

## DE LA BASURA A LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS. BASE BIBLIOGRÁFICA PARA UN ESTUDIO DE CULTURA MATERIAL CONTEMPORÁNEA<sup>1</sup>

**Daniel García-Raso**

*Departamento de Prehistoria y Etnología*

*Departamento de Psicobiología*

*UCM*

**Resumen:** *A través de este extenso artículo se procede a analizar la bibliografía más importante que existe respecto a un campo de la arqueología de reciente nacimiento, como es la arqueología contemporánea y todas sus ramificaciones, prestando especial atención a la cultura material cotidiana del siglo XX- XXI. Tras un repaso historiográfico de cómo surge este nuevo campo de estudio, y del significado de las dos corrientes filosóficas que lo han conformado (Modernidad y Postmodernidad), se pasará a la comparación de las distintas investigaciones llevadas a cabo, tanto desde un punto de vista del procesualismo como desde el postprocesualismo. Dado que la labor desempeñada (recopilación y puesta en orden de la información) no se había llevado a cabo en el ámbito académico español, se proponen clasificaciones y definiciones del volumen de información analizado.*

**Abstract:** *By means of this long paper the most important bibliography of a new issue of archaeology, Contemporary Archaeology, and all of his branches, will be analyzed, focusing in the customized material culture of the Twenty and Twenty-One Centuries. After revised the historiographical origins of this new field of study, and the meaning of the two philosophical trends which have been shaped it (Modernity and Postmodernity), we will compare the various researches done it, from a processualist point of view or a postprocessualist as well. Because the work executed had never been made it in the Spaniard scholar sphere, we propose classifications and definitions for all the information analyzed.*

---

<sup>1</sup> Este trabajo, fue presentado por el autor en septiembre de 2008, como un TAD (Trabajo Académicamente Dirigido) de un valor de 12 créditos, entendido como un proyecto de fin de carrera, bajo la tutoría de la Dra. Almudena Hernando Gonzalo, y bajo la dirección de ella misma y del Dr. Alfredo Gonzalez Ruibal, ambos miembros del Departamento de Prehistoria y Etnología de la UCM.

## 1. INTRODUCCIÓN: MÁS ALLÁ DE HUESOS, PIEDRAS, PALACIOS, CERÁMICAS Y JOYAS.

Para todas las disciplinas científicas existen tópicos. La imaginería popular visualiza al biólogo como un ser humano pegado al microscopio; al psicólogo como una persona fría que quiere demostrar que uno está loco; al médico como un matasanos lleno de cachivaches...es obvio que la arqueología no iba a ser menos. Así, cualquier miembro de la ciencia arqueológica ha tenido que "soportar", seguramente, en más de una ocasión a lo largo de su vida una situación social algo embarazosa. Supongamos que un arqueólogo o arqueóloga se encuentra en medio de un acto social (como una fiesta, por ejemplo), y de repente, en medio de la conversación, alguien le pregunta:

*-Y tú... ¿a qué te dedicas?*

*-Arqueología, estudié arqueología. Soy arqueólogo vamos.*

Peligro. Nuestro protagonista comienza a vislumbrar la frase que su interlocutor va a proferir. Y está en lo cierto: en la mayoría de las ocasiones suele ser así, a menos que la persona con la que se esté charlando haya leído los mismos libros y los mismos artículos científicos que el arqueólogo en cuestión, algo por otro lado estadísticamente poco probable:

*-Arqueología, qué bonito...(parece mentira pero el adjetivo siempre suele ser el mismo). A mí me encantan las momias y las pirámides (también siempre se suele recurrir a la misma comparación). ¿Has excavado?<sup>2</sup>*

Y la situación se hace estresante porque se ha de explicar a la persona con la que se charla que los arqueólogos y arqueólogas hace algún tiempo que se alejaron de la imagen clásica de la arqueología; una fotografía histórica que los asemeja a un erudito con sombrero de explorador colonial, que fuma en pipa y que siempre lleva una lupa. No es que la arqueología ya no excave yacimientos

---

<sup>2</sup> Un profesor me ha comentado recientemente que la última vez que dijo que era arqueólogo alguien le comentó: "¡Anda!, ¡No sabía que existíais de verdad!".

(cosa que sigue haciendo concienzudamente) sino más bien que ha ampliado sus horizontes; hasta tal punto que puede parecer una contradicción etimológica afirmar que la arqueología estudia el presente. Pues si bien es cierto que en su nacimiento como ciencia, la arqueología se ocupaba del estudio de las sociedades del pasado mediante el análisis de sus restos materiales, en la actualidad podemos decir que la arqueología se encarga del estudio de las sociedades (pasadas o presentes) a través de su cultura material y las relaciones que con ella se mantienen. De este modo, dentro de una misma ciencia tenemos varias subdisciplinas, algo tremendamente común en el ámbito académico e investigador, que algunos arqueólogos han denominado como el *agujero negro de la arqueología* (Rathje, LaMotta y Longacre, 2001). Necesariamente, la arqueología es una ciencia compleja y amplia, y una de las pocas ciencias sociales, como la psicología, en la que las ciencias naturales tienen bastante peso (aunque según qué ámbito). Un breve repaso a las subdisciplinas arqueológicas se hace necesario para dotar de mayor credibilidad a la argumentación que se desea sostener.

En primer lugar, y por orden cronológico, existe la arqueología prehistórica, aquella cuya única vía de acceder al conocimiento de una sociedad es el registro arqueológico, puesto que no existen testimonios escritos que nos ayuden a resolver el misterio. Los arqueólogos prehistóricos se encargan del estudio de la aparición de la humanidad (donde es de vital importancia adquirir conocimientos en biología, paleontología o geología), del origen de la agricultura y la ganadería (conocimientos sobre botánica y zoología no vienen mal), de interpretar el significado de los primeros enterramientos humanos (para lo que se ha llegado a recurrir a la astronomía) o de analizar las primeras sociedades que poseían una escritura de la que apenas nos han quedado testimonios materiales (protohistoria); éstas son sólo algunas de las líneas de investigación que existen en la arqueología prehistórica. Por supuesto, cualquier arqueólogo, pero especialmente el arqueólogo prehistórico, tiene que haber leído y estudiado textos de antropología<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> En una gran mayoría de los textos existentes sobre antropología y arqueología, ambos conceptos van unidos. Esto se debe a que en Estados Unidos, epicentro de la revolución de la Nueva Arqueología, la arqueología es parte de la antropología; es decir, si uno quiere ser arqueólogo tiene que estudiar antropología. En Europa, por su parte, la arqueología está asociada a las facultades de historia (Hodder, 1988: 22-23). Baste decir que la arqueología es tanto historia como antropología, lo mismo, y esta será la manera en la que se expondrá en el trabajo, pero entendiendo siempre a la arqueología como parte de la antropología, por ello ambas disciplinas se nombrarán a veces conjuntamente.

Seguidamente viene la arqueología histórica. Bajo esta definición se incluye la arqueología de todas las sociedades para las que, aparte de sus testimonios materiales, poseamos pruebas escritas (textos históricos): aquí se hace innegablemente necesaria la conjugación de la información material con la información escrita. En un sentido amplio, aquí se estudiarían desde las famosas pirámides egipcias, los palacios griegos, Roma, los castillos medievales, las catedrales románicas o góticas, la sociedad moderna, el esplendor del Islam...Cualquier arqueología para la que se posean textos escritos coetáneos de la sociedad que se quiere estudiar es histórica. Es obvio que en esta segunda gran división de la arqueología también hay que tener conocimientos en antropología, por ejemplo, pero también cobra importancia el enganche que se pueda conseguir con otros campos del saber como la economía, la filosofía, la psicología, la historia o el arte. En general, la arqueología convencional se ha ocupado de los huesos, las piedras, los palacios, la cerámica y las joyas, pero hay que ir más allá.

Como el lector habrá podido comprobar, la arqueología es, en esencia, una ciencia oportunista e interdisciplinar; esto no supone una definición peyorativa, pues otras ciencias como la etología (estudio del comportamiento animal) son igual de oportunistas, en el sentido de que toman prestados de otras ciencias conceptos e ideas para inspirarse y crear un lenguaje propio e idiosincrásico. También se hace evidente que tanto para la arqueología prehistórica como para la histórica normalmente hay que "ensuciarse las manos" o, más eufemísticamente, hay que hacer trabajo de campo: excavar. Catas, espátulas, polvo, criba, prospección...todos esos vocablos formarán parte de la arqueología para siempre; pero también hay que dar cabida a otros nuevos, pues si no, la arqueología no sería más que un gélido y vacío relevo generacional entre profesorado y alumnado. Y es que se puede ser arqueólogo sin haber tenido que acudir a una excavación, *chocante*, ¿no? El principal motivo para afirmar esto es que hay un pensamiento arqueológico (Trigger, 1989); es decir, una manera de observar la realidad a través de un análisis arqueológico: existen unas "gafas arqueológicas" que son fruto de una emancipación teórica sin precedentes en las ciencias sociales. La excavación es un proceso esencial de buena parte de la investigación en arqueología, puesto que supone el único medio por el cual recuperamos datos tangibles del pasado, pero no de toda. Escuché decir una vez a una profesora arqueóloga que "los arqueólogos siempre van mirando al suelo", pero... ¿y si quisiera estudiar desde un punto de vista arqueológico el efecto que tiene el teléfono móvil para la sociedad occidental, o para una sociedad no occidental? Al

fin y al cabo, "el móvil" es un vestigio material, forma parte de lo que la comunidad arqueoantropológica llama cultura material, y su protagonismo en la vida diaria de la mayor parte del mundo es innegable; además, puede ser que un arqueólogo/antropólogo se de cuenta de cosas que a un sociólogo (a quien dentro de la ciencia corresponde estudiar la sociedad industrial) se le pasarán por alto - aunque la barrera entre la antropología/arqueología y la sociología cada vez es más difusa- (los antropólogos/arqueólogos suelen recurrir a la sociología, y los sociólogos a la antropología/arqueología). No es por contrariar a una profesora que para lo demás ha sido exquisita en mi formación pero, realmente, para el problema que acabo de plantear, mirar al suelo me sería de muy poca ayuda (a pesar de que miro mucho al mismo); aprendería mucho más fijándome en lo que la gente hace con el móvil o, más directamente, preguntándoles, por ejemplo.

El presente trabajo, que podría denominarse como un proyecto de fin de carrera, trata de una de las muchas arqueologías para las cuales no hace falta excavar (como por ejemplo la arqueología de la identidad, la etnoarqueología y la arqueología experimental) y forma parte de lo que se empieza a conocer en el ámbito académico como *arqueología contemporánea y/o estudios de cultura material contemporánea*. La arqueología contemporánea es una arqueología de tipo histórico, puesto que a la información que nos ofrecen los objetos, los artefactos y las cosas se la puede conjugar con la que ofrecen los textos escritos de sus coetáneos. Lo de excavar es según el tipo que sea pues existen varias ramas dentro de ella (cosa que tendremos oportunidad de conocer a lo largo del trabajo), pero en especial nos va a interesar una: la que se encarga de estudiar los fetiches contemporáneos, los objetos de la sociedad occidental, liberal, capitalista, democrática, industrial, postindustrial y posmoderna, y las relaciones que los individuos mantienen con ellos. Vamos a ver como la comunidad antropológica/arqueológica, con una buena ayuda de la sociología y otras disciplinas, se ha acercado a los aviones, las nuevas tecnologías, internet, los coches, el consumo de masas, los tampones o la basura. Así, la actualidad de muchos de los objetos, cosas y procesos sobre los que versará este trabajo pueden resultar algo desconocidos para el ámbito académico, y por ello, una de las intenciones claras del texto es la de acercarle la realidad del presente material como objeto de estudio dentro de la ciencia, pues como muchas otras cosas, la cultura material es de todo menos inocente o vacua. Sin embargo, el objetivo principal del trabajo es proporcionar una **base bibliográfica** para todo aquél que se proponga llevar a cabo un estudio en el sentido señalado más arriba, e intentar paliar la falta de atención e interés que por este campo de la

antropología y la arqueología ha mostrado el ámbito académico e investigador de las universidades del estado español.

Para ello, la estructura será la siguiente. En primer lugar, se hará una sintética introducción al mundo contemporáneo occidental y actual, que tiene sus orígenes en la revolución francesa. En un segundo paso, se pasará a historiografiar el nacimiento de esta nueva disciplina, y se verán las distintas posiciones que los arqueólogos han adoptado según sus modelos teóricos provengan de la modernidad o de la posmodernidad, para lo que habrá que explicar también ambos conceptos; en esta segunda parte también se pondrá especial atención sobre el concepto de cultura material. Después, en el tercer apartado, se clasificarán los distintos tipos de arqueología contemporánea y se buscará una metodología para estudiar la cultura material contemporánea. En el cuarto bloque, sin duda el que será el más extenso de todos, se analizarán las líneas de investigación que existen en el campo de la cultura material capitalista y de qué modo se ha abordado su estudio desde las dos grandes posiciones teóricas de la arqueología, esto es, desde el *procesualismo* (más afín al paradigma de las ciencias naturales: explicación) o desde el *posprocesualismo* (más afín al paradigma de las ciencias sociales: comprensión). Por último, un epílogo a modo de conclusión finalizará el trabajo, intentando buscar un sentido a esta nueva tarea de la que la arqueología se ha hecho cargo.

## **2. LOS HIJOS DEL TERCER ESTADO. LA CULTURA DEL INDIVIDUO Y DE MUCHAS COSAS MÁS. UNA INTRODUCCIÓN A NUESTRO CONTEXTO HISTÓRICO.**

Escribir la historia de la época que a uno le ha tocado vivir es siempre un asunto problemático, porque aunque sea evidente que el historiador sigue en parte a su propia subjetividad a la hora de interpretar los hechos del pasado, este aspecto se manifiesta especialmente cuando de lo que hablamos es del mundo contemporáneo; es obvio, estamos mucho más unidos emocional, psicológica, política y socialmente a la historia del siglo XX, y a la época del XXI que llevamos, de lo que jamás podremos estarlo a la historia de Roma, por ejemplo. Sin duda, este es el mayor entuerto que cualquier historiador tiene que solventar cuando trata de comprender la *historia vivida* (Aróstegui, 2004), la historia de la que, de algún modo, uno se siente parte; aquella en la que parece que cada movimiento

(físico o mental) que uno hace parece estar en relación con lo que sucede en el mundo: es la historia que está unida a nuestro organismo, a nuestra ideología, a nuestros sentimientos...<sup>4</sup>. Este "handicap" ha sido identificado por algunos historiadores contemporáneos, como Eric Hobsbawm (1991, 2003a, 2003b, 2004a, 2004b) quien retóricamente se preguntaba si de verdad podíamos escribir la historia de la Revolución rusa dada su proximidad temporal (Hobsbawm, 2004b: 242-252), ya que a pesar de que:

"hay una realidad histórica objetiva que los historiadores investigan con el fin de determinar, entre otras cosas, la diferencia entre los hechos y la ficción (...) Todas las generaciones hacen sus propias nuevas preguntas sobre el pasado. Y seguirán haciéndolas" (ibidem: 242).

