proyecto de desarrollo rural desde el patrimonio histórico-natural y la participación ciudadana*. Boletín del Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico, 42, pp. 102-103.

Muñiz Jaén, I. (2008) *El Ecomuseo del Río Caicena (Almedinilla-Córdoba): un proyecto de desarrollo rural desde el patrimonio histórico-natural, ¿y la participación ciudadana?* En: I. Arrieta Urtizberea (ed.), *Participación ciudadana, patrimonio cultural y museos: entre la teoría y la praxis* (pp. 95-112). Bilbao: Universidad del País Vasco.

Newman, S. (2007) *Unstable Universalities. Poststructuralism and radical politics*. Manchester: Manchester University Press.

Ostrom, E. (2010) *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México: Fondo de Cultura Económica.

Parga-Dans, E. (2011) *Innovación y emergencia de un servicio intensivo en conocimiento: el caso de la arqueología comercial*. Tesis doctoral, Universidad de Santiago de Compostela. Servicio de publicaciones e intercambio científico. <<http://digital.csic.es/handle/10261/32886>>.

Parga-Dans, E. (2012) *Estructura y desafíos de la arqueología comercial en España. Un proceso de innovación social*. Revista d'Arqueologia de Ponent, 22, pp. 87-100.

Passamani, M. (2010) *El desorden de la libertad*. Ediciones Intemperie.

Pino Merino, J. del (2014) *Arqueología, ¿otra víctima colateral de la economía de mercado?* Arte, Arqueología e Historia, 14, pp. 161-169.

Querol, M. A. (2005) *La génesis del título universitario de arqueología: desde mi ángulo*. Complutum, 16, pp. 213-219.

Ridoux, N. (2009) *Menos es más. Introducción a la filosofía del decrecimiento*. Madrid: Los libros del lince.

Rockman, M. y Flatman, J. (eds.) (2013). *Archaeology in Society. Its Relevance in the Modern World*. New York : Springer.

Ruiz Zapatero, G. (2005) *¿Por qué necesitamos una titulación de arqueología en el siglo XXI?* Complutum, 16, pp. 255-269.

Ruiz Zapatero, G. (2009) *¿Qué arqueología enseñar en la universidad del siglo XXI?* Complutum, 20(2), pp. 225-254.

Secció d'Arqueologia de la CNT-Barcelona (2012) *Arqueocrisi, una trista realitat*. Estrat Crític, 6, pp. 103-108.

Sharpe, J. (1993) *Historia desde abajo*. En: P. Burke, R. Darnton, I. Gaskell, G. Levi, R. Porter, G. Prins, J. Scott, J. Sharpe, R. Tuck y H. Wesseling (eds.), *Formas de hacer Historia* (pp. 38-58). Madrid: Alianza.

Skeates, R., McDavid, C. y Carman, J. (eds.) (2012) *The Oxford Handbook of Public Archaeology*. Oxford: Oxford University Press.

Spivak, G. C. (2003) *¿Puede hablar el subalterno?* Revista colombiana de antropología, 39, pp. 297-364.

Taibo, C. (2009) *En defensa del decrecimiento: sobre capitalismo, crisis y barbarie*. Madrid: Los libros de la Catarata.

Taibo, C. (2014) *¿Por qué el decrecimiento? Un ensayo sobre la antesala del colapso*. Madrid: Los libros del lince.

Tejerizo García, C. y Hernando Álvarez, C. (2012) *Arqueología en su contexto: formación y profesionalización tras Bolonia*. En: J. Cascalheira, C. Gonçalves, (eds.), *Actas das IV Jornadas de Jovens em Investigação Arqueológica – JIA 2011*(vol. I, pp. 317-324). Faro: Promontoria Monográfica, 16.

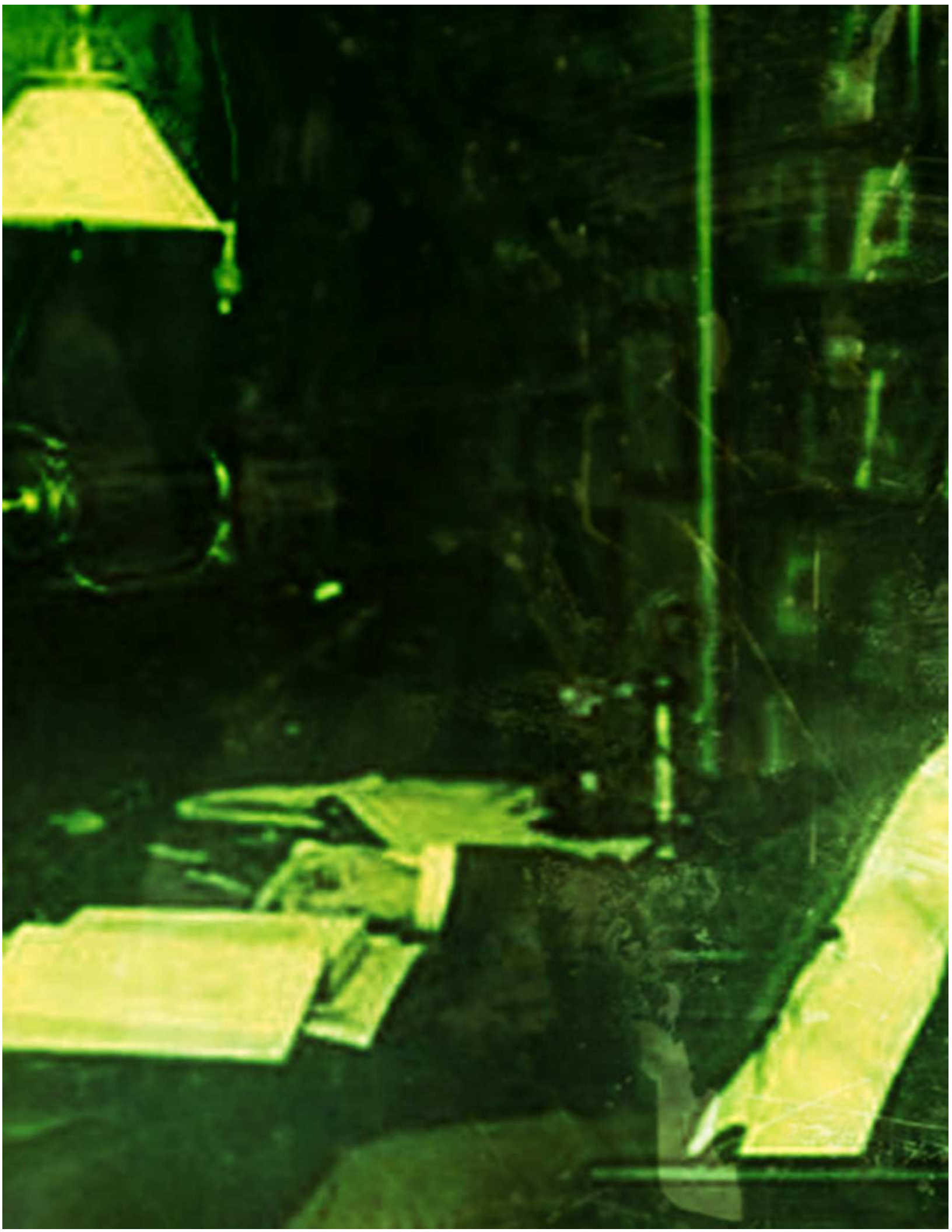
Trigger, B. (1992) *Historia del pensamiento arqueológico*. Madrid: Crítica.

Vercelli, A. y Thomas, H. (2008) *Repensando los bienes comunes: análisis socio-técnico sobre la construcción y regulación de los bienes comunes*. *Scientae Studia*, 6 (3), pp. 427-442.

Vigil-Escalera Guirado, A. (2011) *El pequeño mundo en ruinas de la Arqueología contractual española*. *Revista Arkeogazte*, 1, pp. 17-20.

Ward, C. (2013) *Anarquía en acción*. La práctica de la libertad. Madrid: Enclave de libros.

Zimmerman, L.J., Singleton, C. y Welch, J. (2010) *Activism and creating a translational archaeology of homelessness*. *World Archaeology*, 42 (3), pp. 443-454.



HACENDADOS, CIENTÍFICOS Y SUS TROFEOS DE GUERRA¹

Marcelo Valko

1. Bárbaros y apátridas

El lunes 11 de junio de 1979 al cumplirse un siglo de la autodenominada Conquista del Desierto el diario *Clarín* publicó un suplemento de cincuenta páginas dentro de la edición habitual. En las distintas notas escritas en el periodo más siniestro de la Dictadura, equiparan el “heroico” avance de Roca sobre norpatagonia con la “gesta” que el general Videla libraba frente al “terrorismo apátrida”. Ambos jerarcas militares son resaltados con todo tipo de elogios. El suplemento posee una cantidad de publicidades de firmas de primer nivel como Loma Negra, Coca Cola y Papel Prensa entre otros. Me interesa en particular, un aviso publicado por la Sociedad Rural Argentina (SRA) titulado “La Sociedad Rural y los indios”. Dicha publicidad ocupaba la totalidad de una hoja del Suplemento Especial. Allí, con inocultable orgullo, reproducen circulares y actas de la flamante entidad agroganadera fechadas en julio de 1870. Tales documentos ponen en evidencia que tras la cacareada filantropía nacionalista de la SRA instando a la ampliación de la frontera existente hasta aquel entonces, se encontraban agazapados nítidos intereses especulativos que no guardan relación alguna con el lema “Cultivar el suelo es servir a la Patria” utilizado por la entidad agropecuaria.

