

LA ARQUEOLOGÍA DE LA IDENTIDAD: UNA VIEJA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA. A propósito del libro de Almudena Hernando *Arqueología de la Identidad*, Madrid, Akal, 2002.

Por José Carlos BERMEJO BARRERA

Departamento Historia I. Universidad de Santiago

Suele ser un fenómeno bastante usual en el ámbito de disciplinas tan tradicionales como la historia o la arqueología la aparición de una serie de adjetivos que modifican tan venerables sustantivos con el fin de lograr así un efecto de renovación. De este modo, tras la historia sin más surgió la historia económica o social, o la nueva historia. Y en el campo de la arqueología se ha derramado en los últimos años una auténtica catarata de adjetivos: procesual, postprocesual, hermeneútica..., para intentar dar vida a una materia que se supone un tanto caduca.

Sin embargo esta estrategia gramatical no es en modo alguno una garantía de éxito, ya que en la mayor parte de los casos las características fundamentales de esos saberes nuevamente adjetivados permanecen invariables. Este es el caso de la «arqueología de la identidad», último vástago de toda una estirpe de nuevas arqueologías, cuyas características fundamentales convendría esbozar a continuación.

La «arqueología de la identidad», que se presenta como un nuevo método para el desarrollo del conocimiento arqueológico es, sin embargo, una filosofía de la historia del cariz más tradicional. Es decir, se trata de una especulación sobre el sentido global del acontecer histórico realizada a un gran nivel de abstracción, y prescindiendo, en muchos casos, de datos que tienen la virtud de contradecir la brillantez de la teoría.

Digo que se trata de una filosofía especulativa de la historia, y no de una filosofía crítica, porque en esta propuesta la epistemología de la arqueología no sólo brilla por su ausencia, sino que además se apela a una epistemología general de cariz netamente tradicional, por no decir que rancio. En efecto, nuestra autora utiliza constantemente el término «ciencia», sin detenerse ni un momento a definir qué

se entiende por tal concepto, y sin mencionar a ningún filósofo de la ciencia a lo largo de todo el libro. Ello es lógico si tenemos en cuenta que constantemente identifica «ciencia» con «conocimiento por causas», siguiendo la tradición aristotélica, y sin tener en cuenta que desde el precedente newtoniano de la *hypothesis non fingo* (en el que este físico renuncia a conocer la causa de la gravedad), y sobre todo desde Wittgenstein en adelante se considera que el nexo causal no es un concepto fundamental en la teoría de la ciencia. «Der Glaube in der kausalnexus ist der Aberglaube», decía el propio Wittgenstein en el **Tractatus**. Y ya E. Cassirer, un autor citado en el libro, había dejado claro en los años veinte que el concepto de causa había sido sustituido en las ciencias físicas por el concepto de función. De modo que únicamente muy escasos filósofos de la ciencia, como Mario Bunge, siguen creyendo en la omnipotencia del principio de causalidad, ya criticado duramente en el siglo XVIII por David Hume.

Y es que además esa ciencia entendida como «conocimiento por causas» va unida a una concepción de la técnica característica del siglo XIX y presente, por ejemplo, en Karl Marx. Se trata de la idea de la técnica como **dominio** de la naturaleza y no como una forma de desenvolverse en el seno de la misma, que fue característica de la primera revolución industrial. Esta cadena de causalidad y dominio sigue desarrollándose con un nuevo eslabón: la ausencia del miedo. Si dominamos a alguien ya no lo tememos. Pero el hombre occidental, al desarrollar el conocimiento científico, dejó de temer al mundo, lo que le permitió, dice nuestra autora, autodeterminarse, autoafirmándose como individuo a lo largo de un proceso que el libro trata de describir en su segunda parte, en la que se confunde sistemáticamente identidad con autoafirmación, o incluso con autonomía moral.

El hecho es muy interesante porque así pasamos de lo exterior a lo interior. Del conocimiento y la tecnología a la psique individual y colectiva. Y ello es un hecho clave en los razonamientos de Hernando. Más que llamarse *Arqueología de la Identidad*, su libro debería titularse «Arqueología del miedo», ya que, partiendo de esos hechos sociológicos y gnoseológicos surgiría una sensación: el miedo, fruto de lo impotencia, que obligaría a los individuos de aquellas culturas que no conocen la ciencia y la tecnología (o lo que es lo mismo, el principio de causalidad) a integrarse ciegamente en su grupo, encuadrándose a su vez mecánicamente en el espacio e intentando evitar el cambio, naturalmente también por miedo.

Este retrato psicológico era característico del pensamiento del siglo XIX. Es la clave de la concepción de la mitología de Max Müller, está presente en la sociología de Herbert Spencer, y constituye, en general, un tópico de la visión del primitivo de la época victoriana. Esta caracterización tajante, por no decir que maniquea, del contraste entre el primitivo y el civilizado (viviendo éste en el tiempo y siendo partidario del cambio, elementos ambos definitorios de la ideología del progreso), es un elemento fundamental de la trama argumental de nuestra autora, y ni que decir tiene que se ha visto refutada desde los años treinta por el desarrollo de la antropología y la historia.