He creído necesario hacer esta breve aclaración porque, tal vez, muchas de las cosas que se expongan en esta breve introducción a la Era Contemporánea serían potencialmente criticables por muchos historiadores e historiadoras, pero no por ello menos fidedignas. Al final, como casi todo en la historia, todo se reduce a las fuentes que uno utilice.

Entrando al tema en cuestión, una de las cosas que, como historiador y arqueólogo, más me carcomen las entrañas es el esnobismo con el que la gente del siglo XXI se acerca a su propia realidad histórica; no ven final..., pero tampoco ven un principio o conexión con el pasado. Para ellos y ellas estamos en la cima de la evolución de la historia, somos los seleccionados por los designios del tiempo para ocupar el privilegiado lugar que corresponde a la "civilización": somos Occidente, y eso parece bastar para justificar una desgana en conocer lo que pueda sobrevenir. Al no estar en contacto con el mundo académico de la historia, desconocen el principio o concepto que da sentido a la misma, esto es, la *contingencia*, la posibilidad de que algo pueda o no suceder, y en su defecto se acercan a su propio día a día con una mezcla de burdo profetismo y un apego a la creencia en un destino que parecen más propios de etapas históricas precedentes. Es cierto, observen si no la cultura material que nos rodea, miren los periódicos y revistas, escuchen la radio o vean la tele...¡la gente consume vorazmente los horóscopos! Y todo el mundo sabe que la fiabilidad de la astrología en predestinarnos es tanta como la que puede tener un botón de

---

<sup>4</sup> Para la comunidad arqueológica sucede exactamente lo mismo.

camisa. Pero prefieren pensar que hoy mismo el amor de su vida puede entrar por la puerta del supermercado porque así lo dicen las estrellas, a creer que en realidad nada está totalmente predestinado, al menos en cuanto a la vida de un ser humano se refiere: realmente, muchas personas del mundo capitalista (que ha hecho de la ciencia una de sus señas de identidad) siguen creyendo en el Destino, algo totalmente contrario al empirismo. Desde una perspectiva a largo plazo, como la que la arqueología ofrece, esto puede deberse a la permanencia en la mente contemporánea de residuos ideológicos del pasado, pero la historia continúa, y vaya si lo hace...Porque nuestro mundo actual no ha nacido de la nada, sino que tiene unos orígenes precisos.

En efecto, lo que se conoce como mundo contemporáneo, occidental, capitalista, industrial, moderno, posmoderno o postindustrial ha tomado la forma de una etnia, de un todo cultural. Sin embargo, es una cultura especial: no podemos delimitar con precisión sus límites geográficos; podríamos decir Europa, Estados Unidos, Canadá, Australia y Japón, pero si nos basáramos en la cultura material esta división no sería muy efectiva, ya que en las zonas urbanas de Sudamérica, Asia o África encontraríamos muchas coincidencias en la forma de vestir, por ejemplo, y seguro que en la mayoría de esas zonas podríamos "degustar" una succulenta y grasienta "burguer" o un trozo de "pizza". Tampoco hay una unidad fenotípica de los organismos humanos, y dentro de nuestra cultura convivimos negroides, caucásicos y mongoloides; no hay unidad política absoluta, y muchos gobiernos son dispares ideológicamente. En consecuencia, disfrutamos de una *unión rota*, un momento del proceso de globalización en el que todos nos sentimos muy cerca pero, a la vez también, estamos muy lejos los unos de los otros, tanto en cuerpo como en alma.

Lo que me propongo a continuación es construir una breve historia de esta cultura, que algunos autores han comenzado a denominar ya como *Supermodernidad*, una cultura que crea a la vez que destruye (González-Ruibal, 2008). Y es que muy difícilmente esta situación existiría en la actualidad si no hubiera ocurrido un hecho que marcó el itinerario de la historia, no para siempre, pero sí de manera tenaz: la revolución liberal de Francia y, con ello, todas sus consecuencias, hasta llegar a la actualidad.

## *LA GRAN REVOLUCIÓN: LA MUERTE DEL ANTIGUO RÉGIMEN*

1788. Reino de Francia. Un abad se dispone a tomar la voz de aquéllos a los que considera oprimidos por un sistema que está feneciendo a pasos agigantados. Se trata del Antiguo Régimen, un sistema político que regió la historia del mundo casi desde el momento en que apareció el Estado como ente entorno al cual se organiza la sociedad humana; técnicamente, se suele delimitar su vida desde la Edad Media hasta el inicio de la Era Contemporánea y a Europa, pero en realidad sus principios básicos se hicieron notar desde la aparición de los primeros estados, y en todas las partes del globo terráqueo. ¿Cuál era su premisa principal? Pues en resumen, que la sociedad estaba dividida de forma piramidal: en la cúspide estaba el rey, debajo y muy cerca suyo la nobleza y el clero, y en la base, soportando todo el peso de las decisiones y tejemanejes de los de arriba, estaba el Tercer Estado, una nebulosa conceptual donde se incluían artesanos, campesinos, obreros, gente de profesiones liberales y todo aquél que no tuviera sangre noble o estuviera dentro de la organización eclesiástica. El rey, aunaba en sí mismo todos los poderes, en él residía la última palabra en cuanto a la actuación política, la creación de las leyes y la aplicación de la justicia: era gobernante, legislador y juez al mismo tiempo. Y para ello se apoyaba en la nobleza (que normalmente solía ser familia suya por uno u otro cauce) y en el clero, los cuales adquirirían rango de consejeros y disfrutaban de los placeres que brinda la ostentación del poder político, económico y social en exclusiva: eran los privilegiados, denominación que habían adquirido únicamente por designación divina (en el caso del rey) o por designación real (en el caso de la nobleza y el clero). La cosa era sencilla. El rey tenía que gobernar; los nobles luchar en las guerras; el clero velar por las almas; y el Tercer Estado tenía que trabajar y acatar todas las decisiones de los estamentos superiores. No había individuos, sino vasallos. Es por ello que al Antiguo Régimen se le conoce también como sociedad estamental; cada grupo formaba un estamento con unas funciones fijas e inamovibles.

No todos los miembros de la nobleza y del clero pensaban de la misma manera, y ya desde principios del siglo XVIII comenzó a germinarse un movimiento intelectual encabezado por nobles y clérigos (con alguna participación de los miembros más pudientes del tercer estado): la Ilustración. El Siglo de las Luces convertía a la Razón, la Ciencia y el Conocimiento en los únicos medios válidos para progresar, tanto para la ciencia como para la sociedad o el intelecto, teniendo siempre la idea latente de que existía una verdad que no había sido

revelada por Dios y que estaba esperando a ser descubierta: la Ilustración es la manifestación filosófica de la Modernidad. Así, entre 1751 y 1765 se publica la Enciclopedia de Denis Diderot y Rond D´Alembert, la primera enciclopedia de la historia de la Humanidad, el primer intento de presentar un compendio general del conocimiento humano. En esta enciclopedia colaboró gente como Montesquieu, quien propuso la separación de los tres poderes del Estado (ejecutivo, legislativo y judicial), quebrando el poder infinito del rey; también Rousseau, que defendía su tesis del contrato social y de la soberanía, haciendo ver que la voluntad general reside en el pueblo, y no en el rey; y también Voltaire, a quien se le atribuye la cita de “no estoy de acuerdo con lo que usted dice, pero defendería hasta la muerte su derecho a decirlo”. Estos autores, todo hay que decirlo, eran netamente ambivalentes, pues de todo de lo que quisiera que hablasen el beneficiario era siempre el mismo: el humano adulto varón, blanco y rico; ni la mujer ni la esclavitud ni los pobres entraban en sus planes originales. Salvo en el caso de Voltaire, que al parecer fue un duro crítico de la esclavitud de Surinam (Hobsbawm, 2004b: 203); Rousseau, por su parte, se esmeró siempre en potenciar la educación de los niños, pero negó su aplicabilidad a las niñas, porque eran mujeres y su destino biológico únicamente reproducirse, no levantar el interés general (Hernando, 2002: 189). Pero esto es relacional, pues está analizado desde una perspectiva actual que en su época no existía: no hacía falta decir que la mujer no podía participar en la vida política, se sobrentendía.

Como quiera que fuese, la Ilustración se convirtió en la piedra filosofal de la época, era la moda entre las clases altas y privilegiadas, y se extendió muy rápidamente gracias a los circuitos económicos que existían en todo el mundo (Hobsbawm, 1991: 25-26). Tanto que antes de la revolución francesa ya se había producido una revolución liberal en el mundo, que sólo la distancia respecto a Europa (que era en esos momentos la dueña completa del mundo<sup>5</sup>), impidió que la revolución saltara el océano, aunque sí que influenció el curso de la historia europea. Estoy hablando de la Guerra de Independencia Americana (1775-1783), que convirtió a las antiguas colonias inglesas en una nueva nación, los Estados Unidos de América. Parece un capricho histórico que la primera revolución liberal ocurriera en el lugar que hoy detenta el título de primera potencia mundial, pero

---

<sup>5</sup> Las potencias europeas tenían colonias en todos los continentes del planeta. Inglaterra controlaba lo que hoy es Estados Unidos, India y partes de África; España toda Sudamérica salvo Brasil que era de Portugal; Francia, Holanda y las demás potencias europeas tenían asimismo colonias en África, Asia o América.

así fue...Como no podía ser de otra forma, la Ilustración fue la causa intelectual del cambio, pues en la parte norte de América ya habían aparecido seguidores del movimiento y de la política de los derechos naturales de Locke y las ideas de Montesquieu, Rosseau o Voltaire (Jones, 2001: 34). El Imperio Británico perdía uno de sus territorios más ricos potencialmente a manos de unos comerciantes que estaban hartos de unos impuestos coloniales que les asfixiaban. Algo estaba cambiando, pero... ¿qué pasaba en el todavía Reino de Francia? Volvamos al personaje con el que abríamos este epígrafe, el abad Emmanuel Sieyes.

Entre 1788 y 1789 la situación política, social y económica del todavía Reino de Francia era más que insostenible. El principal enemigo de la monarquía francesa era el Imperio Británico, y es por ello que Luis XVI, el entonces rey de Francia, apoyó la causa independentista de los colonos americanos, algo que iba a vaciar las arcas del estado francés, que ya de por sí tenía una "estructura administrativa y fiscal muy anticuada" (Hobsbawm, 1991: 58). No había dinero, pero para nadie. El problema fue que la monarquía quiso seguir recaudando impuestos, algo que a la adinerada burguesía del Tercer Estado (que se había enriquecido sobremanera con el comercio de ultramar) no gustaba nada, ni tampoco a algunos nobles que aunque estaban exentos de algunos impuestos no llegaban a la exención total que disfrutaba el clero. Esto, unido al movimiento de la Ilustración, creó el caldo de cultivo idóneo para que la revolución estallase. Y no es de extrañar, pues de unos veintitrés millones de habitantes que tenía Francia ni siquiera llegaba a un millón el número de nobles y clérigos, con lo que tenemos que el 4%, más o menos, de la población, gobernaba sin posibilidad de elección sobre el 96% restante. Es en 1788 cuando Emmanuel Sieyes entra en juego con un panfleto incendiario, *¿Qué es el Tercer Estado? Ensayo sobre los privilegios*, que tuvo una difusión, dada la época, más que notoria. En sus primeras páginas encontramos proclamas tan incendiarias como la que sigue:

"La prolongada esclavitud de las conciencias ha introducido los más deplorables prejuicios. El pueblo cree, casi de buena fe, que sólo tiene derecho a lo que está expresamente permitido por las leyes. Parece ignorar que la libertad es anterior a toda la sociedad, a todo legislador; que los hombres no se han asociado más que para defender sus derechos de los malvados y para desarrollar, ya en total seguridad, sus facultades morales y físicas. Se ha establecido la existencia del legislador, no para conceder, sino para proteger nuestros derechos. Sólo puede limitar nuestra libertad para evitar todo perjuicio a la sociedad y, consecuentemente, la libertad civil se extiende a todo lo que la ley no prohíbe" (Sieyes, 1989 [1788]).

Sieyes, defendía el derecho del Tercer Estado a participar más activamente en la vida pública y política, no decía el qué, simplemente pedía que llegara a ser algo, y que cuando llegara a ser algo, lo fuera en la misma medida que lo eran la nobleza y el clero. Es este un punto crucial en la historia de la Revolución francesa, como es la convocatoria de los Estados Generales franceses. Los Estados Generales eran un medio de representación de los estamentos frente al rey, el rey los recibía y los escuchaba, y después decidía lo que se había de hacer. El problema era que el rey no consultaba los Estados Generales desde 1614 (Hobsbawm, 1991: 59) y, además, los votos no se hacían por individuo, sino por estamento, de manera que aunque (como en realidad era) el tercer estado fuera el que más miembros poseía, sus votos no tenían el mismo peso que el del resto. Sieyes alentaba a la utilización política del individuo, que en esos momentos iba a hacer su entrada triunfal en el curso de la historia, aunque ya antes las clases altas habían conseguido alcanzar cierto grado de individualización. El abad, lo resumía así:

“El pueblo quiere ser *algo*, y la verdad es que menos no se puede pedir. Quiere tener auténticos representantes en los Estados Generales, es decir, diputados *provenientes de su orden*, que sirvan para interpretar sus deseos y que sean los defensores de sus intereses. Pero ¿de qué serviría la asistencia a los Estados Generales, si predominara el interés contrario al suyo! No haría más que consagrar mediante su presencia la opresión de la que seguiría siendo su eterna víctima. Así, es evidente que no debe ir a votar a los Estados Generales sin tener una *influencia al menos equivalente a la de los privilegiados*, y por ello pide un número de representantes igual al conjunto de los otros dos órdenes (...) El Tercer Estado pide, pues, que los votos sean considerados *por cabezas y no por órdenes*” (Sieyes, 1989 [1788], cursiva en el original).