Echando por la tranquera los ideales de mayo que enarboló Castelli en Tiahuanaco en aquel 25 de mayo de 1811 cuando anunció la abolición de la esclavitud indígena; o las aspiraciones de Belgrano durante los debates que declaró la Independencia en 1816 proponiendo una monarquía incaica como forma de gobierno, o incluso la visión del mismo San Martín en su conocida Orden General del 27 de Julio de 1819 cuando se refirió “a nuestros paisanos los indios”, la SRA, cuyo primer presidente fue un miembro de la familia Martínez de Hoz, “como una sola persona” y haciendo gala de una aparente preocupación comunitaria, en el acta del 4 de julio de 1870, curiosamente, se ofrece a comprarse a si misma un millar y medio de caballos para que, con semejante aporte logístico, el Ejército expulse más allá del Río Negro a los “salvajes” y “concluir de una vez por todas con el tributo vergonzoso que hace siglos

¹ Una versión preliminar denominada “Terratenientes de Ley” fue publicada por la revista *Solidaridad Global* perteneciente a la Universidad Nacional de Villa María, Córdoba (Número 21, Suplemento Especial septiembre 2012).

pagamos al pampa”. La entrega al Estado de las mejores caballadas, fue ni más ni menos que una segura inversión, una clara maniobra económica que buscaba una contraprestación en un futuro cercano.

Como lo que realmente importa son pruebas concretas y no pareceres, propongo analizar algunos aspectos de aquellos documentos mencionados más arriba como otros aparecidos en la prensa contemporánea a la campaña en norpatagonia que prueban hasta que punto las tierras que todavía estaban en poder de los indígenas ya eran objeto de un interés financiero, donde la arista productiva marchaba detrás del factor especulativo. El segundo aspecto a considerar, será el rol personal desempeñado por algunos prominentes dirigentes de la SRA como Antonio Cambaceres y Estanislao Zeballos que ponen de manifiesto la malsana visión de aquella elite que participará con pasión en el barrido de toldos para lo cual se dispone la deportación de enormes conjuntos poblacionales para Construir el Desierto. Tanto Cambaceres como Zeballos evidencian, como veremos, un raro entusiasmo en coleccionar indios vivos y muertos.

Vaciar de seres humanos Pampa-Patagonia será una variable fundamental para forjar la gloria de los estancieros. Ciertamente la SRA no es el único *partenaire* en la neo cruzada civilizatoria a tiros de *rémington* del Ejército. Marcha codo a codo junto a la Iglesia. Tanto el arzobispo León Aneiros creador del Concejo para la Conversión de Indios al Catolicismo que se ocupa de las “almas imperecederas de los infelices salvajes” (Valko 2013: 352) como la orden Salesiana, cuyo mentor Giovanni Melchor Bosco confesor del Papa Pío IX insta a un raudo avance “debemos ir a la Patagonia, lo quiere el Papa, lo quiere Dios” (Belza 1981: 49). El organismo creado por Aneiros se encarga de los prisioneros deportados en Buenos Aires, mientras que los salesianos avanzarán en el terreno junto a las tropas. De esta forma, el arzobispo Aneiros como Bosco, a quien en nuestro país conocemos con el campechano apelativo de don Bosco, le brindan a la campaña roquista una formidable cobertura eclesiástica. Así como el golpe de 1976 fue de carácter cívico militar eclesiástico, en aquel entonces, sucedió algo similar. Incluso, como veremos luego, la conquista que construyó el Desierto, se escuda también tras una fachada científica que facilita un conveniente paraguas ideológico para la apropiación del territorio habitado por indígenas que serán reducidos a la categoría de especímenes.

2. El precio de la Patria

Indudablemente, la SRA no es cualquier institución que nuclea individuos de una determinada actividad comercial. La Bolsa de Cereales se había creado en 1854 y la SRA nace en 1866, sus

figuras más prominentes fueron actores sociales preponderantes de la escena nacional, tanto de modo explícito como los Martínez de Hoz o Madero, u otros desde una posición menos visible como los Güiraldes, Temperley o Casares. De acuerdo a los mismos registros de la propia entidad, se advierte que algunos apellidos se reiteran a lo largo del tiempo en la conducción de la Sociedad como el caso de José María Jurado, Estanislao Zeballos o el mencionado Martínez de Hoz. Sin embargo, todos ellos, pese a distintos matices o posturas políticas más o menos conservadoras, están de acuerdo en conformar un modelo de país que hace foco en la exportación de productos primarios del campo y en importar bienes manufacturados. Son devotos a rajatabla de una concepción más propia de un modelo semifeudal de visión pastoril que, de una economía en expansión de fines del siglo XIX, visión que se plasma en aquella mediocre consigna mencionada en *El Facundo*: “los españoles no somos ni navegantes ni industriales, y la Europa nos proveerá por largos siglos de sus artefactos a cambio de nuestras materias primas, y ella y nosotros ganaremos en el cambio” (Sarmiento 1845: 228). La consigna “del padre del aula” como es fácil advertir, sigue vigente en el actual modelo agro-exportador sin importar el signo político del gobierno que administre el Estado. La SRA nace entonces aferrada a un estilo productivo donde los beneficios están destinados a repartirse en muy pocas manos, aquellas que son detentoras de grandes extensiones de tierra. Obviamente en ese contexto, los indios, percibidos como un problema a erradicar de un modo u otro, no son más que hordas salvajes anacrónicos cuya humanidad es cuestionada en forma permanente, excusa ideológica que posibilitará su casi completa destrucción.

Como me explayé *in extenso* en *Pedagogía de la Desmemoria y Cazadores de Poder*, entre los años de 1872-1885, se produce una profunda transformación del panorama del país. En 1872 acontecen dos episodios trascendentales, el primero es un hecho de armas, el otro de carácter ideológico, siendo ambos complementarios. La derrota del cacique salinero Juan Calfucurá en San Carlos elimina para siempre la capacidad militar indígena, y a fines de aquel año, el arzobispo Federico Aneiros concreta su ambicionado Consejo para la Conversión de Indios al Catolicismo mencionado más atrás. El llamado “malón grande” de fines de 1875 será el último estertor que intenta en forma desesperada, detener sin éxito el despojo territorial de la zona del Carhué, Guaminí y Puán. Apenas sofocada la incursión indígena, los rumores que estaban circulando con entusiasmo en los ámbitos bursátiles sobre las ventajas de los avances técnicos en los sistemas de refrigeración, comienzan a transformarse en certezas. El futuro llegaba para siempre.

Cuando en 1870 finaliza la guerra del Paraguay, la SRA está en conocimiento de los trabajos que desde hace unos años se realizan tanto en EEUU como en Gran Bretaña con las técnicas

de refrigeración. Allí debemos buscar los motivos de tanta generosidad reflejada por aquel Acta del 4 de julio de 1870 que reproduce *Clarín* como solicitada de la SRA un siglo después:

“Siendo un deber de todo ciudadano prestar su auxilio y cooperación a los gobiernos, siempre que se ocupen de la seguridad y bienestar de las sociedades que dirigen, la Corporación que presido no ha titubeado ni un momento en encargarse de la compra de mil y quinientos caballos que el Excmo. Gobierno Nacional necesita urgentemente (...)

La Comisión Directiva de la Sociedad Rural no ha trepidado ni un solo momento en tomar a su cargo tan importante comisión por que ha creído que aceptándola trabaja en el sentido de favorecer los intereses rurales que tiene el deber de promover Fdo.: José Martínez de Hoz, presidente.

Los hacendados, como una sola persona, han apoyado tan grande empresa y se les ha visto reunirse en nuestros salones (los de la Sociedad Rural Argentina) y en un acta, a donde se ven las firmas de cerca de 300 ganaderos y propietarios del país, ofrecer toda su cooperación para concluir una vez por todas con el tributo vergonzoso que hace siglos pagamos al pampa” (Actas de la SRA en Clarín 11/07/1979).