A. Hernando utiliza una vieja dicotomía de la sociología y la antropología, pero desconoce, o no quiere citar, a autores que han desarrollado visiones dicotómicas muy similares a la suya, entre los que podría destacar los siguientes:

- A) Ferdinand Tönnies y su dilema *Gemeinschaft / Gessellschaft*
- B) Emile Durkheim y su dicotomía solidaridad mecánica / solidaridad orgánica
- C) Karl Popper y su pareja sociedad cerrada / sociedad abierta
- D) L.H.Morgan y su distinción sociedad gentilicia / sociedad política
- E) H.S. Maine y su diferenciación entre sociedades basadas en el status y las basadas en el contrato
- F) Herbert Spencer y su diferenciación sociedad militar / sociedad industrial
- G) E.R. Dodds y su disyuntiva culturas de la vergüenza / culturas de la culpa.

Todos estos autores han concebido la organización social basándose en un esquema dual, como el de la metonimia y la metáfora (clave de la argumentación de Hernando), en el que, al fin y al cabo, lo que se contraponen es el primitivo y el civilizado (en su versión occidental, ya que en el libro únicamente hay una historia: la de Occidente), por lo que el esquema que se nos ofrece no es más que una nueva variación sobre un viejo tema.

Si nos centramos en el análisis de un punto clave de su razonamiento, la noción de identidad y de individualidad, sistemáticamente confundida con la idea de autonomía moral, veremos que en este caso el libro resulta especialmente endeble. Afirmar que no han existido individuos hasta la Baja Edad Media o el Renacimiento es malentender a Norbert Elias, el sociólogo de cabecera de A. Hernando, que no habla del individuo, sino de la ideología del individualismo, y que en modo alguno sostuvo que los seres humanos careciesen de identidad hasta llegar a los albores de la Edad Moderna.

En neurociencia se habla de tres componentes básicos de la identidad: a) el estado de vigilia, una condición necesaria; b) la orientación en el espacio, y c) la conciencia autobiográfica. Todos los seres humanos sanos poseen conciencia autobiográfica, y por lo tanto identidad personal, además de un nombre propio que los designa. Tendríamos que recurrir a la esquizofrenia o al alzheimer, o al estado de coma para que esa conciencia desapareciera. Pero, a su vez, la conciencia autobiográfica sintetiza diversas identidades: la de género, la generacional, la familiar, la local, la de los diferentes grupos de pertenencia social, o la humana en general (que puede coincidir con la de grupo). Todas estas identidades son inseparables de diferentes tipos de **memorias** colectivas (un tema ausente en un libro sobre la identidad) y han sido analizados por antropólogos, psicólogos sociales y recientemente por historiadores, todos ellos ausentes patentemente en este texto.

Afirmar que el poeta que compuso en Egipto *El canto del arpista* no poseía identidad ni se concebía como individuo sólo es posible si se desconoce el texto. Esta misma ignorancia se ve enormemente agravada con la poesía lírica griega de la época arcaica o la filosofía presocrática (en la que Heráclito decía: « me he investigado a mí mismo »): dos lugares de nacimiento de la identidad del hombre occidental para la historiografía alemana, que se ve superada en su etnocentrismo por nuestra autora, que habla de ciencia sin hacer referencia a la filosofía de la misma y de psicología sin consultar a ningún psicólogo.

Decir, como se hace, que el primitivo es como un niño y afirmar que los niños carecen de la noción de tiempo es despreciar al primitivo y al niño e ignorar la psicología genética de Jean Piaget, cuando menos, por no decir toda la psicología evolutiva en general, lo que en el siglo XIX podría estar permitido por la inexistencia de esas disciplinas, pero no en el siglo XXI.

Ahora bien, si tuviésemos que mencionar una ausencia en este libro es la ausencia de la **historia**, cuando paradójicamente su segunda parte nos ofrece una visión sintética de la historia occidental. Llamarle sintética sería, quizás, no ser fiel al contenido que se nos ofrece en esa «nueva filosofía de la historia», en la que está ausente todo el Antiguo Oriente, en la que Grecia es una extraña anomalía que contradice la hipótesis principal, ya que en ella parecen existir individuos antes de que lo permita el guión, y de la que se afirma, por ejemplo, que los griegos desconocían la idea de «amistad», acerca de la que hay publicados numerosos libros, como el de Pizzolato (traducido al castellano).

Estas ausencias cronológicas son mínimas si tenemos en cuenta que para esta reflexión metahistórica culturas como las de la India, China o las culturas precolombinas no son dignas de merecer una cuantas líneas, lo que no sucede con el «Camino de Santiago»: un fenómeno «histórico universal», para la autora. Ello es así porque no son personajes con un papel a representar en el guión genealógico del hombre occidental.