Al final, Luis XVI tuvo que convocar, muy a pesar suyo, los Estados Generales para el 5 de mayo de 1789 en Versalles. Pronto aparecieron los problemas respecto al tema de las votaciones, y finalmente el Tercer Estado consiguió transformar la asamblea de manera que los únicos representados fueran ellos, marginando tanto a la nobleza como al clero. La reacción de la monarquía fue cerrar el edificio de la asamblea, pero la revolución ya había comenzado y el 17 de junio de 1789, el Tercer Estado proclamaba la *Declaración de derechos del Hombre y del Ciudadano* (recordemos, no de la mujer ni del esclavo), que empezaba reconociendo que “los hombres nacen y viven libres e iguales bajo las leyes”. Dado que la monarquía había cerrado el edificio de la

asamblea, el Tercer Estado se trasladó a un edificio cercano, donde los nobles solían practicar el juego de la pelota, y allí, en el centro mismo del ocio real, llevaron a cabo el *Juramento de la Pelota* el 20 de junio de 1789, donde prometieron no separarse hasta haber dotado a Francia de una constitución; el 9 de julio pasaron a denominarse Asamblea Nacional Constituyente. Dos términos comienzan a aparecer constantemente en el vocabulario de la época: constitución y nación. No es que antes no se utilizaran, pero es en esta época cuando adquieren su significado actual. Lo de antes eran reinos constituidos por vasallos, nobles y clérigos, y sin más leyes que las del propio rey; lo de ahora en adelante serían estados-naciones formados por ciudadanos y regidas por constituciones. Los clérigos y los nobles pronto se sumaron a la revolución, y es que ya se sabe, renovarse o morir, y nunca mejor dicho, porque para los primeros liberales el fin siempre justificaba los medios.

Un episodio anecdótico pero muy popular nos muestra la importancia que la cultura material ha tenido en la conformación de la identidad contemporánea. La Toma de la Bastilla el 14 de julio de 1789 es el símbolo de la lucha de la Revolución francesa contra la tiranía monárquica, y todo pese a que cuando la masa revolucionaria tomó la prisión apenas había algunos presos<sup>6</sup>. Pero no importaba, lo que se estaba fraguando era el reinado de la imagen, como ocurre en la actualidad. Y es que todos los políticos tienen asesores de imagen que les hacen ganar elecciones; en todos los programas de la televisión, así como en el cine, los actores, presentadores e invitados van maquillados para que no se descubran imperfecciones; tanto a hombres como a mujeres se les bombardea con imágenes irreales de un supuesto canon de belleza universal...Sí, también vivimos en la cultura de la imagen, aparte de en la del individuo. Y es curioso comprobar como ya en los primeros tiempos de nuestra cultura, esto era percibido, pues el revolucionario francés Pierre-François Palloy fue distribuyendo por todo el país ladrillos de la Bastilla que habían sido esculpidos (Van deer Hoorn, 2003: 192-193), para así contagiar a la gente del nuevo espíritu revolucionario; y qué mejor modo de hacerlo que a través de la cultura material.

La Revolución francesa fue el principio de lo que hoy conocemos como democracia moderna u occidental, cosa que, en el plano político, sigue siendo el sistema más justo, pues uno puede opinar lo que quiera sin miedo a que se le

---

<sup>6</sup> Esto es lo que, al menos, me dijo mi profesor de Historia contemporánea en la Universidad Complutense de Madrid, Octavio Ruiz Manjón.

reprima por ello. El problema es que igual que los miembros de la Ilustración eran ambivalentes en sus planteamientos -hablaban de libertad del hombre, pero sólo del hombre blanco, no de la mujer ni del esclavo-, la democracia occidental es asimétrica en sus actuaciones, ya que propugna un marco político y económico ideal para algunos estados que en realidad depende del malestar general real de otros estados; si no, no se hablaría de un Primer y un Tercer Mundo: ¿es la diferencia que hay entre el Primer y el Tercer Mundo la misma que existía entre el Primer y el Tercer Estado antes de la Revolución francesa? En muchas maneras, sí.

Sea como fuere, la revolución triunfó, y como todo acontecimiento histórico que sale adelante, pronto tomó los cauces de la irreversibilidad. Además, fue la única revolución que ha tenido un carácter ecuménico, ya que los revolucionarios franceses se lanzaron a la conquista ideológica de los países que les rodeaban (Hobsbawm, 1991: 55). El Reino de Francia se convirtió en la República francesa, y no lo dejaría nunca de ser, salvo algún fugaz período de restablecimiento monárquico. El virus ya se había infiltrado en el organismo del Antiguo Régimen, y durante el siglo XIX lo aniquiló. En el siglo XX ya no existía como entidad política (salvo en el imperio zarista de Rusia), aunque en muchos lugares de Europa, como en ciertas zonas de España, aún seguía viva una tendencia al caciquismo y la servidumbre. Sin embargo, en estos primeros tiempos de la democracia occidental no todo el mundo podía votar. El sufragio universal no se consigue hasta bien entrado el siglo XIX, antes de él el sufragio era censitario: sólo votaban los hombres que más impuestos pagaban: los de las clases altas. Pero el sufragio universal total, con la mujer incluida, no aparecería realmente hasta el siglo XX. Pronto comenzaron a aparecer nuevas naciones por todo el mundo controlado o en contacto con los europeos. Naciones que pronto sacarían partido al colonialismo imperial, siguiendo el ejemplo británico. Podemos hacernos una idea del mapa político europeo anterior a la revolución echando un vistazo a la figura 1, donde podemos apreciar que ni Italia ni Alemania existen como tales, sino que estaban divididas en reinos independientes. No obstante, el ímpetu anti-absolutista provocó un período revolucionario que se alargó hasta 1830 (ibidem: 126-127). Junto al liberalismo político, iba a emerger la otra cara de la revolución, el liberalismo económico o capitalismo, que iba a acarrear no pocos conflictos y choque de intereses, que a la larga provocarían las mayores deflagraciones de la Historia del Mundo.

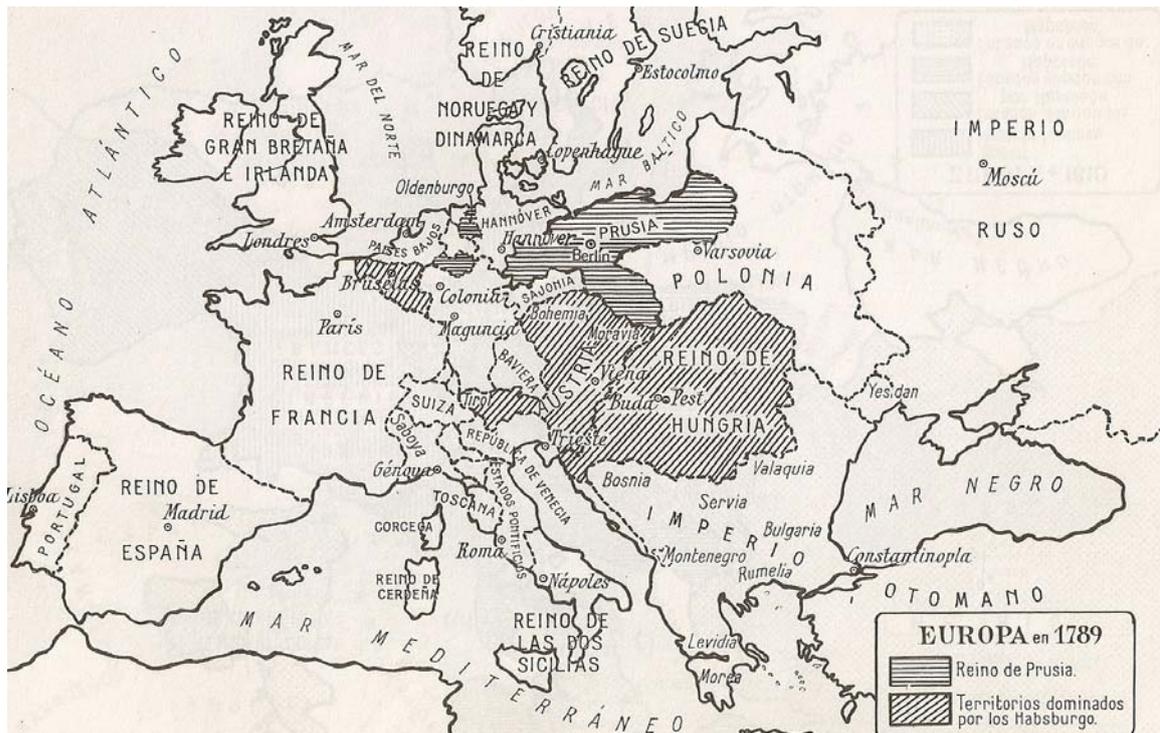


Fig 1. Mapa político europeo antes de la revolución francesa (tomado de Hobsbawm, 1991).

### EL CAPITALISMO, EL IMPERIO Y SUS VÁSTAGOS

Las palabras muchas veces son de gran ayuda en el análisis histórico y arqueológico. Baste con revisar los textos históricos para saber en que época comienza a utilizarse determinado vocablo. Pues bien, esto es de gran ayuda para comprender lo que ahora pretendo explicar, y es que la palabra “capitalismo” hace su entrada en el vocabulario económico y político del mundo en 1860 – aunque su origen pudiera remontarse a 1848, las investigaciones que se han llevado a cabo han concluido que su uso no llega a ser corriente hasta 1860- (Hobsbawm, 2003a: 13). Siete años después, Karl Marx publicaría su obra más esencial, el *Das Kapital*, provocando otro período de inestabilidad que ahora se volvía contra los que antes habían sido revolucionarios, a lo que estos responderían con represión. No obstante, lo que Marx criticó con tanta dureza era más el liberalismo económico (capitalismo) que el liberalismo político. Esto es importante para cuando después hablemos sobre Modernidad y Posmodernidad, porque tanto el liberalismo como el marxismo son fruto del mismo fenómeno universal y del mismo movimiento intelectual: la Modernidad y la Ilustración.

Los estados europeos que existían tras los vientos de la revolución francesa parecieron mucho más dispuestos a aceptar de buena gana el liberalismo económico que el político: el sufragio universal (sin incluir a la mujer) seguía siendo una aspiración, sin embargo, los estadistas de la época tardaron poco tiempo en aceptar de buena gana el principio del libre mercado, y lo aplicaban tanto en una escala *micro* como *macro*, es decir, tanto en sus propios países como en las colonias políticas que Europa tenía por todo el mundo o en las colonias económicas que Estados Unidos estaba empezando a crear. En estos momentos de mediados del siglo XIX, es cuando comienza el proceso que ahora se conoce como Globalización, tanto para lo bueno como para lo malo: se estaba produciendo, la unificación del mundo (ibidem: 60-79), la conexión de todos los continentes en un único y global marco económico. No es de extrañar que Marx quisiera dar a sus planteamientos una extensión de carácter internacional. A grandes rasgos, el capitalismo significaba lo siguiente:

“Era el triunfo de una sociedad que creía que el desarrollo económico radicaba en la empresa privada competitiva y en el éxito de comprarlo todo en el mercado más barato (incluida la mano de obra) para venderlo luego en el más caro. Se consideraba que una economía de tal fundamento, y por lo mismo descansando de modo natural en las sólidas bases de una burguesía compuesta de aquellos a quienes la energía, el mérito y la inteligencia habían aupado y mantenido en su actual posición, no sólo crearía un mundo de abundancia convenientemente distribuida, sino de ilustración, razonamiento y oportunidad humana siempre crecientes, un progreso de las ciencias y las artes, en resumen: un mundo continuo y de acelerado avance material y moral” (ibidem: 13).

El problema, como siempre, radicaba en las formas de conseguir el objetivo marcado, y es que para el capitalismo, igual que para casi todas las ideologías políticas (aunque para éste mucho más), el fin siempre justifica los medios. Hasta ahora, para referirme a quienes llevaron la revolución francesa a cabo, usaba el término de Tercer Estado, sin embargo, ahora, cuando de lo que hay que hablar es de la extensión del capitalismo, el Tercer Estado se descoyunta...Las cabezas visibles del movimiento capitalista no son artesanos, campesinos u obreros, sino burgueses, que en tan sólo medio siglo pasaron de pedir libertad a hurtársela a los que antes se habían levantado en armas junto a ellos para aniquilar al Antiguo Régimen.

A grandes rasgos, los burgueses comenzaron a aparecer al final de la Edad Media, en lo que se conoce como Baja Edad Media (siglos XIV y XV), que es el período que comienza después de la crisis que afectó a Europa en forma de pestes, guerras y malas cosechas. La mayoría de las ciudades habían sido abandonadas debido a la crisis económica y a las incontrolables plagas y pestes que azotaban a los núcleos urbanos, pero cuando comenzó una paulatina recuperación, a las afueras de las ciudades comenzaron a formarse los burgos<sup>7</sup>, que eran una especie de mercados donde ciertas personas se dedicaban a hacer toda clase de ventas, desde comida hasta productos artesanales. Con el tiempo, estas personas, los burgueses, lograron acumular gran cantidad de riquezas: eran el principio de los empresarios y comerciantes de hoy en día. Pero dentro del sistema o sociedad estamental tenían un problema. Poseían dinero y recursos, algo que se incrementó con el comercio transatlántico y colonial, pero no tenían sangre noble; en otras palabras, tenían poder económico pero carecían de la capacidad de actuar políticamente. La sociedad estamental no veía con buenos ojos que los nobles se entrelazaran con el Tercer Estado, estamento al que los burgueses pertenecían, pero tímidamente, las familias burguesas más ricas comenzaron a entrelazarse con las familias nobles más pobres<sup>8</sup>. Esto no les daba totalmente el poder político, aunque muchos descendientes de estos primeros cruzamientos ya pudieran ser considerados como nobles; esta es una de las causas que llevaron a la revolución francesa, ya que los burgueses fueron los más interesados y los mayores promotores del cambio. Toda vez que el requisito de ser noble o clérigo para participar en la vida pública y política se había extinguido, su oportunidad llegó, y como casi todo el mundo hace la aprovecharon para convertirse en la nueva jerarquía de la sociedad que acababa de nacer. Hay que distinguir entre burgueses y liberales. Los burgueses son todos liberales, pero no todos los liberales, o al menos no todos los primeros liberales, eran burgueses; los burgueses aplicaron el liberalismo a todas las esferas de la sociedad, incluida la economía, mientras que muchos liberales políticos tenían muchas dudas respecto al libre mercado, y seguían apoyando a la pequeña empresa y el pequeño comercio como promotora de la armonía social.