A fines de 1868 termina de perfeccionarse el método conocido como *Chilled Beef*, mediante el cual la carne se congela transformándola en un perfecto bloque de hielo. Pocos años después, en 1876 se realiza la primera travesía de un buque frigorífico desde Buenos Aires a Ruan. Hasta aquel entonces, por una cuestión de distancia y costos, la exportación de ganado en pie argentino era realmente insignificante y el mercado europeo obtenía tales productos desde EEUU y Canadá, ubicados a mitad distancia. Con los nuevos métodos de frío, las cámaras de los navíos logran una temperatura de cero grados, y pronto arriban otros barcos capaces de llegar en sus bodegas a los 30º bajo cero. Está por comenzar en serio la gran fiesta de la SRA. Las cámaras frigoríficas de los vapores parten repletos de carne vacuna congelada. Esa innovación modifica sustancialmente el precio del ganado que se eleva de modo astronómico. Las cámaras frigoríficas son un salto cualitativo. El charque y el tasajo pertenecen a la prehistoria saladeril. El mercado exige carne en cantidad y Europa está dispuesta a pagarla. Las vacas necesitan pasto y los estancieros más tierras. La mira se posa en los millones de hectáreas “ociosas e improductivas” en manos de los “bárbaros”. Es el momento en que el ideólogo Estanislao Zeballos a pedido de Julio Roca escribe en 1878 *La Conquista de las 15.000 leguas*. La suerte está echada. Sólo es una cuestión de tiempo y la SRA hace cuanto puede para acelerar la marcha del reloj fatal.

Vale la pena detenerse en una muy interesante reflexión del coronel Álvaro Barros, uno de los comandantes en la guerra al malón cuando señala: “Si en 1865 se pudo hacer la guerra impopular contra el Paraguay, llevando 30.000 soldados a distancias diez veces mayores que la Pampa, si se pudo vencer a un enemigo más numeroso, valiente hasta la temeridad y mejor armado que los indios ¿por qué no se llevaba la guerra seriamente contra éstos? (Barros 1872: 33). La respuesta es simple. Cuando Barros escribe lo anterior, aun faltan unos años para que se corporicen las innovaciones técnicas en los sistemas de refrigeración. Por lo tanto, la incorporación de esa porción de territorio no tenía sentido. La historia y sus movimientos son de carácter económicos. Vemos entonces, que tras los pretextos nacionalistas se encontraban agazapados nítidos intereses que tienen más relación con el precio de la carne que con la Patria.

Por lo demás, creo conveniente resaltar un detalle de la solicitada de la SRA que reproduce el suplemento del diario porteño. La documentación de 1870 que citan en 1979 está firmada, ¡oh casualidad! por el patriarca José A. Martínez de Hoz. De ese modo, la entidad agroganadera se propone adular públicamente al entonces ministro de economía de la Dictadura al resaltar la elogiosa actitud de su bisabuelo, llamado igual que él, circunstancia que deja en claro como todo tiene que ver con todo al recordar las raíces camperas de una familia que invariablemente, de una manera u otra, apoyó y utilizó el aparato estatal para acrecentar su patrimonio como el de de sus pares de la SRA.

3. El capital y los capitalistas

En honor a la verdad, el *modus operandi* de los dirigentes ruralistas siempre obtuvo importantes beneficios de las campañas militares y de la cercanía del poder o de su participación directa. Sus mejores hombres, saben estar situados en el momento exacto y en el lugar indicado donde se producen los grandes repartos. Hacia 1832 el saladero en expansión necesita nuevas tierras. Juan Manuel de Rosas, uno de los hacendados más acaudalados de la provincia de Buenos Aires será el encargado del sector para obtenerlas, y de paso, termina alzándose con la suma del poder público. Cuando está por partir la expedición, los terratenientes paladean con entusiasmo algunos párrafos de la Proclama de San Miguel del Monte, dada por don Juan Manuel el 11 de marzo de 1833:

“Llegó el deseado día en que reunido el poder de los cristianos de una u otra banda de la gran cordillera, dome por fin los bárbaros vagabundos o los confine a las ingratas regiones del polo. Desde entonces quedarán abiertas nuevas vías de comercio, y a la actividad inteligente riquezas no conocidas, bienes no

sospechados que la naturaleza guarda en los ríos y en las montañas colosales de nuestra tierra afortunada” (Rosas 1965: 80).

Obviamente, todos sabemos que las únicas riquezas que se obtuvieron no emergieron de los ríos ni brotaron de las montañas colosales, ni siquiera desterró a los bárbaros vagabundos a las regiones australes pese a la excesiva crueldad empleada en la campaña como lo demuestra una carta que Rosas le envía a Quiroga refiriéndose al destino de los prisioneros. Allí señala “que no convenía tomar muchos prisioneros vivos, con 2 o 4 bastaba y si había más, en caliente no más debían matarse” (Valko 2013: 94). El éxito de la empresa derivó en la apropiación de enormes extensiones de territorio del cual los integrantes de la elite tomaron su buena tajada. Hasta el mismo Rosas acepta, con la “modestia” que lo caracteriza, el regalo de la Sala de Representantes de la Provincia que separó “sesenta leguas en terrenos de pastoreo de propiedad pública en los puntos de la campaña de esta Provincia que él elija”. Y si de ventajas se trata, los Anchorena por ejemplo, primos de don Juan Manuel de Rosas, acumularon enormes extensiones de tierras tras la campaña que el Restaurador de las Leyes realiza en 1833, un incremento patrimonial de tal magnitud que posibilitará un salto cualitativo de la familia. Décadas después, al morir Nicolás Hugo Anchorena el 23 de abril de 1884, los periódicos especulan durante meses sobre el patrimonio dejado por el finado, indudablemente la persona más acaudalada del país: “Asciende a 180 millones la fortuna dejada por Anchorena (*La Tribuna Nacional* 16/06/1884). “Tasación de los bienes de Anchorena a pedido de la viuda de Don Nicolás...” (*El Nacional* 26/06/1884). Se trata de una fortuna sideral. Tengamos presente que, cuando la dupla Avellaneda-Roca solicita al Congreso Nacional los fondos para la Conquista del Desierto, la suma necesaria para movilizar a todo el Ejército no llega a los dos millones de pesos.

Cuando faltan cuatro meses para el inicio de la campaña al sur, en enero de 1879 aparecen en diarios como *La América del Sur* propiedad de la Iglesia o *El Siglo* confeso roquista, una sucesión de grandes avisos que ofrecen una “Suscripción Nacional” para adquirir “Tierras Públicas” destinadas a la “Traslación de la Frontera al Río Negro”. Lo interesante es que tales extensiones en ese momento, todavía estaban en manos de los indígenas, pese a lo cual, absolutamente nadie pone en duda el éxito de la empresa asegurando que se trata de la “mejor de las inversiones financieras”. Ciertamente la publicidad está en lo cierto. Los indios a esa altura no constituyen ningún tipo de amenaza militar. Con tal de quedarse con las tierras, los hacendados festejan que Roca realice con medios militares desproporcionados la “limpieza de toldos” y capture en el terreno millares de niños, mujeres y ancianos a los que va a exhibir en Buenos Aires y luego arrojar en diversos Depósitos de Indios, como en aquel entonces se denominaban a los campos de concentración, entre los que se destaca la isla Martín García (Valko 2013: 328). A esa altura, los indios que aun no fueron capturados están

más preocupados en poner buena distancia con el Ejército que en intentar alguna resistencia ante el avance de las tropas armadas con *rémington*, allí radica la seguridad de la rentable inversión “más segura y más brillante”. Y aunque el exagerado despliegue militar es objeto de burla en algunos medios, al *establishment* no le molesta que Roca juegue a los soldaditos y obtenga como recompensa por los 42 días que duró su campaña el sillón de Rivadavia. El diario *La Libertad* es claro al respecto:

“El golpe audaz fue dado por el Dr. Alsina cuando llevó la línea al Carhué (...) En esta circunstancia el Sr. Ministro de la Guerra se dispone a partir al frente de un formidable Ejército (...) Si hubiese enemigos a quien combatir comprenderíamos la expedición con un gran Ejército. Pero desde que no han quedado quienes resistan a 200 hombres bien armados ¿qué objeto hay en expedicionar con 6.000 veteranos?” (Valko 2013: 146).

Retomando los avisos sobre la Suscripción Nacional para trasladar la Frontera al Río Negro, los mismos ocupan un enorme centimetraje y de alguna manera continúan utilizando la misma melodía ensoñadora utilizada por Rosas en 1833 que citamos más arriba. Las publicidades hablan de ríos donde se instalarán grandes puertos que exportar la producción futura. Toda la prosperidad y el Reino estaban por venir y al alcance de la mano de los astutos inversionistas a quienes les explican sobre las ventajas de la operación bursátil: se menciona el interés, se hace hincapié en la amortización del capital invertido y se ofrecen amplias facilidades de pago. Se abona sólo un 25% al contado y el resto a los 3, 6 y 9 meses de plazo por adquirir lotes en los Territorios Nacionales habitados aún por mapuches y ranqueles.

“El suscriptor goza de un interés del 6 por ciento sobre su capital y adquiere el derecho de comprar tierras públicas, por el precio de 10.000 \$ m/c. la legua.