Las carencias bibliográficas en el ensayo histórico son aplastantes. ¿Cómo se puede hablar de estos temas en Grecia desconociendo la «psicología histórica» de Jean-Pierre Vernant, un estructuralista, proclamándose, a su vez, estructuralista? Lo mismo podríamos decir de su planteamiento del mito, basado en Mircea Eliade básicamente y desconocedor de las aportaciones del padre del estructuralismo, C. Lévi-Strauss. O de su apelación a Maurice Leenhardt, un autor recientemente traducido al castellano pero cuya antropología corresponde a la primera mitad del siglo XX, ignorando lo que la antropología ha aportado al estudio de la psicología individual y colectiva.

Muchas de las carencias de este libro se explican por una cierta voluntad de prescindir de lo ajeno. Y con ello me refiero a que parte de un principio: la arqueología es un saber autónomo, independiente de la historia y de las ciencias sociales y capaz de dar cuenta epistemológicamente de sí misma. Ello explica que ningún filósofo ni teórico de la historia sea citado en el texto, aunque sí los consabidos «teóricos de la arqueología». Estos autores no sólo prescinden de la

historia y de la sociología, sino también de la filosofía. Por eso suele ser frecuente en ellos leer a un autor, en nuestro caso Norbert Elias, y tomarlo como guía infalible, como en el caso de Collingwood y Ian Hodder. Como se desconoce la filosofía, el autor es mal comprendido, se abusa de sus ideas y se ignoran otras propuestas que podrían ser más interesantes, no sólo en el caso de la filosofía contemporánea, sino también en el de la filosofía clásica.

Así, con retazos de algún filósofo, algún sociólogo o antropólogo y algún historiador - siempre más bien escaso - se pretende hacer de la arqueología una visión del pasado que poco o nada tenga que ver con la historia y que a su vez sirva como genealogía del presente y como clave para comprender el mundo actual, cuya visión está también limitada por lo que, siguiendo a F.Bacon, podríamos llamar los «ídolos de la tribu de los arqueólogos».

Que los arqueólogos se lean y se citen a sí mismos es normal. Es el pecado capital de todas las especialidades académicas: Lo que es peligroso es que, procediendo así, pretendan hacer una teoría general de la historia, a la que ignoran, de la sociedad, que conocen sólo intuitivamente, y de su propio saber. Si los arqueólogos pretenden defender su «identidad», un término malgastado por el uso y desvirtuado por el discurso político hasta la saciedad, deberían ser conscientes de sus límites. En ese caso lo primero que deberían preguntarse es ¿en qué consiste la arqueología? ¿Cuáles son sus objetos de estudio? Ya que no son los objetos, pues eso sería arqueología historicista decimonónica, según Hernando. Y ¿qué es posible saber a partir de estos objetos o materiales que habría que definir? Todas las ciencias tienen unos límites. No hay ciencia de lo general. Y si la hubiese sería la metafísica o la filosofía, pero no lo arqueología.

Por esta razón lo primero que habría que hacer a la hora de desarrollar una supuesta «arqueología de la identidad» es precisar los conceptos y fijar los límites, labor sin la cual ha quedado claro, desde Kant, que no puede haber ningún pensamiento crítico. La « arqueología de la identidad» no es una epistemología de la arqueología. Parte de una ignorancia de la epistemología general y confunde constantemente los términos. En realidad de lo que se trata es de una antropología filosófica, pero fragmentaria y unilateral. Es el producto de un mundo académico en el que los límites de las disciplinas se suelen confundir con los límites del mundo, debido a que en él escribimos para que nos lean nuestros colegas, con los que compartimos nuestras ideas fundamentales. Se trata de una autocomplacencia inevitable, pero que se hace más peligrosa cuando lo que se pretende es hacer una síntesis del devenir de la humanidad (a la que se confunde con Occidente) y aclarar, en definitiva, el sentido de la historia como conquista de la identidad, sentido ya no desvelado en claves históricas propiamente dichas, ni sociológicas o filosóficas, sino arqueológicas. Claves arqueológicas a las que le falta, en primer lugar, erudición para poder lograr una síntesis tan ambiciosa, y en segundo lugar un juego de categorías que permitan pensar y explicar lo que se pretende analizar.

Vivimos en un mundo en el que la noción de **ciencia**, a partir de Popper, se ha visto problematizada, en el que los lógicos no son capaces de hallar una teoría

satisfactoria de la verdad, en el que economistas y sociólogos ven limitadas sus ansias de explicación y de predicción y en el que en todos los campos reina cada vez más la incertidumbre. Vivimos en un mundo que no es capaz de pensar un orden global alternativo a un orden existente que sólo satisface a los que favorece, en el que los cosmólogos no dejan de destacar el carácter inestable y frágil de nuestro planeta, y en el que el universo se concibe como un estado de orden provisional en un mundo en devenir. Vivimos en un mundo que parece haber dejado a un lado las certezas absolutas y las grandes síntesis científicas o históricas. Que en él la «arqueología de la identidad», una ciencia que no puede utilizar el instrumento social por excelencia de los seres humanos, que es el lenguaje, para alcanzar su comprensión, y que, consecuentemente, debe definirse como un saber de lo fragmentario y discontinuo, pretenda ofrecer nuevas y apresuradas síntesis que sustituyan, utilizando su misma lógica, a las viejas filosofías de la historia, no deja de ser una paradoja, o quizás una pretensión tan vana como ridícula.