---

<sup>7</sup> La ciudad española de Burgos debe su nombre a este hecho.

<sup>8</sup> Obviamente, no todas las familias nobles eran ricas. Lo único bueno que tenían era que poseían ciertos privilegios fiscales (no tenían que pagar muchos impuestos), pero muchas familias se vieron sumidas en la bancarrota.

El caso es que para mediados del siglo XIX los burgueses habían tomado el poder, y eran ellos, enlazados mediante matrimonios con las familias nobles (que cada vez mostraban menos reticencias para mezclarse con esta parte del Tercer Estado) los que dominaban la política, pero también, la economía. Controlaban las fábricas que pronto comenzaron a extenderse por toda Europa como el moho, fruto de la revolución industrial; tenían todas las patentes coloniales para la extracción de materias primas; y tenían el derecho a legislar sobre la política laboral. La burguesía se autoextraía del Tercer Estado para convertirse en una nueva clase, y es que dentro del sistema liberal, si bien no existen estamentos si que existen clases sociales: los burgueses constituían la clase alta; los artesanos y las profesiones liberales (maestros, abogados, médicos...) la clase media; y los obreros, trabajadores, campesinos, esclavos y demás la clase baja. Ciertamente, la burguesía tardó poco en olvidar sus orígenes revolucionarios, y pronto pasó a constituir la oligarquía represora, una opresión que era tanto política (encarcelamiento o muerte para los disidentes) como económica (explotación); la mayoría de las dinastías económicas como los Ford o los Rockefeller tienen su origen en este período (cfr. Landes, 2006). Es por ello, que en los tiempos actuales, cuando a alguien se le quiere dar a entender que ha olvidado sus ideas, sus orígenes o que está traicionando lo que antes apoyaba, se le dice: "te has aburguesado". Aparte de ser la cultura del individuo y de la imagen, nuestra cultura es también una cultura del olvido y de la traición.

A todas luces, los burgueses fueron "los ganadores" (Hobsbawm, 2003a: 145-164) en el proceso de instauración del liberalismo, tanto en su faceta política como en la económica. Pero, ¿Quiénes fueron los perdedores? Pues, básicamente, "los perdedores" (ibidem: 127-144) fueron las clases medias y bajas de todo el mundo y, sobre todo, los territorios que hoy constituyen lo que se conoce como Tercer Mundo; obviamente, no es casual que hoy en día los países de estos territorios sean los más pobres del mundo. Pero empecemos con los trabajadores.

Hoy en día, el estrés constituye una fuente inagotable de problemas psicológicos y fisiológicos para los habitantes de Occidente (cfr. Sapolsky, 1995), que suelen "disfrutar" de jornadas de trabajo de unas ocho horas; tienen derecho a vacaciones; a que no se les pueda despedir injustamente; sus hijos pequeños tienen totalmente prohibido trabajar de forma legal hasta haber cumplido los 16 años, pues prima su educación; las mujeres tienen derecho a un trato igual que los hombres, y pueden interrumpir su vida laboral si se quedan embarazadas...(todo esto en teoría, la práctica constituye otro cantar). Si el

aspecto laboral de ahora provoca repercusiones emocionales en las personas, imaginemos como se tenían que sentir las personas de una época como la que retrató Charles Dickens en *Oliver Twist*, la historia de un niño huérfano que en medio de la revolución industrial acaba trabajando de ratero para un miembro del hampa londinense después de haber trabajado como ayudante de sepulturero; la descripción que hace Dickens del Londres de la época es realmente sobrecogedora. Las calles están infestadas de suciedad, desde afuera de las ciudades se observa justo encima suya una nube negra como el carbón, los niños trabajan en fábricas, las jornadas de trabajo son interminables...No era de extrañar. Todo era relativamente nuevo. Antes de la segunda mitad del siglo XIX habían existido fábricas y máquinas, pero su producción nunca había llegado a suponer un problema para el medio ambiente o para las calles de los núcleos urbanos, sin embargo, ahora las cosas eran bien distintas, la producción no se podía parar porque se corría el riesgo de que el mercado no lo permitiese, lo que interesaba era superproducir para así estar en mejores condiciones de enfrentarse a la competencia. El resultado fue la degradación ecológica que hoy contemplamos con normalidad desde el Primer Mundo; hemos normalizado a la nube negra que sobrevuela nuestras ciudades, pero en la época de Dickens causaba pavor, seguramente porque era mucho más negra que la de ahora. Respecto a los trabajadores, el empresario burgués tenía plena potestad para hacer lo que le diera la gana con ellos: si le decía que tenía que trabajar dieciséis horas todos los días, y el trabajador se negaba, podía despedirle "libremente"; los niños trabajaban igual o un poco menos que los adultos<sup>9</sup> y las mujeres (que aún les quedaba mucho para que se reconociera su derecho a la individualidad) tres cuartos de lo mismo. No existía el derecho huelga, y cuando ésta se llevaba a cabo, era reprimida ferozmente. Así sucedió en Chicago, epicentro del sindicalismo anarquista de Estados Unidos, el 4 de mayo de 1886, cuando se había convocado un mitin para protestar contra la brutalidad policial que habían sufrido los trabajadores que habían secundado una huelga iniciada el 1 de mayo para mejorar sus míseras y ultra-precarias condiciones de trabajo. Ya el 1 de mayo había habido seis muertos y decenas de heridos por disparos (de fuego real) de la policía; y el 4 de mayo, en el mitin, alguien tiró una bomba que mató a un policía y seis personas más. La policía volvió a abrir fuego y mató a otros cuatro trabajadores (Jones, 2001: 289-290). En la actualidad, el 1 de mayo es

---

<sup>9</sup> En España esto perduró (aunque de un modo menos cruel) incluso hasta en la segunda década del siglo XX. Mi madre y mi padre, nacidos en 1940 y 1944 respectivamente, siempre me han hablado de las jornadas de vendimia o de su trabajo en una cristalería cuando apenas tenían 10 años. Es de suponer que no serían los únicos.

día no laborable en casi todo el mundo. Los obreros y trabajadores de la época ni siquiera reclamaban una subida de salario ni una vivienda digna, sino que se conformaban con que la jornada laboral fuera de ocho horas y con tener derecho a la huelga, entre otras cosas. Que Marx pensara que eso era injusto, teniendo en cuenta que el empresario burgués sacaba una *plusvalía* de la explotación sistemática de las personas extrayéndoles su fuerza de trabajo y convirtiéndoles en *aliens* frente a sí mismos, haciéndoles odiar lo que eran y representaban, era totalmente lógico. He hablado de los obreros y trabajadores industriales y urbanos, pero el aspecto de los campesinos y agricultores era mucho peor, pues estaban en condiciones de servidumbre, trabajando para los grandes terratenientes.

El aspecto de los territorios que hoy constituyen lo que se denomina como Tercer Mundo y Segundo Mundo (o países subdesarrollados y en vías de desarrollo) no era mucho más favorable. Las condiciones de los trabajadores y los campesinos eran iguales o peores que en Europa y los países de origen anglosajón que existían en América u Oceanía. Pero lo peor era que a largo plazo se estaba condenando a los respectivos estados y su población (muchos de ellos, como los sudamericanos recientemente independizados de España) a una nueva forma de colonialismo, lo que hoy, eufemísticamente, la derecha liberal más reaccionaria, llama neoliberalismo, guiando un efecto de total degradación del significado genuino de la palabra "liberal". En América del Sur, que recientemente se había librado del yugo colonial de la corona española, se implantó una forma de dominio, basada en la explotación sistemática de materias primas y su exportación a Europa o América del Norte para su posterior manufacturación, que casi fue peor que el dominio español. El problema era que a los estadistas sudamericanos les importaba tanto lo que le ocurriera a su población, que el dinero que recibían de los ingleses, alemanes, franceses o estadounidenses se lo gastaban en su propia ostentación y lujo, sin apenas dedicar nada al desarrollo estructural de sus propias naciones (Halperin Dongui, 2004). Y mientras, las venas de hispanoamérica se abrían y sangraban (Galeano, 2004), para propiciar la supremacía económica y política de Europa, Estados Unidos, Canadá, Japón y Australia. Como las de América Latina, las venas de África, Asia y Oceanía también sangraron, pero en este caso doblemente, porque se enfrentaban también no sólo al dominio político y económico, sino también al cultural. Pues igual que los liberales de América practicaban el etnocidio (o el genocidio en el caso de Estados Unidos) con las poblaciones indígenas que quedaban en sus territorios, los europeos no les fueron a la zaga. Seamos sinceros. Para que haya

un Primer Mundo tiene que haber un Segundo y un Tercero, que son explotados por el primero de todos los modos posibles, y tanto para los neoliberales de hoy como para los capitalistas de ayer, poco importa la cantidad de derechos humanos que se tengan que pisotear cuando el fin justifica los medios. Y es que ellos y ellas siguen convencidos de que para que un estado disfrute de todos los beneficios del Progreso, primero tiene que pasar por guerras, hambre, muerte, explotación y destrucción, como así le iba a ocurrir a Europa y el mundo entero en menos de un siglo. Que Marx defendiera la necesidad de una revolución mundial, no es tan lógico como comprensible; y que Nietzsche prefiriera ir por libre y no creer en nada de lo que todo el mundo pensaba era alabable.

Con el auge del colonialismo, las potencias europeas comenzaron a emular a la Antigua Roma y el resto de imperios clásicos de la historia europea, apareciendo los imperios coloniales. Obviamente, la libertad, la igualdad y la fraternidad no la aplicaban a las gentes de los lugares que saciaban sus ansias de expansión territorial y, con ello, la económica. El más grande era el Imperio Británico, que poseía territorios (entiéndase, materias primas y mano de obra barata) en todos los continentes; el Imperio Alemán fue fundado en 1871 tras la unificación de Alemania, que junto a Italia aparece como nación-estado íntegra en estas fechas; el Imperio Ruso de los zares era tanto o más grande que Estados Unidos; Francia dominaba casi todo el norte de África y parte de la subsahariana, donde también Alemania, Bélgica, Holanda y el Reino Unido tenían posesiones; lo mismo ocurría en Asia; y en América, si bien las colonias políticas eran muy pocas, básicamente todos los estados funcionaban como colonia económica. España, que ya sólo poseía Cuba y Puerto Rico en América y Filipinas en Asia, pronto iba a perder sus últimas posesiones debido a la expansión económica de los Estados Unidos. Por su parte, el Imperio Austrohúngaro, que apareció en 1867, dominaba toda la zona de los Balcanes, y el Imperio Otomano la zona del mediterráneo oriental. Teniendo en cuenta que el Imperio hace del avance territorial sus señas de identidad, y que el capitalismo busca con ahínco nuevas zonas a las que dominar económicamente para su propia supervivencia, que el proceso terminara en un conflicto mundial era cuestión de tiempo. El mundo ya comenzaba a mostrar claramente el aspecto globalizado que presenta en la actualidad. Así, un historiador del siglo XX podía ser hijo de una joven vienesa y un joven inglés de origen polaco que se habían conocido en Egipto; una porque se había ido a trabajar con su tío, que recientemente había sido próspero en sus negocios en el levante mediterráneo, abriendo una cadena de tiendas en Constantinopla, Esmirna, Alepo y Alejandría; y el otro porque había tenido que

buscarse la vida en la colonia británica, debido a que a diferencia de uno de sus ocho hermanos, no obtuvo buenos resultados en sus estudios y no llegó a ser ingeniero de minas en Suramérica. Con este relato autobiográfico, Eric Hobsbawm (2003b) abre su obra *La Era del Imperio*. Sí, el mundo estaba ya tan interconectado como lo está ahora, al menos en cuanto a comunicaciones físicas se refiere. Y si estallaba un conflicto bélico, iba a tener un carácter internacional, como así fue.