Hay que advertir que parte de estos campos, de superior calidad, están situados distantes tan solo de 4 a 30 leguas de Bahía Blanca, y sobre las márgenes de Río Negro, es decir, contiguo a los grandes puertos de exportación, desde donde saldrán, dentro de pocos años, los productos del Sud de la Provincia de Buenos Aires.

No se ha presentado jamás un negocio más seguro y más brillante para hacendados, capitalistas y rentistas” (El Siglo 11/01/1879)

Como si semejante paquete económico no fuera del todo atractivo para los interesados sobre este excepcional “negocio para hacendados, capitalistas y rentistas”, existen otros alicientes: “a los señores que presenten suscritores, se les abonará una comisión de 1 por ciento”. No está mal, teniendo en cuenta, que todo se realiza con dinero ajeno, tierra ajena y sangre ajena. ¡Y por todo ello se obtiene un 6 % anual! ¡Lo que se dice un negocio formidable! Los periodistas se dejan llevar por el contagioso entusiasmo y quien más quien menos se dedica a un futurismo fantástico al vaticinar que “la animación y la vida van a despertar esas regiones silenciosas. El vapor va a agitar sus aguas mansas. La colonización, los establecimientos de la industria van a seguir de cerca la marcha ya serena de nuestros soldados” (*El Siglo* 22/01/1879). Para mayores datos en la publicidad de la Suscripción de Tierras Públicas, se sugiere contactarse con “cualquiera de los señores que forman esta comisión” publicados al pie del aviso. El listado de las 26 personalidades no sólo menciona los nombres sino incluso su domicilio comercial para que los inversionistas pudieran aclarar cualquier tipo de dudas con respecto a la transacción. Tales “señores” se encuentran encabezados por el presidente de la comisión Antonio Cambaceres seguido entre otros por Sebastián y Carlos Casares, Saturnino Unzué, Torcuato de Alvear, Estanislao Zeballos, Juan Anchorena, José María Jurado y el infaltable integrante de la familia Martínez de Hoz, en este caso Don Narciso. Todos ellos no sólo son miembros conspicuos de la flamante SRA sino que también ocupan roles decisivos durante la conformación de la entidad, incluso desde la misma presidencia. Como vemos, a lo largo de nuestra historia nacional ciertos apellidos son una constante, como persistente es su intencionalidad económica para obtener beneficios particulares utilizando el andamiaje gubernamental.

Por otra parte, tantas veces leemos o escuchamos en publicaciones financieras o programas económicos describiendo comportamientos del capital como si se tratase de un ente vivo, señalando que el capital está en riesgo, que emigró, que regresó, que se fugó etc., atribuyéndole sentimientos de miedo, de temor, de seguridad o ciertas preferencias por determinados actores económicos. Pero el capital no es un ser vivo, los que están vivos y además “son muy vivos” son los capitalistas. Pues bien, en el caso de la Suscripción de Tierras Públicas señalan que el capital está seguro “No se ha presentado jamás un negocio más seguro y más brillante para hacendados, capitalistas y rentistas...”

Otro de los avisos, publicados pocos años después, es de una concepción semántica notable. En abril de 1884 en momentos en que Manuel Namuncurá y su gente se rinden en el sur ante las tropas del oficial Pablo Belisle, aparece un anuncio sobre “Ventas de Ricos Campos - Al mejor Precio” ubicados en los Territorios Nacionales. A primera vista parece tratarse de una publicidad usual sobre la compra y venta de terrenos, pero veremos que no es tan así. En este caso se trata de tierras que habían pertenecido a la tribu de Vicente Catrunao Pincén,

cacique que hace años se encontraba a buen resguardo en el “Deposito de Indios” de la isla Martín García:

“El miércoles 14 de mayo a las 5 en punto de la tarde, venderemos a la más alta postura, al contado y por orden terminante de su dueño, las 4 leguas de rico campo situadas en la 2da. Sección de los territorios nacionales, señalada con el lote núm. 9 letra D. Lindando con los Señores Mac Clymont, Seeber, Drysdale y Rivas.

Este riquísimo campo fue por largo tiempo ocupado con el campamento del cacique Pincen, ésta sólo es una recomendación para los Sres. interesados, pues es sabido que las tribus buscaban para sus tolderías los campos más ricos en pastos y aguadas. Las condiciones para el pago, sumamente ventajosas: mitad al contado y el resto a uno y dos años de plazo, sin interés con letras hipotecarias. Por más detalles a nuestra casa, San Martín 51” (La Tribuna Nacional 19/04/1884).

En el anuncio (el subrayado es mío), advertimos que la venta se realiza mediante un remate “a la más alta postura”. El triunfo de “hacendados, capitalistas y rentistas” ya es un hecho, los indios son pasado, y a los inversionistas, a quienes cuatro años atrás les ofrecían diversas facilidades de pago, con la situación de fronteras finiquitada, ahora la compra es con dinero contante y sonante. Por lo demás, resulta interesante que las tierras arrebatadas a la tribu de Pincén se ofrezcan en venta “por orden terminante de su dueño”, lo que significa que el ocupante que las oferta, se apropió de ellas por un período de pocos años. Recordemos que Pincen cae en manos del comandante Conrado Villegas a fines de 1878. Es digno de destacar que el anuncio no especifique ningún tipo de inversión o mejora realizada en el campo para incrementar el valor de venta como puede suceder con avisos de esa índole. Podrían haber mencionado que existía un molino, el casco de una estancia, corrales etc. Todo eso brilla por su ausencia. El propietario no le agregó ni siquiera un clavo como valor agregado. Resulta evidente que la apropiación de tales lotes tuvo una finalidad especulativa, es decir, poseer esas tierras hasta que aumenten su valor. Además, no deja de ser notable que el aviso recurra como único ardid publicitario al dueño anterior, es decir a los mismos indios: “pues es sabido que las tribus buscaban para sus tolderías los campos más ricos en pastos y aguadas”. Apenas el pasto y las aguadas de la tribu. Eso es todo. Se trata de un mecanismo un tanto esquizoide. Las tierras que le arrebatan al salvaje Pincén se venden anunciado que habían pertenecido al cacique. No parece existir mejor referencia para los inversionistas del “Rico Campo”.

Indudablemente, nuestra oligarquía pese a su admiración incondicional por los EE.UU., no tuvo ni siquiera la actitud productiva de su burguesía que tras someter a los indios y despojarles las tierras creó en poco tiempo un formidable mercado interno. Aquí, pese a mirarse en tal espejo, aquel entramado económico aun brilla por su ausencia. En cambio, varios de nuestros ganaderos más prominentes, evidenciaron un raro afán por cierto coleccionismo que venía evidenciándose en algunos círculos de las principales capitales europeas.

4. El coleccionista y el coleccionado.

El coleccionismo tal como lo conocemos hoy en día, tiene mucho que ver la irrupción de América en el imaginario Occidental en tanto Nuevo Mundo, sitio de rarezas y maravillas. A *grosso modo*, antes de 1492 lo coleccionable se remite a las reliquias sagradas que “se mostraban a los fieles con gran reverencia y solemnidad y estos sólo tenían acceso hasta una reja, dotado así al ambiente del carácter de inaccesibilidad” (Morán 1985: 20). El carácter de aquel objeto supeditado a devoción, visible y vedado a la vez, deseado y prohibido, subyace en las piezas que serán coleccionadas y guarda relación con el deseo. En principio, en Occidente lo coleccionable tiene que ver con lo sagrado, con las denominadas reliquias sagradas. La tenencia de tales antigüedades sacras está en boga y tanto pueden ser los clavos de Jesús, los trozos de la cruz, las gotas de su sangre o los huesos de tal o cual santo, restos que son autenticados y monopolizados por determinados conventos. Pronto dicho coleccionismo comienza a expandirse y traspasar lo eclesiástico hacia el ámbito privado.

Con el correr del tiempo cada vez son más numerosos los miembros de la nobleza primero y la alta burguesía después que adquieren esta clase de reliquias y paulatinamente comienza la mutación de “lo coleccionable”. La llamada cámara de las maravillas del medioevo o *Bundeskamer* donde se atesoran reliquias, resulta invadida por lo exótico, fundamentalmente animales “fantásticos” como un famoso cocodrilo que durante siglos estuvo en la Catedral de Sevilla demostrando que hasta la misma Iglesia no escapó a semejante tentación de atesorar tales rarezas. Lo extraño comienza a ligarse a la naturaleza que irrumpe en las *Bundeskamer* de la mano del nuevo continente: “el mundo donde los europeos proyectaban sus ansias de exotismo y aun la idea de utopía eran las Indias” (Morán 1985: 48). Paulatinamente lo singular comienza a hacerse lugar junto a objetos suntuarios como joyas, relicarios y trofeos de caza, y es así como a partir de lo precioso o lo exótico se establece las bases estéticas del coleccionismo.