Además, no existía sólo el problema internacional, sino que dentro de sus fronteras, los estados europeos tenían también el problema del fantasma que había comenzado a recorrer Europa, el del comunismo, como así lo anunciaron Marx y Engels. Algo que Alexis de Tocqueville ya había advertido en la Cámara de Diputados francesa cuando dijo: "Estamos durmiendo sobre un volcán...¿No se dan cuenta de que la tierra tiembla de nuevo? Sopla un viento revolucionario, y la tempestad se ve ya en el horizonte" (Hobsbawm, 2003a: 21). A la tensión internacional, por tanto, había que sumarle la inestabilidad social y nacional de los propios estados. Con tantas cosas en juego para las potencias imperiales y coloniales, cualquier excusa fue válida para comenzar una guerra para la que ya se estaban preparando y con el asesinato del heredero del Imperio Austrohúngaro a manos de un independentista bosnio, la Gran Guerra, la I Guerra Mundial, estalló, aunque el asesinato en sí mismo fuera intrascendente (Hobsbawm, 2003b: 319-320). El caso es que en el estallido de la guerra aparecen todos sus protagonistas. Tras la progresiva descomposición del Imperio Otomano, en la zona de los Balcanes brotaron nuevas naciones, como Grecia, Bulgaria, Rumanía o Serbia, que pronto entraron ellas mismas en conflicto por querer expandirse unas a costa de las otras. Pero el Imperio Austrohúngaro también estaba interesado en anexionarse a estas nuevas naciones, pero el Imperio Ruso que estaba unido cultural e históricamente a los eslavos del sur (yugoslavos) ya les había dicho que les apoyaría ante cualquier eventualidad, pues también deseaba expandirse comercialmente hacia el sur de Europa. Los bandos ya estaban formados. Por un lado, estaba la Triple Entente, esto es, Francia, el Imperio Británico y el Imperio Ruso; cosa que chocaba, pues Francia y el Reino Unido habían sido rivales tradicionales desde la Guerra de Independencia Americana, sólo que ahora a Francia le importaba más recuperar su honor, después de que el II Reich alemán se hubiera proclamado en el palacio de Versalles tras su derrota en la guerra Franco-Prusiana de 1870-1871; lo de Rusia fue coyuntural, porque a pesar de que sus aliados eran los gobiernos más liberales de Europa, el zar había dejado entrar con cuentagotas a la nueva ideología, hasta el punto de que

todavía en el siglo XX el Antiguo Régimen seguía vivo allí. Y por otro lado estaba la Triple Alianza, formada por el Imperio Alemán, el Imperio Austrohúngaro e Italia. El Imperio Austrohúngaro exigió poder investigar el magnicidio en territorio bosnio, ante la amenaza de declarar la guerra, con el Imperio Alemán como aliado inseparable. Que Rusia entrara en el conflicto a favor de sus hermanos lingüísticos y religiosos fue cuestión de tiempo. Y si algún miembro de la Triple Alianza o de la Triple Entente entraba en guerra, lo hacían el resto. El resultado fue la guerra más cruenta que jamás había visto la Humanidad, además de tener carácter internacional dado que en las colonias también se produjeron enfrentamientos; fue la primera y, esperemos que última vez, en la que se usaron armas químicas en un conflicto bélico, que desde entonces quedaron prohibidas sobre el papel; y Europa quedó llena de lisiados y mutilados y falta de natalidad. El enfrentamiento, que tuvo lugar entre 1914 y 1918 dio también lugar al principio de la preeminencia de Estados Unidos en el orden mundial, pues pronto entró como aliado de la Triple Entente. Pero también, la guerra produjo la primera revolución comunista de la historia, la revolución rusa de 1914, que pudo llevarse a cabo, entre otras muchas cosas, porque Lenin desde el exilio firmó la paz con Alemania. Con la Revolución rusa, el mundo quedaba dividido en dos mitades ideológicas antagónicas, una liberal y la otra comunista, y eran opuestas y condenadas a la falta de entendimiento a pesar de que las dos eran fruto de la Modernidad.

El cinismo de la Triple Entente, que acabó siendo la vencedora de la guerra, les llevó a culpar únicamente a Alemania del desastre de la guerra, y así se estipuló en el tratado de Versalles del 28 de junio de 1919, en el que a Alemania le fueron arrebatados tanto territorios nacionales que tradicionalmente habían estado en disputa con países limítrofes como Francia, como territorios coloniales. Pero no era sólo eso, sino que además había cláusulas militares, morales y políticas. Alemania hubo de entregar todo el material de guerra que tenía a los aliados (incluyendo su flota), se le prohibió fabricar material de guerra y se redujo su ejército a 100.000 hombres; además, se reconocía oficialmente que la culpa de la guerra había sido de Alemania. Por si fuera poco, había también cláusulas económicas, por las que Alemania tuvo que entregar todos los barcos mercantes, perdió las colonias que le hacían generar dinero, y tenía que entregar en cinco años inmensas cantidades de materias primas, como 44 millones de toneladas de carbón o 371.000 cabezas de ganado. Las reacciones al tratado no se hicieron esperar, y sorprendentemente vinieron desde el bando de los vencedores. Así, el economista británico John Maynard Keynes, publicó una obra

que se convirtió en una especie de best-seller en la que reconocía que era prácticamente imposible que Alemania pudiera afrontar el tratado de Versalles (Keynes, 2002), y reconocía el peligro y las consecuencias que la paz impuesta podía tener. Todo esto se hizo mucho más evidente con el crack de la bolsa de 1929, cuando se sufrió la mayor crisis que ha tenido el mundo capitalista en su historia; todo el mundo entró en crisis, salvo la URSS, que se regía por otro sistema económico y político. La crisis produjo la radicalización política, tanto de la derecha como de la izquierda, pero de parte de la derecha surgió una nueva ideología, el fascismo, que bajo una apariencia conservadora, ocultaba a uno de los hijos más bestiales de la Modernidad; porque aunque pueda parecer una contradicción, el fascismo fue en esencia un movimiento moderno, que se caracterizaba por ser antiliberal, anticomunista y anticonservador (Payne, 2004).

La crisis económica que sufría el mundo llevó a estos nuevos estadistas de corte reaccionario al poder, y eran una tipología política totalmente nueva: no creían en el parlamentarismo ni en el sufragio universal; no se fiaban nada de las ideas de Karl Marx y de los comunistas, y no confiaban en los viejos y arrugados conservadores que aún imaginaban con nostalgia los tiempos que sus padres o abuelos disfrutaron durante los últimos momentos de vida del Antiguo Régimen. En el caso de Alemania, habría que sumar también el racismo anti-judío, cosa que no era común en los fascistas italianos (no eran más racistas que el resto de los europeos), al menos hasta que comenzó la II Guerra Mundial. Además, mientras Hitler quería acabar con todos sus rivales y con todas las ideologías políticas distintas a la suya, Mussolini, que por supuesto también se deshizo de sus rivales políticos, admitía que el fascismo incorporaba aspectos del liberalismo, el socialismo y el conservadurismo; ambos, sin embargo, no hacían caso ninguno de la religión (ibidem: 111-112). El fascismo, desde este punto de vista, puede entenderse como la expresión psicológica, ideológica y humana más degenerada que ha dado la Modernidad. De este modo, bastó para que un frustrado estudiante austríaco de Bellas Artes, que clamaba por un revanchismo contra los aliados por el humillante tratado de Versalles, se hiciese escuchar, para que llegara al poder y volviera a militarizar a Alemania. Entre 1939 y 1945 se desarrolló la II Guerra Mundial, que ya todo el mundo sabe como acabó: unos 70 millones de muertos en todo el mundo y el lanzamiento por parte de Estados Unidos de dos bombas atómicas en Japón. El conflicto, sin embargo, había visto como se producía la sorprendente alianza entre los liberales y los comunistas rusos (que también habían pactado con los nazis antes de comenzar la guerra mediante el Pacto de no agresión de 1939, sólo que Hitler incumplió el pacto).

Una alianza, que sólo se había producido porque tanto los liberales como los comunistas se dieron cuenta de que el fascismo representaba un peligro mucho mayor para ambos de lo que representaban los unos para los otros (Hobsbawm, 2004a). La guerra se desarrolló también en Asia, donde Estados Unidos entró en conflicto con Japón (debido a sus intereses comerciales en el Pacífico), que junto a Alemania e Italia constituían las llamadas Potencias del Eje. Ello provocó que Estados Unidos, que ya era una potencia mundial, entrara en la guerra a favor de los aliados, convirtiéndose después de la conflagración en la primera potencia mundial, hecho que se mantiene sin fisuras hasta la actualidad.

Si no aprendemos nada de la historia, ésta no sirve de nada..., porque:

“No podemos evitar comparar el pasado y el presente: esa es la función de los álbumes de fotos y de las películas caseras. No podemos evitar aprender de todo ello, porque ese es precisamente el significado de la palabra *experiencia*. Es posible que aprendamos cosas equivocadas –y para decirlo sin rodeos, eso es lo que solemos hacer-, pero si no aprendemos, o si no hemos tenido oportunidad de aprender o nos hemos negado a aprender de cualquier pasado que fuera válido para nuestros propósitos, es que, en último extremo, padecemos alguna anomalía psíquica (...) Los historiadores son el banco de memoria de la experiencia” (Hobsbawm, 2004b: 39).

#### *LA LIBERTAD COMO EXCUSA (O LA DEMOCRACIA FALAZ)*

Si alguien pensó que tras la II Guerra Mundial iba a haber pocos cambios en el mundo, se equivocó...Porque se iban a producir muchos. En primer lugar, como se ha dicho más arriba, el fin de la segunda barbarie iba a colocar a Estados Unidos como primera potencia en el ranking de los estados mundiales. No es algo raro, teniendo en cuenta que media Europa estaba en ruinas, y la otra mitad en construcción. Una de las razones por las que Estados Unidos se iba a colocar como cabeza visible del globo terráqueo, fue el famoso Plan Marshall, denominado oficialmente como Ley de Cooperación Económica (1948), por el que el gobierno de los Estados Unidos concedía 5.300 millones de dólares iniciales (que después subirían a 13.200 millones) para la reconstrucción de Europa. El plan se encontró con una fuerte oposición en el congreso, pero la llegada del comunismo a Checoslovaquia y la posibilidad de una victoria comunista en las elecciones italianas, propiciaron su aprobación (Jones, 2001: 477). Mediante el plan, Europa no sólo se ligaba a Estados Unidos económicamente, sino también

en cuanto a política exterior se refiere. Vencido el peligro nazi, tanto el bloque capitalista representado por Estados Unidos y la Europa occidental, como el bloque comunista representado por la URSS y sus aliados, olvidaron que habían luchado juntos contra un enemigo común, y volvieron a su rivalidad anterior. La URSS que, tras la muerte de Lenin y la subida al poder de Stalin, había renunciado a la revolución internacional, sorprendió a todos los analistas, pues había pasado de ser un imperio casi medieval a principios del siglo XX a convertirse en una potencia industrial, y segunda del mundo, en unos escasos cincuenta años. El período que sigue a la II Guerra Mundial y que desemboca en nosotros y nosotras se conoce como Guerra Fría (Hobsbawm, 2004a: 229-260), donde el miedo a una posible Tercera Guerra Mundial estuvo a la orden del día; sin embargo, "la singularidad de la guerra fría estribaba en que, objetivamente hablando, no había ningún peligro inminente de guerra mundial" (ibidem: 230). En efecto, la Guerra Fría fue ante todo una guerra ideológica, un tráfico de influencias y un intento por demostrar qué bando era más apropiado para hacerse con el usufructo de la palabra "libertad", hasta que el muro de Berlín cayó, y la derecha neoliberal se afanó en promulgar su supuesta victoria y la muerte de la izquierda (aunque, en realidad, poca gente realmente de izquierdas se sintiera identificada con lo que ocurría en la URSS); y es que poder despotricar, criticar y denunciar la conducta y actuación de los estadistas es un placer sublime, algo que el liberalismo político te da la oportunidad de hacer sin miedo a represalias (al menos no la cárcel), pero que en la URSS te podía acarrear muchos problemas. Así, políticamente, y hasta la caída del muro de Berlín en 1989, en todas partes del mundo uno encontraba partidarios tanto del liberalismo como del comunismo, y en cierto modo fueron las que configuraron el panorama pensante actual. La tensión entre estas dos ideologías se mascaba en cada conflicto que aparecía en el mundo. Esto se hizo muy evidente en Sudamérica, donde estallaron muchas revoluciones de corte marxista, muchas de las cuales triunfaron, como la cubana, y muchas de las cuales también triunfaron pero fueron pronto aniquiladas por el servicio de inteligencia de los Estados Unidos, como la sandinista, o más tristemente la llegada democrática de Salvador Allende a la presidencia de Chile, que fue cortada por la vía del golpe de estado por Augusto Pinochet. No sorprende que entre 1946 y 1984, en Panamá, se encontrara la Escuela de las Américas, una organización estadounidense para la instrucción militar donde se graduaron un gran número de los policías y militares de toda América del Sur, entre ellos muchos de los que después se convertirían en dictadores, golpistas o narcotraficantes, como el caso de Manuel Antonio Noriega.

Pero en lo político, estos años iban a suponer también la descolonización de los territorios que Europa había dominado durante todo el siglo XIX y la primera mitad del XX. No hay que ser muy avisado para saber que de las antiguas colonias nació lo que hoy son los países subdesarrollados o el Tercer Mundo. Básicamente, lo que hicieron las potencias europeas fue una cínica chapuza. Les bastó con marcharse de los territorios dejando en el poder a los individuos que habían sabido mantenerse bien a su lado, y una vez que los europeos se hubieron marchado, las guerras civiles comenzaron en África y Asia, por ejemplo. Casos como la carnicera guerra de Ruanda (1990-1994), donde el genocidio estuvo a la orden del día, nos brindan la oportunidad de ver el legado europeo en otros continentes, puesto que fue Europa quien educó a los líderes de África o Asia. Pero además, la situación económica no era muy distinta a cómo lo había sido durante el dominio colonial, y a efectos prácticos, las antiguas colonias seguían funcionando hasta la actualidad como el centro de donde Europa, Estados Unidos y demás formaciones políticas capitalistas, siguen extrayendo las materias primas; pero, para ser justos, algo también cambió, pues a parte de seguir consiguiendo materias primas a un precio de ganga, también la producción se fue trasladando paulatinamente hasta los países del Tercer Mundo. El mundo occidental ya no sólo quería plátanos, diamantes o petróleo a precio de saldo, sino que también quería que las antiguas colonias fabricaran sus zapatillas y ordenadores, a un precio irrisorio, para después poderlas vender a la democracia por una cantidad desorbitada. Y es que los neoliberales creen que algún día, en los países africanos, asiáticos o del Próximo Oriente, se disfrutará de un nivel de vida como el que tenemos en Europa, y tienen razón...Sin embargo, todo el dolor, el entumecimiento y la hiel que ese proceso dejará tras de sí, hacen que uno dude de esa máxima atractiva, a la vez que peligrosa, de que "el fin justifica los medios". Obviamente, la miseria propicia la inmigración, y no es que, como erróneamente mucha gente suele creer, ésta sea fruto de la segunda mitad del siglo XX, sino que ya existía desde antes (en realidad ha existido siempre), sólo que en estos tiempos su frecuencia aumentó hasta convertirse en una constante. Es por ello, que en los países ricos es muy difícil que alguien no se encuentre con personas de todas las latitudes, es la continuación de un proceso que empezó antes de que se proclamara la Revolución francesa.

Pero los cambios no iban a acaecer sólo en el plano político. La sociedad y la cultura occidentales también se iban a ver transformadas (Hobsbawm, 2004a: 290-322). Durante el tercer cuarto del siglo XX, la economía vuelve a resurgir y comienza otra vez un período ocioso, en el que no se notan los grilletes de una

estructura económica en crisis. Los jóvenes de esta época, que no habían vivido el período de las dos guerras mundiales (a diferencia de sus padres y sus abuelos), comienzan a sentirse incómodos y hasta inadaptados a una sociedad que trata de olvidar los horrores y errores de un período cruento aunque sea a base de un soso conformismo. Un diálogo que recoge Eric Hobsbawm en su Historia del siglo XX (2004a: 290), de la novela *Hard Times* de Studs Terkel, esclarecerá un poco más el asunto:

“LILY: Mi abuela nos contaba cosas de la Depresión. También puedes leerlas.

ROY: Siempre nos andan diciendo que deberíamos estar contentos de tener comida y todo eso, porque en los años treinta nos decían que la gente se moría de hambre y no tenía trabajo y tal.

BUCKY: Nunca he tenido una depresión, o sea que en realidad no me preocupa.

ROY: Por lo que he oído, hubieras odiado vivir en esa época.

BUCKY: Vale, pero no vivo en esa época.”

Ciertamente, los jóvenes no se sentían nada a gusto en una sociedad del bienestar como la que se estaba creando, y les daba igual tener alimento todos los días en la mesa, tener una casa o poder estudiar porque era una sociedad a la que ellos y ellas no habían dado su visto bueno, simplemente la habían heredado. Sin embargo, en lo que se refiere a la acción política pocas veces inventaron algo totalmente nuevo y volvían sus ojos o bien a Marx, Engels, Trotsky, Lenin y Mao, o bien hacia la derecha más extrema, y es que aunque fueran perseguidos por los tribunales internacionales, los nazis y fascistas siguieron existiendo (cfr., Florentin 2002). No obstante, la acción de la extrema derecha fue marginal hasta los años 80. Lo que estaba de moda en esta época entre la juventud era ser *hippie*, aunque otras tribus urbanas ya existieran desde los años 50 y 60, y otras nuevas fueran a emerger en no poco tiempo. Y es que es a partir de los 60, pero sobre todo en los 70 y 80, cuando la juventud comienza a formar una capa social aparte, que llena de preocupaciones a los más “adultos”, y comienza a manifestar su individualidad de una manera particular bajo una apariencia estética que pretende simbolizar una *autoalienación* para extraerse de una normatividad social que les hace sentirse insulsos (Hebdige, 2004). Algo que casi todas las tribus urbanas comparten es su utilización de las drogas como intento de escapar de la realidad, aunque sea sólo momentáneamente, o para experimentar nuevas sensaciones más placenteras que las que les produce el corsé social que les han colocado. Básicamente, los jóvenes dejaron de vestir como sus padres, de

escuchar la música que escuchaban sus padres y de tener las mismas aspiraciones que tenían sus padres (que solían ser trabajar y disfrutar de la paz que se había conseguido). A todo ello, contribuyó, sin duda, los cambios que se producían en la cultura material gracias a una evolución constante y progresiva de la tecnología, que hizo que la radio adquiriera un papel protagonista en la vida de los Estados Unidos y especialmente en la de los más jóvenes (Schiffer, 1991), como tendremos ocasión de ver más adelante.

Volviendo a los *hippies*, cuyo epicentro fueron los Estados Unidos y su causa de origen la Guerra de Vietnam, en ellos se ven representados todos los logros sociales de esta época: la liberación de la mujer, la lucha por los derechos civiles, la liberación sexual... Hasta ese momento, y a pesar de la abolición de la esclavitud, en los Estados Unidos existía una segregación racial, que hacía separarse a blancos y negros. Fue durante esos años cuando la población afroamericana de los Estados Unidos logró que sus derechos se equiparasen a los de los blancos. Aunque las injusticias siguieran sucediendo, una persona negra ya no tenía que levantarse de su asiento del autobús si una persona blanca no tenía sitio. De todas las personas que lucharon por esos derechos hay una que es la más famosa, Martin Luther King, que se convirtió en el símbolo de la no-violencia, rasgo que también compartían los *hippies*, por lo que hemos de pensar que a lo mejor la juventud si miraba al pasado, pues al manifestar su oposición de manera pacífica estaban recordando que acababan de salir de un período terrible de guerras, y que precisamente su enemigo era la violencia (la del hombre contra la mujer, la del blanco contra el negro, la del belicismo de Estados Unidos). Dentro de esta revolución social, hubo otros que adoptaron posturas más realistas, y abogaban porque “la violencia es inteligencia si se utiliza como autodefensa”, como apostaba Malcolm X. Entre otras cosas, porque la policía de los Estados Unidos seguía pegando más y más fuerte al negro que al blanco. Malcolm X lo tenía claro, era “el voto o la bala” era “conseguir la libertad por todos los medios necesarios” (X, 1995), aunque nunca diera un solo tiro o pegara un solo puñetazo desde que saltó a la vida política. Tanto Luther King como Malcolm X lograron entenderse al final pese a su inicial desencuentro<sup>10</sup>. Sin embargo, todo

---

<sup>10</sup> Entre otras cosas, Malcolm X solía referirse a Luther King como el “Tío Tom”, en referencia a la novela antiesclavista de Harriet Beecher Stowe, que presenta a un negro del sur que vive en la más profunda sumisión y condescendencia hacia sus amos blancos. Luther King recibió ayuda de Kennedy para su excarcelación, mientras que cuando éste fue asesinado Malcolm X declaró a la prensa “the chicken come home to roast” (los pollos vuelven a casa para ser asados), algo que se podría entender como “quien siembra vientos recoge tempestades”.

ese ímpetu que mostraron los *hippies*, en querer cambiar el mundo, a largo plazo se iba a percibir que fue más una “locura de juventud” que un auténtico arraigo ideológico. En la revolución del 68 (el famoso mayo francés del 68), donde primó la militancia estudiantil y que adquirió un carácter internacional, los estudiantes jugaron a ser radicales, a sabiendas de que cuanto más revolucionarios se mostraran como estudiantes mejores trabajos iban a conseguir cuando se licenciaran (Hobsbawm, 2004a: 301-302).

Y hasta ahora vivimos en un mundo que se vanagloria de ser libre, pero en el cual todo el mundo tiene unas obligaciones y trabaja una media de 1.600 horas al año, en el que una clase política bien formada y cerrada nos permite votar cada cuatro años para que así seamos testigos directos del funcionamiento del tinglado democrático, en el que las guerras no sólo no han dejado de existir sino que incluso han sido promovidas por miembros estatales de nuestra cultura, en el que la empresa Hemo Caribbean compra a tres dólares el litro de sangre en Haití para después venderlo en Estados Unidos a veinticinco (Galeano, 2004: 344); en el que, en fin, uno tiene que ver como cínicamente la base de Guantánamo (eufemismo para denominar a una prisión militar) pasa a tomar el significado de la palabra “libertad”. No está nada mal recordar las palabras de Henry Thoreau, quien ya en el siglo XIX decía que:

“Sería maravilloso ver a la humanidad descansando por una vez. No hay más que trabajo, trabajo, trabajo (...) Si un hombre pasea por el bosque por placer todos los días, corre el riesgo de que lo tomen por haragán, pero si se dedica el día entero a especular cortando bosques y dejando la tierra árida antes de tiempo, se les estima por ser un ciudadano trabajador y emprendedor (...) Acepto de todo corazón la máxima: *el mejor gobierno es el que gobierna menos*, y me gustaría verlo puesto en práctica de un modo más rápido y sistemático. Pero al cumplirla resulta, y así también lo creo, que *el mejor gobierno es el que no gobierna en absoluto*; y, cuando los hombres estén preparados para él, ése será el tipo de gobierno que tendrán. Un gobierno es, en el mejor de los casos, un mal recurso, pero la mayoría de los gobiernos son, a menudo, y todos, en cierta medida, un inconveniente” (Thoreau, 1987, [1849, 1863]: 4-29).

La revolución, fue también cultural, y comienza a aparecer lo que se conoce como cultura popular, aunque sería más apropiado llamarlo cultura urbana. Como cultura popular se puede entender la cultura de las clases bajas o populares de una determinada sociedad, pero el tipo de cultura popular que comienza a

aparecer ahora es de otro tipo, aunque sus consumidores sean en su mayoría de las clases bajas y medias. Esta cultura popular es la que la gente conoce, la que los jóvenes disfrutan, la que aparece y no aparece en la televisión o la radio, la que de la cual, la mayoría del ámbito académico no tiene conocimiento alguno. En estos años surge la cultura Pop, la era New age, el rock, la sociedad de la información y de la imagen, la cultura de masas, internet, los primeros videojuegos... Todo ello conseguido gracias a un irrefrenable progreso tecnológico. La sociedad occidental, se iba fragmentando, fraccionando e individualizando a un ritmo vertiginoso, y a este mundo, que era fruto de la evolución histórica desde la Revolución francesa, comenzaba a denominársele de otra manera distinta a "mundo moderno", casi siempre con el prefijo "post": postindustrial, postimperialista, postmoderno, postmarxista..., para diferenciársele del que se había dejado atrás (Hobsbawm, 2004a: 290). De todos esos términos, los que más se usan son el de postindustrial y postmoderno, siendo éste último el que ha parecido ganar la batalla conceptual y terminológica. Casi todo el resto del trabajo, trata sobre este período y su cultura material. Es la cultura en la que muchos hemos nacido y crecido (al menos yo que nací en 1982), y más que ser moderna o posmoderna, es una plano existencial donde ambas concepciones viven juntas (Law, 2002). Una cultura de dimensiones universales que tiene un ritmo evolutivo desorbitadamente veloz y en la que el tiempo que tenemos, incluida nuestra propia esperanza de seguir viviendo, está contado. Un mundo atractivo y alocado a la vez que misterioso donde las incógnitas son mucho más comunes que las respuestas. Una sociedad, en la que los psicólogos y psiquiatras tienen trabajo para largo. Como reconoce el neurólogo Robert Sapolsky (1995) en su guía del estrés, la ansiedad social que todo el mundo ha sentido alguna vez puede tener fatales repercusiones para nuestra fisiología, dado que en a lo largo del siglo XX la ciencia fue descubriendo que la mente tiene un papel causal sobre el organismo. Un extracto de su obra es un buen ejemplo conductual de un humano postmoderno:

"Son las dos de la mañana y estás en la cama. Tienes algo extremadamente importante que hacer al día siguiente: una reunión decisiva, una conferencia, un examen... Tienes que descansar bien, pero sigues despierto. Ensayas diversas estrategias para relajarte –respirar de forma profunda y lenta, tratar de imaginar un tranquilo paisaje de montaña-, pero, en vez de conseguirlo, sigues pensando que, a menos que no te duermas inmediatamente, tu carrera se ha acabado. Y ahí estás, poniéndote más tenso por segundos. Si esto lo haces de forma sistemática, alrededor de las dos y media, cuando estés sudoroso e hiperventilado, es seguro que te surgirá un nuevo tipo de pensamientos.

De pronto, en medio del resto de tus preocupaciones, comenzarás a prestar atención al dolor poco definido que sientes en el costado, la sensación de cansancio que últimamente experimentas, los frecuentes dolores de cabeza. De repente te das cuenta: ¡Estoy enfermo; mortalmente enfermo! ¡Ay! ¿Por qué no he reconocido los síntomas, por qué he negado su existencia, por qué no he ido al médico? A las dos y media de una madrugada de este tipo, yo siempre tengo un tumor cerebral" (ibidem: 17-18).

Yo suelo tener un cáncer o una esquizofrenia; qué le vamos a hacer...*tiempos postmodernos*.

### **3. HISTORIOGRAFIANDO UNA DISCIPLINA RECIENTE.**

Proceder a la explicación conceptual y de las diferencias que existen entre lo que se llama Modernidad y lo que se conoce como Postmodernidad, es la intención latente de este capítulo. Porque para la arqueología, especialmente para la arqueología de la que este ensayo quiere ser una especie de guía, ambos conceptos son de vital importancia, puesto que todas las grandes escuelas que existen en esta ciencia nacieron de estas visiones sobre la realidad. Tanto el historicismo como el procesualismo son hijos de la Modernidad, mientras que el posprocesualismo lo es de la Postmodernidad. En realidad, toda la ciencia es fruto de la Modernidad y, en cierto modo, algún tipo de ciencia lo es de la Postmodernidad, aunque sea sólo cronológicamente. Sin embargo, en la arqueología, las concepciones de Modernidad y Postmodernidad están a la orden del día, puesto que en las escuelas posprocesualistas las concepciones y el lenguaje de la Postmodernidad calaron muy hondo. De modo que se hacía necesario incluir un apartado en el que se aclararan estas nociones, puesto que el significado que la cultura material tiene para las dos no es el mismo. A continuación se pasará a describir el nacimiento de la arqueología contemporánea y de los estudios de cultura material contemporánea como disciplina, trazando sólo un breve esquema que será desarrollado íntegramente en el capítulo posterior. En los dos epígrafes restantes, se profundizará en el concepto de cultura material y el sentido que le han dado las diferentes escuelas arqueológicas, a la vez que se intentará esbozar una metodología para los estudios de cultura material contemporánea.

## *COMPARATIVA TEÓRICA: MODERNIDAD VS POSTMODERNIDAD*

La Modernidad como tal comienza a manifestarse desvergonzadamente a partir del siglo XVIII y ya se ha instalado totalmente con la llegada de la Revolución francesa (Hernando, 2002: 187-196). No obstante, aunque no se empezara a percibir abiertamente hasta el siglo XVIII, en otros campos de la sociedad comenzó a aparecer antes. Así, la Modernidad comenzó a manifestarse en la ciencia en las revoluciones científicas que tienen su culminación en Newton y el siglo XVII, porque con sus descubrimientos se fue dando paso a lo que hoy entendemos como moderno; no es de extrañar que para la ciencia moderna, Newton sea el nuevo Moisés a quien las tablas de la ley de la naturaleza fueron mostradas, las cuales, tenían un marcado carácter de verdad y de universalidad (Prigogine y Stengers, 2004: 51-55). Pero ¿por qué es a partir de estas fechas cuando comienza a vislumbrarse un pensamiento moderno? Básicamente, porque se estaba dejando atrás el pensamiento o realidad premoderna o mítica. Con los descubrimientos científicos de Copérnico, Kepler, Galileo o Newton se inicia la era de evolución tecnológica que hoy se ha vuelto hasta cierto punto descontrolada. A tales descubrimientos sólo se pudo llegar a través de un análisis minucioso, pero sobre todo lógico y racional, de la realidad. Dios comenzaba a perder su papel de creador de todo cuanto existe en el universo, y empezó a hablarse de la naturaleza, de la ciencia, que, en cierto modo, suplió a la deidad como principio del cual proviene todo lo existente en el plano humano. Poco a poco el pensamiento mítico, que hacía que los seres humanos estuvieran enlazados emocionalmente con la naturaleza a través del espacio (Hernando, 2002) se iba dejando atrás. A esto contribuyó enormemente el dualismo cartesiano, que a la vez que separaba al cuerpo de la mente, hacía lo propio con el ser humano y la naturaleza.