A mediados del siglo XIX surgen las exposiciones universales en Europa, donde conviven los últimos avances técnicos junto a curiosidades etnográficas. En realidad, se trata de autoglorificaciones del imperialismo Occidental. Para este trabajo, nos interesa como lo primitivo se asocia a los nativos americanos que son llevados para ser exhibidos en dichos eventos multitudinarios. En este sentido, Paul Broca señala en 1878 con respecto a los organizadores de la Exposición Universal de París:

“Que han entendido la utilidad de este contraste entre la luz y las sombras, entre la civilización desarrollada y las civilizaciones rudimentarias o en vías de evolución, entre la humanidad y el estado de infancia - ignorante incierta, olvidadiza, dominada por la naturaleza, oprimida por ella misma, avanzando hoy en día para retroceder mañana - y la humanidad adulta, crecida por la ciencia, fecundada por la libertad, santificada por el trabajo y marchando a un paso seguro a una vida ilimitada del progreso” (AAVV 2012: 94).

En la percepción europea existe un estereotipo del indígena asociado con la naturaleza encarnada por la vegetación, es un estereotipo tan acentuado que resiste toda lógica. Existe un aviso de una exposición realizado en mayo de 1879 en Hamburgo muy elocuente (Mondelo 2012: 32). Muestra en un primer plano a dos tehuelches adultos y un niño envueltos en sus mantas de piel, el fondo lo constituyen una serie de palmeras que introducen el marco selvático. La mirada ausente del trío los ausenta de su mismidad y la reproducción no encuentra contradicción entre la palmera tropical y los abrigo de piel de guanaco que lucen los desdichados especímenes.

Los indios como sus utensilios son percibidos como entes portadores de una temporalidad anacrónica, son instantáneas de la prehistoria que sitúa a los visitantes de la exposición en un presente futuro. Los indígenas atrasan, provienen del pasado, su temporalidad cavernaria es ajena al progreso y por ende su exhibición o posesión traslada al visitante o poseedor hacia el progreso del positivismo, siempre hacia adelante y cada vez más arriba.

Esta manera de pensar al otro y a si mismo pronto desembarca su oscuridad lombrosiana en nuestro país como pone de manifiesto el destino de los indios prisioneros llevados a Buenos Aires En los muelles se agolpa lo más granado de la sociedad se agolpa en los muelles para llevarse “chinitos y chinitas” como sirvientas o peones de antecocina tal como expuse con amplitud en *Cazadores de Poder*:

“El martes por la mañana, minutos después de fondear en el Riachuelo el vapor Villarino, el muelle de la Boca convirtiese en algo como uno de los mercados de esclavos que existen en África. El Villarino traía desde Patagones más de 150 indios grandes y chicos, que para ser entregados a la vida civilizada debían ser distribuidos entre las personas que los solicitaran. Desde temprano, las personas que contaban con cartas de recomendación para el defensor de menores se encontraban estacionadas en el muelle. Llegó el vapor y los indios fueron bajados a tierra, empezando acto continuo el reparto. Éste se hizo a elegir, tal sucede en las estancias cuando se compra hacienda al corte (...) En cambio de esas infelices criaturas, no se daban como en el centro de África pólvora de caza, collares de vidrio o pañuelos de colores abigarrados, sino simples cartas de recomendación (...) Muchos otros casos, al cual más indigno de una sociedad culta, podríamos citar para demostrar la forma irregular en que la distribución continúa haciéndose” (Valko 2016: 118).

La cita anterior proveniente de *La Nación* no exagera. Los indios prisioneros son desembarcados en La Boca, en la Vuelta de Rocha, en el mismo sitio donde subastaban a los esclavos africanos en tiempo de la Colonia. La generación del '80 reintroduce una esclavitud que había sido abolida por la Asamblea del Año XIII. Las familias acomodadas cuentan con estos prisioneros que obviamente carecen de derechos y no ocasionan más gastos que un plato de comida.

Lo coleccionable pueden ser tanto indios vivos como muertos, niños como ancianos. Estas “piezas” son requeridas tanto por el arzobispo Aneiros para nutrir su Consejo para la Conversión de Indios al Catolicismo, como por las damas de alcurnia de la Sociedad de Beneficencia que los reparte entre sus amistades. No rehúyen semejante fiesta algunos militares que trataran de hacer negocios con el tráfico de restos esqueléticos destinados a los museos de Europa. Ahora llega el turno de presentar a dos políticos de fuste y prominentes miembros de la SRA, uno dotado de un patrimonio considerable y el otro con veleidades de científico que tendrá un enorme peso durante medio siglo en la vida institucional del país.

5. “Un inolvidable patrón”

A comienzos de 1880 la sociedad argentina experimenta un marcado frenesí por una faceta del coleccionismo que no está muy apegado a los cánones actuales del arte. Sabios locales como Carlos Spegazzini, Francisco Moreno o Ramón Lista acopian huesos de mapuches y ranqueles. A la par de los restos humanos, se ponen de moda los especímenes vivos. Algunos

celebres como Pincén son fotografiados por la dupla Zeballos/Moreno para luego ser enviado a la prisión de Martín García. En cambio, Carlos Spegazzini no tuvo tanta suerte, ya que no alcanzó a retratar al malogrado cacique Orkeke conformándose en tomar placas de su familia. Existe un gran frenesí por el tema en su conjunto. Los principales actores sociales se dedican al coleccionismo. Cada uno toma lo que le apetece: el Ejército acumula miles prisioneros; la Iglesia se apodera de sus almas; los hacendados acaparan hectáreas. En lo más selecto de la elite se arraiga una modalidad bastante peculiar, como es la de contar con caciques y capitanejos trabajando en la servidumbre. Cualquiera tiene indiecitos del montón para el servicio doméstico en casonas o cascos de estancia, en cambio los salvajes principales serán trofeos atesorados en muy pocas manos (Valko 2016: 71).

Mencioné más atrás que iba a referirme a dos miembros de la SRA que pese a ser muy prominentes, cuentan con “escasa prensa” y son menos conocidos por el imaginario popular que un Anchorena o un Martínez de Hoz. Me voy a referir en principio a alguien que tuvo un rol muy activo en la entidad agropecuaria y que se trató de un típico exponente de lo que la elite pensaba sobre los indígenas, me refiero a Antonio Cambaceres, tío de Hipólito Irigoyen. Se trata de uno de los pilares del ala conservadora del Partido Autonomista Nacional fundado por el Dr. Adolfo Alsina que instala en la Casa Rosada a Juárez Celman cuñado de Roca. Cambaceres llega a ser presidente de la Cámara de Senadores donde ejerce una influencia indiscutible. Una prematura muerte le privó de escalar aun más alto. Hijo de uno de los más importantes saladeristas de la época rosista, supo diversificarse a tiempo, por eso lo encontramos como presidente de la campaña de suscripción de bonos en 1879 para adquirir tierras públicas siendo también director del ferrocarril y del banco de la Provincia de Buenos Aires entre otras entidades. El 7 de febrero de 1887 con otros pares, funda la Unión Industrial Argentina. Se trata de una personalidad de primer nivel. Pero es por sobre todo, es un acaudalado estanciero y miembro importante de la SRA. Posee junto con su hermano Eugenio, un típico *dandy* con veleidades literarias que se dedica con entusiasmo a dilapidar el patrimonio familiar, una estancia ubicada en Bragado llamada El Toro que es la luz de sus ojos, y a donde va a descansar cada vez que sus obligaciones lo permiten. Allí invita a sus amistades que permanecen largas temporadas durante las cuales aprovecha para realizar eventos muy comentados por el mundillo local: “Anoche hubo una fiesta en la casa del Sr. Cambaceres con ocasión de ser el cumpleaños de su esposa” (*El Nacional* 07/06/1884). Toda ocasión es buena para organizar sus tertulias. El casco de la estancia se encuentra amueblado en forma lujosa con bronce de Barbedienne, tapicerías Beauvais y porcelanas Sévrès. La hermosa casona posee calefacción, agua caliente e incluso un generador de electricidad, todo un lujo para la época. Cuenta con una importante biblioteca, obviamente en francés, tal cual se estilaba y en el exterior varias estatuas talladas en mármol de carrara embellecen el parque. Pero el Dr. Antonio Cambaceres tiene un antojo, siente que le falta algo más,

necesita un detalle verdaderamente exótico, algo que pudiera lucir con orgullo frente a sus amistades. Algo difícil de adquirir, algo que todos sus pares pudieran envidiar. Pronto veremos de qué se trata.

Desde mediados de mayo y antes que finalice 1878, el Ejército realiza 23 entradas en territorio indígena y los comandantes retornan orgullosos exhibiendo a sus presas: Villegas captura a Vicente Catrunao Pincén, Racedo a Epugner Rosas y Winter a Juan José y Marcelino Catriel (Zeballos 1878: 237). Durante esas últimas limpiezas de toldos terminan por desbaratar por completo la capacidad de resistencia de los indígenas. Caen en poder del Ejército miles de prisioneros, mayormente se trata de chusma (ancianos, mujeres y niños), una minoría de indios de lanza y varios de los principales caciques. En particular, me interesa en este momento el ranquel Epugner Rosas. Su captura es un fenómeno periodístico del que dará cuenta *El Eco de Córdoba* en el interior, como diversos medios de Buenos Aires e incluso como noticia de último momento ingresa en el texto apologético *La conquista de las 15.000 leguas* de Estanislao Zeballos:

“El cacique Epugner Rosas prisionero con 300 almas entre chusma e indios de lanza” (El Siglo 08/01/1879).

“Importa pues, la campaña de Racedo, uno de los triunfos más valiosos y más importantes en el plan de la desocupación del desierto” (El Nacional 08/01/1879).

“Indios. Hoy deben llegar a nuestro puerto los indios hechos prisioneros por el Coronel Racedo, hecho de que dimos cuenta detallada en anteriores ediciones. Entre ellos viene el cacique Epugner Rosas” (La Patria Argentina 03/02/1879).

“Epugner es el genio malo de Mariano Rosas. Sucesor de aquel en el dominio de la tribu, no podía fiarse en sus promesas pacíficas. Según la interesante relación de Lucio V. Mansilla el carácter de este indio es detestable. Era aborrecido entre los suyos por su tono imperioso, que contrastaba con la severidad impasible de su difunto hermano. Por su ferocidad, por su genio intrigante y mal dispuesto. La tribu de Mariano Rosas era la más poderosa entre los ranqueles, por consiguiente Epugner, su feroz caudillo, era una potencia del desierto” (El Siglo 08/01/1879).

“Epugner Rosas es el principal trofeo de guerra de la jornada de Nahuel-mapu... Éste es el prisionero, sucesor de Mariano Rosas, a su muerte, y emperador de los ranqueles por algo parecido al derecho divino cuyos atributos en las dinastías

indígenas son la fuerza, la criminalidad y la borrachera” (Zeballos 1878: 259/260).

Indaguemos algo más sobre este personaje que se había hecho “famoso” años antes tras las crónicas periodísticas de Lucio Mansilla². El ranquel Epugner o Epumer Rosas (Dos zorros), era hermano del cacique Mariano Rosas³ siendo además su general en campaña, ya que Mariano no traspasaba la frontera por la profecía de las adivinas. Mansilla nos cuenta: “Epugner es el indio más temido entre los ranqueles, por su valor, por su audacia, por su demencia cuando está beodo”. Cuando el cronista visita las tolderías de Leuvucó, lo describe como un hombre:

“...de unos cuarenta años, bajo, gordo, bastante blanco y rosado, ñato, de labios gruesos y pómulos protuberantes, lujoso en el vestir, que parece tener sangre cristiana en las venas, que ha muerto a varios indios con sus propias manos, entre ellos a un hermano por parte de madre; que es generoso y desprendido, manso estando bueno de la cabeza; que no estándolo le paga una puñalada al más pintado” (Mansilla 1870: 149).

Cuando se produce la muerte de su hermano Mariano Rosas en 1873, Epugner conduce a los ranqueles, hasta que a fines de 1878 lo toma prisionero la División de Río IV comandada por el coronel Eduardo Racedo, en su amado Leuvucó. Su captura nos dice mucho sobre el sombrío panorama que los indígenas afrontan en aquel momento. Racedo iba bien armado ya que pensaba atrapar dos pájaros con una sola entrada: Epugner y Baigorrita. Marchó con un batallón de infantería, el 4º regimiento de caballería y un centenar de indios auxiliares que reclutó, aunque suene inconcebible, de las reducciones ranqueles organizadas por los franciscanos pese a la protesta de estos. A mediados de diciembre de 1878 el capitán Ambrosio Carripilón, jefe de los ranqueles amigos, captura a Epugner quien a comienzos del nuevo año se encuentra confinado en la isla Martín García.

Tras sobrevivir al hambre y a los malos tratos, también consigue escapar de la peste de viruela que hizo estragos entre los detenidos, hasta que una brumosa mañana de noviembre de 1882 un grupo de militares lo apremia para que reúna a lo que queda de su familia y se presente sin tardanza en el puerto de la isla. Le comunican que había sido “liberado”. Sin

² *Una excursión a los indios ranqueles* apareció en forma de entregas en sucesivas ediciones de *La Tribuna* en 1870, en las cuales menciona entre otros episodios, sus encuentros con los caciques Mariano Rosas, Baigorrita y Epugner Rosas.

³ Mariano Rosas cuyo verdadero nombre era Panguithruz Güor “zorro cazador de leones”, hijo del cacique Painé, había sido tomado prisionero de niño y servido como peón en una de las estancias de Juan Manuel de Rosas que lo convirtió en su ahijado. Siendo adolescente consigue huir y retornar con los suyos. Las *machis*, le advirtieron que nunca abandonara sus tierras, si eso sucedía, volvería a caer en poder de los cristianos.

comprender la decisión de los *huincas*, embarcan a Epugner en el lanchón Don Gonzalo. Allí se topa con otra sorpresa: Vicente Catrunao Pincén está sentado en la nave. También ha sido “liberado”, pero se encuentra sin su familia que meses antes había sido enviada a la zona de Los Toldos. Ninguno de los dos sonríe, todavía no saben exactamente que se proponen los militares. En el horizonte, pronto comienza a delinearse la silueta de la gran ciudad de los blancos. Ya en Buenos Aires, después de unas horas de espera en los muelles, aparece un grupo de carretas donde Epugner y los suyos logran acomodarse en medio de las bolsas de provisiones. En cambio, a Pincén, se lo llevan a la mansión de Ataliva Roca ubicada en la avenida Santa Fe, de allí, a los pocos días, lo llevan a la estancia El Dorado que el hermano de Julio Roca posee en cercanías de Junín. Los dos caciques jamás volvieron a verse.

Finalmente, la espera de Epugner Rosas termina y parte la caravana. Marchan hacia el oeste. Allí se enteran que se dirigen a la hacienda de Antonio Cambaceres. A la altura de Chacabuco, el grupo de carretas gira hacia el sur. Tras dos jornadas de marcha, arriban a la estancia El Toro próxima a la localidad de Bragado. A los pocos días lo conducen al casco del establecimiento: el patrón desea conocer su nueva adquisición. Antes de comenzar a hablar, el Dr. Cambaceres lo contempla en silencio. Ese anciano encorvado y mal vestido, no es un simple indio de lanza, es un cacique de los más bravos y temibles, que supo “matar gente con sus propias manos” y al aparecer en varios pasajes del texto de Lucio Mansilla es toda una celebridad. El hacendado habla lentamente, le explica a Epugner que a partir de ese momento es libre, claro que se trata de una libertad un tanto acotada o restringida, ya que debe permanecer dentro de los alambrados de la estancia El Toro.

El cacique se encuentra enfermo de una dolencia pulmonar, probablemente tuberculosis, contraída en la isla, además, la derrota y la prisión lo han envejecido aceleradamente. Escucha con atención y algo comprende. El tiempo que lleva prisionero de los *huincas* le permitió mejorar su español básico. Sonríe agradecido. No tiene opción, e indudablemente El Toro es mejor que Martín García donde su constante humedad “le había arruinado los huesos”. La estancia es verde, inmensa, parece no tener límites, hay infinidad de caballos y vacas y también plantaciones. Además, dado su estado de salud, no es mucho lo que se le exige, a lo sumo presentarse ante el patrón cada vez que retorna a la estancia con algún visitante para que les cebe mate y responda alguna que otra pregunta sobre la vida “errante y salvaje” que llevaba en sus dominios.

Cambaceres está satisfecho con su adquisición, después de movilizar sus múltiples influencias ante los hermanos Roca ya tiene el espécimen que deseaba, un cacique otrora temible, ahora vencido y servil en su estancia para mostrarlo ante sus amistades sirviéndoles mate. Para desgracia de ambos no será por mucho tiempo como señala *La Tribuna Nacional*.

“Epugner Rosas – Ha muerto este célebre cacique, destronado rey de la Pampa, que vivía tranquilo asimilándose los neos [recientes] civilizados, en la estancia que el señor Antonino C. Cambaceres tiene en el Bragado.

Comunicándole la triste nueva se le hizo ayer este telegrama del pueblo citado.

‘Ha muerto Epugner hoy. Obtuve licencia para enterrarlo en Toro’. – Isidro J. Molinari.

Epugner hace ya meses se sentía dominado por la enfermedad que lo ha llevado a la tumba.

A pesar de estar rodeado de comodidades, libre de las penurias de su vida errante y tan agitada cuando las fuerzas nacionales se propusieron someterlo, - parecía faltarle aire a sus pulmones, actividad a sus nervios. La madre Naturaleza en cuyo seno libre se había creado parecía atraerlo irresistiblemente. La civilización le retenía. En esa lucha, más bien moral que física, sucumbió.

Grato a los cuidados que le prodigaba el señor Cambaceres tenía gran cariño. Últimamente cuando este señor visitó su estancia, Epugner sintió no pasar a saludarlo y dictó a su hijita de nueve años, la carta que va enseguida, cuya letra es bastante bien trazada:

‘Señor Don Antonino C. Cambaceres.