Dado que el progreso tecnológico era ya imparable, nuevas ideas "modernas" comenzaron a inundar el pensamiento humano. Y eran modernas porque eran novedosas y, en muchos casos, heréticas, puesto que la religión cristiana (especialmente la católica) negaba rotundamente tales conclusiones; y también eran modernas porque su evolución continúa hasta la Revolución francesa, y con ello enlaza con nosotros. Con la llegada del siglo XVIII y el movimiento de la Ilustración, todos estos conceptos, que hacían ver que existía una ruptura con todo el tiempo precedente, comenzaron a asimilarse, y la traducción política fue la Revolución francesa. La Razón y la Lógica se aplicaron a todos los campos de la vida humana: se comenzaba a dudar de la implicación de Dios en el proceder del

mundo natural, pero también muchos comenzaron a dudar de su existencia; al aplicar la razón lógica al sistema político, los burgueses, que estaban bien empapados de todo cuanto decía la Ilustración, comenzaron a ver una injusticia en el hecho de que aunque ellos proporcionaran pingües ingresos y beneficios al rey en forma de impuestos, su acción política estaba encadenada; la Verdad aparecía como algo a descubrir, no como algo que Dios y sus enviados (rey y clero) disfrutaban en exclusividad. Pero lo que estaba apareciendo también era el sujeto, el individuo, que está totalmente unido al concepto de Modernidad ya que "cada vez se pertenece menos a un puesto inamovible, a un destino de los dioses" (ibídem: 187). Comenzaban a brotar nuevas ciudades, nuevos oficios industriales, nuevos cargos políticos, y también nuevas formas de represión (Foucault, 2002). Todo comenzaba a ser nuevo, incluso el parámetro básico por el que los seres humanos percibían la realidad. Hasta la llegada de la Modernidad, los seres humanos se habían guiado a través del espacio para conseguir sus metas o, simplemente, vivir su vida (estaban arraigados a un punto concreto) pero ahora, con la llegada de la Modernidad y todo lo que conlleva (capitalismo, progreso tecnológico constante, interconexión de todo el mundo) el espacio pasa a ser sustituido por el tiempo como eje en torno al cual se organiza la realidad, y los relojes personales se convierten en el *fósil guía* por excelencia (Hernando, 2002: 191): la Modernidad quiere ser eterna y, sobre todo, tiene mucha prisa.

Con la llegada del siglo XIX, la Modernidad se iba a manifestar en todo su esplendor, surgiendo súbitamente nuevas teorías científicas e ideologías políticas. En primer lugar, antes de la segunda mitad del siglo XIX, Auguste Comte promulgaría su modelo positivista de la ciencia, y esto es de vital importancia para el desarrollo de las ciencias sociales. Habiendo sido desechada la idea de que Dios manejaba la naturaleza a su antojo (no así la idea de que la había creado, que hoy sigue viva en Estados Unidos), los científicos comenzaron a ver modelos matemáticos y fórmulas en todas partes, no sólo en la gravedad, la luz, el espacio o el tiempo, sino también en la sociedad y la humanidad (Hacking, 2006). Así lo propuso Comte, matemático, físico y sociólogo, para quien el modelo de las ciencias naturales podía aplicarse sin ninguna restricción al estudio de la sociedad humana, sin tener en cuenta que cuando se estudia un fenómeno social o humano entran en juego tal cantidad de variables que harían infinitos (y ridículos) los cálculos que se tendrían que realizar, ya que "los seres humanos son más complicados que las partículas" (Balandier, 2003: 10). Es en estos momentos del siglo XIX cuando surge este debate, que todavía en el mundo académico no ha quedado resuelto del todo, acerca de si para las ciencias

sociales podía utilizarse el mismo método que se utilizaba en las ciencias naturales. Muchos (hermenéuticos) como Max Weber dijeron pronto que no, puesto que en las ciencias sociales lo que prima es la comprensión del fenómeno; otros aceptaron pronto que sí, porque para ellos (positivistas), lo fundamental es la explicación del proceso. Ambos poseían los mismos datos, sólo que simplemente procedían a realizar otra interpretación.

No era sólo eso, sino que además, para los positivistas, la ciencia tiene un sentido tecnológico, es decir, se puede sacar partido de ella, se puede extraer una enseñanza *positiva*, que ayude a corregir el problema después de su explicación. Así, bastaría con analizar las estadísticas de una determinada sociedad para descubrir algún problema que pudiera tener y después rectificarlo; es más, si eso se descubre en una sociedad, sea la francesa o la rusa, sea moderna o premoderna, puede extenderse al resto de las sociedades, pues la explicación tiene un carácter universal, un rango de ley, igual que lo tiene la ley de la Gravedad de Newton.

Para los que abogaban porque las ciencias sociales tenían un método propio de investigación, la explicación les decía bien poco, puesto que lo que ellos deseaban era comprender por qué se producía el determinado comportamiento de una sociedad, una lengua, una tribu o un proceso histórico, no cómo; no les valía con que les dieran una ingente cantidad de números, dado que observaban diferencias entre las distintas sociedades o períodos históricos, por ejemplo. Más que un análisis matemático, a ellos les interesaba más el pasado de una sociedad, su estructura, su ideología... En mi opinión, tanto los positivistas como los hermenéuticos tienen parcialmente razón, y no es imposible acercarse a un fenómeno tanto a través de la explicación como de la comprensión, puesto que ambas son dos aproximaciones válidas para el conocimiento del mismo, ya sea éste natural o humano; algo que la ciencia comenzó a percibir desde el siglo XX, aunque no se trataba de un planteamiento clásico de ésta, sino de un nuevo paradigma que nació formalmente a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, y que todavía hoy en día sigue descubriendo cosas nuevas a las ya conocidas, como los atractores extraños, el efecto mariposa, la irreversibilidad del tiempo o la geometría fractal. Se trata de la Teoría del Caos/Complejidad que defiende que en cuanto a fenómenos naturales se refiere (y la humanidad y la sociedad no dejan de serlo), prima siempre un indeterminismo y una no linealidad (Balandier, 2003; Briggs y Peat, 2005; Escohotado, 1999; García-Raso, 2008; Hacking,

2006; Mandelbrot, 2003; Prigogine, 1997, 1999, 2003, 2005; Prigogine y Stengers, 2004; Stewart, 2007).

La Modernidad es:

“un orden postradicional en el que, no obstante, la seguridad de tradiciones y costumbres no ha sido sustituida por la certidumbre del conocimiento racional. La modernidad institucionaliza el principio de la duda radical y recalca que todo conocimiento adopta la forma de hipótesis (...) La modernidad es una cultura del riesgo (...) La modernidad reduce el riesgo de conjunto de ciertas áreas y modos de vida, pero introduce al mismo tiempo nuevos parámetros de riesgo desconocidos en gran medida, o incluso del todo, en épocas anteriores (...) La llegada de la modernidad produce cambios importantes en el entorno social externo del individuo y afecta al matrimonio y a la familia (...) La modernidad genera ciertas formas sociales diferenciadas, la más destacada de las cuales es el Estado nacional (...) La modernidad es una búsqueda de identidad del yo, que tiene sus orígenes en el individualismo occidental (...) En condiciones de modernidad tardía, *vivimos el mundo* en un sentido distinto a como se hacía en épocas anteriores” (Giddens, 1997).

El caso es que pronto el positivismo de la Modernidad iba a apoderarse de la ciencia, incluida la arqueología, que en esa época nace como tal, ya que por ejemplo Freud, Marx y Darwin se basaron en el tiempo y el cambio (o progreso) para formular sus teorías, sometiendo a la contrastación de modelos racionales a toda la realidad (Hernando, 2002: 195). Freud se basaba en la evolución de la mente de una persona, desde la niñez a la edad adulta, para explicar la Neurosis. Darwin se apoyaba en el registro paleontológico y la observación empírica de la naturaleza para explicar la Evolución. Y Marx recurría al pasado y sus accidentes para poder predecir la Historia y dominarla. No obstante, pese a que estos tres autores fueran todos frutos de la Ilustración y la Modernidad, dos de ellos, como Marx y Freud, son dos autores ineludibles para la Postmodernidad, mientras que Darwin es un símbolo del positivismo y la ciencia. Y es que mientras que Darwin basaba enteramente su teoría en unos datos e información observables y palpables, Marx y Freud construyeron sus teorías con información que difícilmente se podía verificar en el presente<sup>11</sup>, pero que hizo saltar las sospechas de todo el

---

<sup>11</sup> Este punto requiere una aclaración. Obviamente, no se está intentando sugerir que Marx y Freud no fueran científicos. Sino que Darwin podía mostrar pruebas actuales y experimentales. Sin embargo, era muy difícil que Marx pudiera llevar al presente a los estados antiguos o feudales, o que Freud pudiera hacer que un adulto volviera a ser niño, y mucho menos experimentar. No hay que olvidar que sin Marx y sin Freud, la historia del siglo XIX, el XX y lo que llevamos del XXI es ilegible.

mundo. Y aunque técnicamente fueran positivistas demostraron que no es necesario ver algo para saber que existe, pues existen diversas pruebas en las que uno puede apoyarse para hacer ciencia; al fin y al cabo, tampoco nadie ve el magnetismo, sólo contemplamos su efecto. Además, el propio Marx, por ejemplo, no se mostraba muy partidario del positivismo, aunque él mismo intentara predecir la historia:

“Londres, 7 de julio de 1866 (Marx a Engels) P. S. Además de eso, en este momento estudio a Comte, visto que franceses e ingleses organizan tanto ruido en torno al tipo. Lo que se deslumbra es su aspecto enciclopédico, la *synthèse* (la síntesis). Pero es lamentable comparado con Hegel (aunque Comte, en tanto que matemático y físico resulta superior por su profesión, quiero decir superior en el detalle, Hegel, incluso en eso, es infinitamente más importante en su conjunto). ¡Y toda esta mierda del positivismo apareció en 1832!” (Marx y Engels, 1973).

Tras la II Guerra Mundial, algo cambió. Como hemos visto antes, las cosas ya no eran igual que en el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. Desde este momento comienza a hablarse de Postmodernidad en algunos ámbitos, para distinguir a este período del precedente, aunque en realidad los dos existan a la vez. Lo que sucede es que son las visiones de la realidad las que son modernas o posmodernas. La inmensa mayoría de los académicos de las universidades tiene una visión moderna de la realidad, da igual si son historiadores marxistas, sociobiólogos o físicos, porque todos creen que han llegado a una verdad conclusiva a través de un análisis científico y racional de los datos, experimentos e información que poseen. Pero desde la segunda mitad del siglo XX, hay también algunos académicos que han aplicado una visión posmoderna sobre la realidad. Pero, ¿qué quiere decir posmoderno? Pues muy sintéticamente, lo antitético a lo moderno y a la Modernidad (Harris, 2007: 153). Así, donde la Modernidad ve una verdad íntegra, razonada y lógica, que se extrae de un análisis minucioso de la información, la Postmodernidad ve fragmentación, incógnitas e incertidumbre. En la aparición de lo posmoderno, sin embargo, han tenido influencia autores inevitablemente modernos, como Marx o Freud, pero también otros de difícil clasificación como Nietzsche, que negaba cualquier posibilidad de verdad y no sólo decía que Dios no existía, sino que había muerto y los seres humanos le habíamos matado (1999: 248). Asimismo, también influyeron movimientos artísticos, como la pintura dadaísta y surrealista; la Teoría crítica; la Semiótica... En un sentido filosófico e intelectual, el pensamiento posmoderno sería como

juntar a Marx, Nietzsche, Freud y Dalí para que hablaran e intentar tomar apuntes. Sin embargo, la definición se importó desde la arquitectura, pues se había comenzado a utilizar el término posmoderno, para definir a los extraños diseños de edificios que comenzaban a aparecer tras la II Guerra Mundial:

“la ruptura posmoderna consiste en la abrogación de la hegemonía acordada a la geometría euclidiana tal como fue sublimada (...) La diferencia entre modernismo y posmodernismo quedará mejor caracterizada por el siguiente rasgo: la desaparición del lazo estrecho que asociaba el proyecto arquitectónico moderno con la idea de una realización progresiva de la emancipación social e individual en la escala de la humanidad” (Lyotard, 2003: 89).

La Postmodernidad ve un fracaso en la Modernidad, puesto que ésta “ha dejado que la totalidad de la vida se fragmente en especialidades independientes abandonadas a la estrecha competencia de los expertos”; el pensamiento posmoderno examina minuciosamente la fiabilidad de la Ilustración (ibídem: 12-13). Personalmente, me parece comprensible que después de una historia como la del siglo XIX y el siglo XX, algunos intelectuales pensaran que el proyecto de la Modernidad había fracasado y que, por tanto, había que superarlo. Pero muchos autores (marxistas, neoliberales o evolucionistas) interpretaron mal lo que los posmodernos querían y quieren decir, y puesto que abogaban por un fracaso de la Modernidad y la Ilustración muchas veces ven en lo posmoderno una reacción neoconservadora o reaccionaria, puesto que suele primar más el interés por aspectos inmateriales que por los materiales, como la producción (*i. e.* Vicent, 1991). Te puedo subyugar simbólicamente a través del lenguaje, puedo mirarte todos los días con cara de pocos amigos, puedo marginarte y aislarte...y será “normal”; pero si me dejas dinero y no te lo devuelvo, o si te robo, seré un miserable ladrón. No obstante, una mirada a la descripción de las “fibras que corren paralelas al nervio central del posmodernismo” que hizo Marvin Harris (2007: 153-154), nos quitan la duda de ver en los autores posmodernos a unos absolutistas o a unos fascistas:

“La representación de la vida social como un texto.

La elevación del texto y el lenguaje al rango de fenómenos fundamentales de la existencia.

La aplicación del análisis literario a todos los fenómenos.

El cuestionamiento de la realidad y de la idoneidad del lenguaje para describir la realidad.

El desdén o rechazo del método.

El rechazo de las teorías generales o metanarrativas.