Muy señor mío otro día e sabido que a benido V. yo no puedo para saludarte por que yo estoy muy mal ahora me cige pior mañana pasar yo no se como me pasare yo estoy por morirse como me dia ora semorio cuando me muere yo V. me hacer servicio mis hijos V. me ba trar bien mi hijos.

S. Epugner Rosas’.

Como se ve Epugner presentía su próxima muerte y al manifestar su sentimiento de no poder saludar a su protector, aprovechaba la ocasión de recomendarle a sus hijos. Sabía que los recomendaba bien” (Valko 2016: 72).

Nada sabemos del destino de esa familia que dejó en la estancia El Toro. Si nos consta que “el protector” lo sobrevivió apenas pocos años como si la maldición desencadenada por el coronel Racedo al haber profanado la tumba de Mariano Rosas, hermano de Epugner y

efectuado el traslado de sus restos fuera del entorno mágico que lo protegía de los *huincas*, hubiera recaído en Cambaceres que fallece repentinamente a los 55 años mientras ejercía la presidencia del Senado. El sepelio fue una cuestión de Estado y sus restos descansan como corresponde a gente de su clase, en el cementerio de la Recoleta. Una placa de bronce reza: “los administradores de sus establecimientos le dedican este humilde recuerdo a su querido e inolvidable patrón”.

6. Cráneos de colección y ciencia de la impunidad

Otro de los conspicuos personajes de la SRA que no tiene la “prensa que merece” es indudablemente Estanislao Zeballos. Al igual que Cambaceres ocupará numerosos puestos públicos y privados. El joven que comenzó como escribiente de Germán Burmeister, Director del Museo Público y de quien hereda la “pasión” por la ciencia que lo lleva a ser fundador de la Sociedad Científica Argentina y del Instituto Geográfico. De una personalidad arrolladora pasa de ser redactor de *La Prensa* a transformarse en su director. Será diputado, senador, ministro de relaciones exteriores, ministro plenipotenciario, ministro de justicia y decano de la Facultad de Derecho. Considerado experto en derecho Internacional, será nuestro mediador en el conflicto limítrofe del noroeste con Brasil, obteniendo el extraño mérito de perder absolutamente la totalidad del terreno en disputa, una rareza en tales diferendos, ya que nunca se concede el 100 % de la región en conflicto a uno de los países. El que pierde el diferendo invariablemente recibe parte del territorio en litigio.

A los 24 años ya diputado, es un ideólogo consumado y por eso, para apuntalar la gesta que está por emprender el ministro de guerra Julio Roca, escribe *La Conquista de las 15.000 leguas*, un texto fundamental para que el Congreso Nacional desembolse el dinero necesario para financiar la campaña. El libro, editado a expensas del Estado presidido por Nicolás Avellaneda, se distribuye entre los diputados y senadores demostrando la factibilidad de la empresa. El joven ideólogo asegura que el camino está libre: “El poder militar de los bárbaros está completamente destruido, porque el *rémington* les ha enseñado que un batallón de la república puede pasear la Pampa entera, dejando el campo sembrado de cadáveres de los que osaran acometerlo” (Zeballos 1878: 276).

Consolidado el exterminio, realiza una “excursión científica” tierra adentro de la que surge su *Viaje al país de los araucanos* donde nos deja una clara idea de la desolación dejada por el paso de las tropas en aquellos territorios. Su proverbial racismo queda plasmado sin empacho por su propia pluma en numerosas oportunidades: “Llegó hacia mí un indiecillo repugnante, de pequeña talla, pelo negro y cerdoso, semblante arrugado por más de setenta

años de maldades y de robos” (Zeballos 1881: 97). Dueño de grandes extensiones de campos, a los 34 años se convierte en presidente de la SRA, siendo el único caso en la historia de la institución agropecuaria que lo es durante dos periodos consecutivos (1888/1891 y 1892/1894). Pero su inclusión en este trabajo obedece a una situación más grave que un típico desprecio compartido por el imaginario de su clase. Casualmente, también es uno de los mayores coleccionistas de cráneos indígenas de la Argentina y un activo integrante de Liga Patriótica Argentina.

Su personalidad siniestra sale a relucir una y otra vez. Cuando le presentan algún indio, más allá de la repugnancia que suele producirle, más que mirarlo a la cara, se dedica de manera ostensiva a observarle el cráneo. Su mirada tan codiciosa como penetrante, desviste al indígena de la piel y de los músculos faciales para realizar a ojo de buen cubero un estudio craneométrico: “había entrado un indio araucano puro, de hermosísimo tipo, cráneo envidiable para un museo...” (Zeballos 1881: 172). En otra ocasión afirma: “Su voluminoso cráneo no ofrecía el tipo prominente del araucano, sino la fisonomía híbrida de las formas mal equilibradas del mestizo. Sangrienta y traidora la mirada, siempre fija en el suelo” (Zeballos 1881: 183). La cadena semántica no tiene desperdicio: formas mal equilibradas, mestizo, sangriento, traidor, aunque de un cráneo envidiable.

Pero si hay una actividad en la que se destaca y pone enorme entusiasmo es la profanación de sepulturas para obtener sus preciados cráneos. Terminan en su poder las cabezas de los caciques Calfucurá, Mariano Rosas y Gerenal entre otros tantos, que le serán muy envidiados por Moreno. “Hice excelentes colecciones...”. Quien luego presidirá la SRA es incansable: “como lo revelaron las sepulturas que descubrió el insigne Carranza y de las cuales extrajimos una colección de cráneos de un crecido mérito, por sus formas grotescas y características del tipo salvaje del araucano” (Zeballos 1881: 239, 367). Por lo demás siente desprecio por sus propios soldados que saquean tumbas apenas para buscar “en ellas plata labrada”. El joven Estanislao ni siquiera en los altos del camino abandona su cruzada craneal: “mientras hervía el puchero de yegua, resolví incursionar” (Zeballos 1881: 214, 236). Los difuntos serán presa fácil del incansable “científico”:

“...los muertos fueron activamente perseguidos en sus tumbas de arena. Hay en todos los contornos cementerios araucanos, en los cuales hice una colección de la mayor importancia de utensilios y objetos de fabricación indígena, así como de cráneos elegidos entre aquellos de tipo más puros” (Zeballos 1881: 248).

En todo momento deja presente que su trabajo tiene que ver con acrecentar las colecciones de su propio museo: “reunimos algunos cráneos para la colección” (Zeballos 1881: 385).

“Levalle y Freyre despedazan a Namuncurá y lo arrojan a Chile, Villegas desaloja a los temidos y valerosos indios de Pinsen y presenta a este en Buenos Aire, prisionero en medio del asombro general; Racedo no deja un salvaje en el país ranquelino y su mayor trofeo ofrecido al Gobierno es el cacique general de la tribu Epugner y su familia; y hasta los cráneos de Callvulcurá y Mariano Rozas, los dos grandes generales de Tierra Adentro, exhumados por Levalle y Racedo, vienen a formar parte de mi colección histórica” (Zeballos 1890: 365).

En otras oportunidades manifiesta un desprendimiento patriótico “conmovero” donde augura un destino público para sus amadas colecciones de cráneos:

“Había en aquellos lechos mortuorios [con viruela] algunos cráneos de formas tan raras y de tipo tan evidentemente araucano, que dando a trasto con la majestad de la escena, ordené reunirlos para mi colección; y como los soldados no pusieran buena cara a la operación de cortarlos por las vértebras cervicales, ni les agradaba mucho el olor que algunos exhalaban, yo mismo puse mano a la obra, y envolví en mi poncho de goma, seis de los buenos cráneos de mi colección araucana ya numerosa y que un día regalaré a los museos de mi Patria.

Yo saqué el cráneo con seis vértebras lumbares. Es un cráneo de tipo araucano verdadero, por su forma grotesca, sin simetría... ofrecerlo más tarde al estudio de profesores, como un recuerdo valioso de mis peregrinaciones por el desierto de la patria” (Zeballos 1881: 316, 340).

Sin embargo, los 34 integrantes de la expedición que están bajo su mando durante el largo periplo pampeano y entre los que se encuentra revistando como teniente del 7º de Infantería de Línea su joven hermano Federico, no se convencerán de la actividad del científico-profanador. La sarta de cráneos que cuelgan tintineando de los lomos de las mulas, le produce al contingente “hondo desagrado, mezcla de superstición y horror” tal como lo acepta el mismo Estanislao que agrega: “Decían que todos íbamos a morir de viruela en castigo de la profanación que diariamente hacíamos (...) cuando veían el cráneo con carne y pelo del cacique, sentían algo extraordinario y temían un suceso sobrenatural” (Zeballos 1881: 274, 317, 340).

El teniente Bustamante, otro de los oficiales destinados a la columna, observa con igual desagrado que los soldados la tarea del profanador. Convertido en una suerte de portavoz del

grupo, en forma respetuosa, le recita al joven científico las estrofas de un poema que lamenta la suerte de los indígenas:

“¡Pobres indios! Sus bosques y el collado

Donde el sol adoraban, son ya ajenos;

Su suelo entero ha sido conquistado

Y ¡nada! ¡nada! se le ha dejado:

¡Que les queden sus tumbas al menos!”

Obviamente la introducción de la cita del oficial tiene por objeto mostrar su propio lucimiento:

“Mi querido teniente, contesté yo, poniendo el pie en el estribo, si la Civilización ha exigido que Uds. ganen entorchados persiguiendo la lanza y conquistado sus tierras, la ciencia exige que yo la sirva llevando los cráneos a los museos y laboratorios. La barbarie está maldita y no quedará en el desierto ni el despojo de sus muertos” (Zeballos 1881: 237)

Ciertamente don Estanislao hizo todo cuanto estuvo a su alcance para cumplir su propia consigna de servir a la ciencia tal como él lo entendía. Obsérvese que en la respuesta que le destina al “querido teniente” la inicia “poniendo el pie en el estribo” resaltando de ese modo su esforzada condición de científico todo-terreno, situación que vuelve a ponerse de manifiesto en una de las fotografías que le tomó Arturo Mahile durante el *Viaje al país de los araucanos* en Trarú Lavquen. La reproducción que ya posee casi un siglo y medio está bastante deteriorada, y en la actualidad se encuentra en el repositorio del Museo Udaondo de Luján con los pocos textos y archivos que se salvaron de la subasta que sus descendientes efectuaron de la biblioteca de 36.000 volúmenes que alcanzó a poseer. La imagen lo muestra a Zeballos sentado, señalando un sector del mapa que sostiene y a punto de tomar un mate que le alcanza un diligente soldado de la escolta. A un costado, se observa un arcón del que sobresalen huesos y mandíbulas humanas. Sobre un tonel con las iniciales “E. S. Zeballos”, tres cráneos acomodados prolijamente, posan mirando al lente de la cámara de Mahile. No en vano consigna en su texto: “En Trarú Lavquen preparé dos cargueros de cráneos y objetos extraídos de los sepulcros araucanos que despache para Carhué” (Zeballos 1881: 303). En otro de las tomas, esta vez en Quethé Huitú se lo observa bajo la sombra de un árbol con su *rémington* para resaltar lo peligroso del servicio a la ciencia. Posa junto al trípode de un teodolito y otros instrumentos, a sus pies, como al descuido junto a varios objetos se

encuentra un cráneo de semiperfil. Más allá de su puesta en escena y autoglorificación, la tarea del prolífico profanador de tumbas no fue tan científica ni tan peligrosa, dado que recorrió protegido por una escolta numerosa una zona que había sido barrida varias veces por el Ejército.

7. El mejor de todos

Algo que no se puede soslayar de Zeballos es la popularidad que goza entre los comandantes del Ejército. Consustanciado plenamente con la guerra sin cuartel contra el indio, frecuenta los círculos del poder donde comparte tertulias con los principales jefes militares. De ese modo logró establecer una sólida amistad con varios de ellos comenzando con el mismo Julio Roca, su hermano Rudecindo, y los coroneles Levalle y Racedo entre otros. De ellos obtiene relatos de primera mano sobre episodios de combate, notas de color y características o curiosidades de los “salvajes”. Indudablemente, el libro *La conquista de las 15.000 leguas* lo había situado como uno más del Estado Mayor roquista, situación que se acrecentó cuando se lanzó en 1879 a su periplo araucano. A su regreso, todos visitaron el museo del joven sabio local, y paulatinamente fueron realizando diversas donaciones. Cuando el coronel Nicolás Levalle, jefe de la 2da. División descubre gran parte del archivo de Manuel Namuncurá, sin pensarlo dos veces, le obsequió toda esa cuantiosa papelería (Durán 1998: 304). Por su parte, consta que Rudecindo Roca le regalo la espada que había pertenecido a Pincén “y que se encuentra en nuestro museo” (Zeballos 1878: 261). No sólo entre militares era fuerte su ascendente, también entre otros exploradores y coleccionistas de cráneos como Ramón Lista, quien le dedica a “mi amigo Estanislao S. Zeballos” su opera prima *Viaje a la Patagonia Austral*.

Pero sin lugar a dudas, una de las mejores *antiquites* que recibe, tiene una historia bastante curiosa y que brinda una semblanza del imaginario de aquellos círculos. Cuando en 1878 el coronel Eduardo Racedo toma el santuario ranquelino de Leuvucó, el militar tiene 35 años. Es joven y desea avanzar rápidamente en el escalafón militar para consolidar una sólida posición social y lógicamente económica. Aunque el cacique Baigorrita había logrado escapar, la total desarticulación de los ranqueles coronada por la captura de Epugner Rosas lo catapultó en la prensa nacional. Dueño y señor de Leuvucó, al coronel no le costó gran esfuerzo ubicar los cementerios ranqueles y comenzar a recolectar cráneos a granel. Bien pronto profanó la tumba de Mariano Rosas, el hermano de Epugner. Estanislao Zeballos lo relató del siguiente modo: “[Racedo] mandó un día, por distraerse sin duda, a sacar de Leuvucó la correspondencia de Epugner y el esqueleto de Mariano Rosas” (*La Prensa* 16/02/1879). De esa forma, para matar el tiempo, se apoderó de los restos humanos y del

ajuar funerario. Estaba muy al tanto que tales “antigüedades” se pagaban muy bien en el exterior, pero en este caso, no acordaron abonar el exorbitante precio solicitado por el coronel⁴. Circunstancia que ilustra, además, que cada jefe realmente era señor de los vivos y de los muertos que tomaba en el territorio y podía disponer de ellos a su arbitrio. Ofuscado ante la avaricia de los científicos extranjeros que no lograban valorar en su justa medida las reliquias nacionales, terminó obsequiando los restos de Mariano al científico todo-terreno. Décadas más tarde, las diversas ocupaciones de Zeballos, tanto públicas como del manejo de su patrimonio ya no le permitieron prestar la debida atención a sus colecciones antropológicas. En un gesto “altruista”, termina donando la totalidad de las piezas al Museo de Ciencias Naturales de La Plata.

Existe abundante material que se podría agregar, pero supongo que con lo expuesto hasta aquí es suficiente al menos para comenzar a sospechar, sobre el inescrupuloso accionar de políticos prominentes que encaramados en múltiples ramificaciones económicas brindaron un trato cruel a los indígenas, tanto en la vida como en la muerte.

⁴ El comandante Eduardo Racedo estaba en contacto con Carl Künner de la Sociedad Geográfica y Etnográfica de Berlín que se encontraba comisionado en una “gira mundial recolectando antigüedades” a quien le había prometido la cabeza de Mariano (Valko 2016: 59).

Referencias Bibliográficas

AAVV (2012) *Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche*. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, Temuco.

Barros, Á. (1975 [1872]) *Indios, frontera y seguridad interior*. Solar –Hachette, Buenos Aires.

Belza, J. E. (1982) *Sueños Patagónicos*. Instituto de Investigaciones Históricas Tierra del Fuego, Rosario.

Durán, J. G. (1998) *El padre Jorge María Salvaire y la familia Lazos de Villa Nueva*. Facultad de Teología, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires.

Mansilla, L. V. (2006 [1870]) *Una excursión a los indios ranqueles*. Gradifco, Buenos Aires.

Mondelo, O. (2012) *Tehuelches, Danza con fotos*. Akiam Grafica Editora, El Calafate.

Moran, J. M. y F. Checa (1985) *El coleccionismo en España*. Cátedra Ensayos de arte, Madrid.

Rosas, M. de (1965) *Diario de la Expedición al desierto 1833-1834*. Plus Ultra, Buenos Aires.

Sarmiento, D. F. (1981 [1851]) *Facundo*. Losada, Buenos Aires.

Valko, M. (2013) *Pedagogía de la Desmemoria, Crónicas y estrategias del genocidio invisible*. (4ta. Edición revisada y aumentada), Colección Artillería del Pensamiento, Peña Lillo - Ediciones Continente, Buenos Aires.

- **(2016)** *Cazadores de Poder. Apropiadores de tierras y de indios (1880-1890)*. Colección Artillería del Pensamiento, Peña Lillo - Ediciones Continente, Buenos Aires.

Zeballos, E. S. (1890) *Callvulcurá y la dinastía de los Piedra*. 2º Ed. Peuser, Buenos Aires.

- **(2005 [1881])** *Viaje al país de los Araucanos*. Elefante Blanco, Buenos Aires.

- **(2008 [1878])** *La conquista de las quince mil leguas. Ensayo para la ocupación definitiva de la Patagonia*. Continente, Buenos Aires.

Material de Archivo

Publicaciones periódicas: *La Tribuna Nacional, El Nacional, La Patria Argentina, El Eco de Córdoba, La Prensa, El Siglo*.



Nº 0 – Año 1 – Abril de 2017