La advocación de la multiplicidad de voces dispares.

La prioridad concedida a las relaciones de poder y a la hegemonía cultural.

El rechazo de las instituciones y logros occidentales.

Un relativismo radical y cierta propensión al nihilismo.”

Los posmodernos creen que dado que la ciencia se expresa a través de la escritura y aquella pretende describir la realidad, ésta puede ser analizada como si fuese una novela, una obra de teatro o una película; cuestionan a la ciencia analizando la historia de sus grandes descubrimientos; dan voz a las clases tradicionalmente oprimidas en o por Occidente (mujer, homosexuales, clases bajas, el Tercer Mundo...) y son poco activistas, conductualmente hablando. En un sentido popular, representantes de la Postmodernidad serían tanto la trilogía de la saga de películas *Matrix* de los hermanos Wachowsky como internet o los grupos musicales *Korn* y *Marilyn Manson*<sup>12</sup>, entre muchos otros; ciertamente podríamos hablar de una Postmodernidad vivida y una Postmodernidad percibida, un posmodernismo que la intelectualidad contempla y un posmodernismo que la gente vive sin saberlo. Y es que igual que el pueblo nació (Escotado, 1999:

---

<sup>12</sup> Este último, es el nombre de una formación estadounidense comandada por Brian Hugh Warner, cuyo seudónimo es Marilyn Manson, denominación que tomó al juntar los nombres de Marilyn Monroe y Charles Manson. Cada componente de la banda tiene que tomar el nombre de una estrella mediática y de un asesino en serie, con lo que se pretende representar simbólicamente la degradación de la sociedad occidental. Sus videos musicales son una provocación constante, y en su fraccionamiento posmoderno ha cambiado de estética en cada uno de sus discos: empezó siendo el *antichrist superstar* (con una estética gore y con una clara referencia a Nietzsche) para después ser *omega* (un ser asexual y ambiguo), algo con lo que continuó jugando en álbumes posteriores a la vez que componía canciones sobre amor, violencia, sociedad o represión. En la que quizás es su canción más famosa, *The beautiful people*, identifica la felicidad del capitalismo con la esclavitud (aunque sea una estrella del mainstream), la letra reza:

*“Y no te quiero, y no te necesito, no intentes resistirte o te golpearé. No es tu culpa, pues tú siempre estás equivocado, los débiles están aquí para justificar a los fuertes. La gente bella, la gente bella...No puedes ver el bosque porque lo tapan los árboles, tienes tu propia mierda en las rodillas y no puedes ni olerla. No hay tiempo para discriminar a nadie, odia a cualquier hijo de puta que se ponga en tu camino. Oye, ¿qué ves?, ¿algo bonito y algo libre? Oye, ¿estás tratando de ser humilde? Si vives con hombres-mono es difícil ser justo. Los parásitos se alojarán en cualquier huésped, y será difícil coger al más tragón. La gente horrible, la gente horrible...El capitalismo ha marcado el camino y un fascismo pasado de moda lo destruirá”*

131-153), también puede morir, porque en la Postmodernidad el pueblo desaparece como agente productor del cambio en favor de la masa, que pocas veces es consciente de que se ha producido el giro posmoderno.

Es de suponer, que si esto se lleva al extremo, se convierte en un “todo vale”, y, ciertamente, no todo vale (Domínguez-Rodrigo, 2008); cualquier posmoderno se apartaría de un disparo, porque sabe que dada la trayectoria, velocidad y aceleración con la que ha salido la bala de la pistola, lo más probable es que impacte contra alguna parte de su cuerpo y la desgarré, lo que le producirá dolor. Además, tampoco los posmodernos rechazan el sueldo que les da la universidad, o el ordenador como método de trabajo. No obstante, la reacción posmoderna ha ampliado mucho nuestro conocimiento en gran cantidad de materias y de preocupaciones, aunque en el 99% de los casos, estas reflexiones y descubrimientos vienen de parte de las ciencias sociales. Así lo hizo Foucault (2002), cuando quiso conocer más profundamente cuando empezaba la “moderna tradición” de encerrar, reprimir y controlar a la gente que incumple la ley, trazando una sublime genealogía<sup>13</sup> de la vigilancia y el castigo. Foucault se dio cuenta de que el tránsito desde el Antiguo Régimen al régimen liberal, es perceptible a través de la materialidad de la representación utilizada a la hora de reprimir: mientras en el Antiguo Régimen lo que interesaba al rey era que todo el mundo viera su poder y de lo que era capaz si éste no se respetaba (ejecuciones públicas), en el nuevo régimen liberal lo que interesaba era ocultar al criminal, que no se le viera, aislarlo en una prisión para su reinserción en la sociedad y, mientras que estaba preso, poder extraer de él su fuerza de trabajo. También, Foucault reparaba en el cambio que se produjo en las escuelas, pues la nueva disciplina liberal impregnaba jerárquicamente las aulas donde se instruía a los alumnos, como si se tratara de imponer el orden de la sociedad de clases (alta-media-baja). En otra obra, Foucault expuso cómo detrás de cualquier forma de discurso, incluido el científico, se oculta una relación de poder (Foucault, 1999: 334-355):

“Ha creído usted que se podía limpiar el discurso de todas sus referencias antropológicas, y tratarlo como si jamás hubiese sido formulado por nadie, como si no hubiese nacido en unas circunstancias particulares, como si no estuviera atravesado por unas representaciones, como si no se dirigiera a nadie (...) Pero lo que rechazamos en absoluto, es lo que hace usted: que se puedan analizar los discursos científicos en su

---

<sup>13</sup> Concepto tomado de Nietzsche.

sucesión sin referirlos a alguna cosa como una actividad constituyente, sin reconocer hasta en sus vacilaciones la apertura de un proyecto originario o de una teleología fundamental, sin encontrar la profunda continuidad que los une y los conduce hasta el punto en el cual podemos recobrarlos (...) *El discurso no es la vida: su tiempo no es el vuestro; en él, no os reconciliaréis con la muerte; puede muy bien ocurrir que hayáis matado a Dios bajo el peso de todo lo que habéis dicho; pero no penséis que podréis hacer, de todo lo que decís, un hombre que viva más que él*"

En resumen, el posmodernismo:

"Con seguridad, forma parte de lo moderno (...) El posmodernismo, así entendido, no es el fin del modernismo sino su estado naciente, y ese estado es constante (...) Lo posmoderno sería aquello que alega lo impresentable en lo moderno y en la presentación misma (...) Aquello que indaga por presentaciones nuevas, no para gozar de ellas sino para hacer sentir mejor que hay algo que es impresentable (...) La respuesta es *guerra al todo*, demos testimonio de lo impresentable, activemos los diferendos, salvemos el honor del nombre (...) La posmodernidad es también el fin del pueblo como rey de las historias (...) de la seudorracionalidad impuesta por el capitalismo (...) El *post-* de posmoderno no significa un movimiento de *come back*, de *flash back*, de *feed back*, es decir de repetición, sino un proceso de *ana-*, un proceso de análisis, de anamnesis, de anagogía y de anamorfosis, que elabora un *olvido inicial*" (Lyotard, 2003).

Pero algunos autores posmodernos, se equivocan cuando identifican en la Teoría del Caos/Complejidad a una ciencia posmoderna (*i. e.* Eglash, 2006; Lyotard, 1984: 99-109 y Law, 2002: 3); lo es cronológicamente, puesto que se ha desarrollado en el marco temporal de la Postmodernidad, pero es positivista, porque ofrece modelos regulares, aunque sean inestables, caóticos y con un considerable grado de libertad; al menos, los científicos del caos y la complejidad aspiran a poder conocer esa regularidad (Balandier, 2003; Briggs y Peat, 2005; Escohotado, 1999; Hacking, 2006; Mandelbrot, 2003; Prigogine, 1997, 1999, 2003, 2005; Prigogine y Stengers, 2004; Stewart, 2007). Además, si bien es cierto que la geometría fractal encaja perfectamente con la fragmentación que propone el posmodernismo, para la Teoría del Caos/Complejidad, toda esa atomización no sirve de nada si no es contemplándola como un todo, y más arriba hemos podido leer como Lyotard le declaraba la guerra al todo.

Lo posmoderno, tiene que tener cuidado de no caer en su propia trampa, pues "en la medida en que cualquier intento de descripción acepta la *verificabilidad de los hechos* no puede ni siquiera evitar totalmente la terrible acusación de *positivismo*" (Hobsbawm, 2004b: 119). Sin embargo, sigue resultando intrigante preguntar si es posible escribir una visión posmoderna del nazismo (White, 1999), pues tendríamos que dudar de la "verdad" de que los nazis fueron los malos y adentrarnos en su subjetividad. Particularmente, sé que los nazis se portaron muy mal, pero también sé que no fueron los únicos...La Postmodernidad es todo y es nada; es un conglomerado de respuestas que se dirige hacia una niebla inhóspita y deshabitada; es una espada de Damócles, un arma de doble filo; es tan exuberante y atractiva como borrosa y misteriosa: es el período, la cultura y el momento en el que estoy escribiendo este texto.

### ***La Modernidad y la Postmodernidad en arqueología***

El modernismo y el posmodernismo, han dado lugar a diferentes escuelas o modelos teóricos dentro de la arqueología y se hace necesario hacer un sucinto repaso a todas ellas antes de pasar a describir el nacimiento y consolidación de la arqueología contemporánea y de los estudios de cultura material contemporánea. Dentro del modernismo, tenemos al historicismo (o paradigma histórico-cultural), a la arqueología estructuralista y a la arqueología procesual; por parte del posmodernismo existe toda la arqueología posprocesual. Ahora procederemos a una breve descripción, pero un manual de teoría arqueológica muy bueno es el de Bruce Trigger (1989) aunque actualmente esté algo obsoleto:

-El *historicismo*, piensa que su trabajo es ciencia pura y se apoya exclusivamente en el registro arqueológico para confirmar sus hipótesis. No quiere saber nada de teoría, suele estar obsesionado con los datos y hace de la tipología su piedra angular. Su principio es simple, cree que la historia ha funcionado de tal modo que siempre ha existido una cultura ecuménica o superior que ha irradiado a las demás, produciéndose un efecto de difusión y conquista cultural, algo que se puede comprobar procediendo al análisis y el ordenamiento de la cultura material; por ello, a los historicistas también se les llama *difusionistas*. Aunque siguen apareciendo tesis con un modelo historicista, su popularidad entre los estudiantes de arqueología es minoritaria. Es el primer modelo teórico de la arqueología, pero no ha variado ni un ápice sus planteamientos desde el siglo XIX.

-La *arqueología estructuralista* (y el estructuralismo en general), aunque ha tenido mucha influencia en los planteamientos posmodernos y posprocesuales es fruto del pensamiento moderno y es, hasta cierto punto, positivista, dado que aspira a conocer una *verdad de razón* (Moragón Martínez, 2007): entienden a la cultura, la sociedad y la cultura material como un lenguaje. El problema es que esa verdad de razón es inobservable, no se manifiesta claramente, y ha de ser conocida analizando las estructuras mentales, materiales, lingüísticas e ideológicas de una sociedad. La cultura material es un vehículo conspicuo de la verdad de razón. El estructuralismo surgió en 1915 de la mano de Saussure y Claude Levi-Strauss lo aplicó a la antropología en la segunda mitad del siglo XX.

-La *arqueología procesual* es la manifestación más ferviente del positivismo en la arqueología. Están muy influidos por la Teoría de la Evolución de Darwin, por la ecología, la sociobiología, la Teoría de Sistemas y, en general, por todo el conjunto de las ciencias naturales. También se le conoce como *Nueva Arqueología*, porque surgió como reacción al historicismo durante los años 60 y 70 del siglo XX. Su rasgo más diferenciador es que conciben a la sociedad como un sistema en el que no se puede tratar ninguna parte por separado sino que se tiene que ver en conjunto, contemplan la cultura como un medio extrasomático ulterior al individuo (Binford, 1962, 1965, 1981, 2004). Domina totalmente ciertas parcelas de la arqueología, como la arqueología prehistórica paleolítica (Domínguez-Rodrigo, 2008), pero rivaliza en el resto con la arqueología posprocesual, aunque parece que continua siendo el marco teórico más popular dentro del panorama arqueológico internacional.

-La *arqueología posprocesual* representa la aparición del posmodernismo en la arqueología. Aparece a lo largo de los años 80 como una crítica a la nueva arqueología de parte de la pluma de Ian Hodder (1988) de la Universidad de Cambridge. Tiene muchos reparos a la hora de extraer generalidades y aplicarlas universalmente, a la vez que da al individuo un papel activo en la formación del registro arqueológico. Suelen dar prioridad al estudio de las desigualdades sociales, de las clases bajas y de los grupos oprimidos (como mujeres, esclavos, siervos...) que al de los aspectos sistémicos. Supone el último gran cambio teórico y paradigmático que ha tenido lugar dentro de la arqueología.

## DEL SIGLO XX AL SIGLO XXI

Los primeros autores en estudiar académicamente la cultura material contemporánea eran de Estados Unidos, y fueron estructuralistas procedentes de la antropología, que comenzaron a mostrar un interés a partir de 1950 en aquello que los arqueólogos llevaban estudiando ya desde hacía mucho tiempo, la cultura material (González-Ruibal, comunicación personal). Su interés era hacia el folklore y la cultura material que lleva asociada, por lo que comenzaron a hablar de arqueología histórica. Las dos figuras más prominentes de este impulso fueron James Deetz y Henrie Glassie, que para finales de los años 60 ya habían publicado varios trabajos al respecto (*i. e.* Deetz, 1967, 1977; Glassie, 1968, citados en Gould y Schiffer, 1981). Sin embargo, su interés no estaba en el consumo de masas, en las nuevas tecnologías o en la basura, sino que se acercaban al pasado más cercano de los Estados Unidos desde una perspectiva de la cultura material. Les interesaba el folklore, la arquitectura vernácula o las clases populares, y pronto lo iban a aplicar a otros países como Turquía o Bangladesh. Esta tradición fue recogida por algunos historiadores sociales y culturales que comenzaban a sentirse atraídos por la arqueología de tipo histórico durante los años 70 y los años 80 y que enlazaba con la tradición de Deetz y Glassie, para comenzar a llevar a cabo estudios multidisciplinares sobre cultura material, y aunque sabían, y así lo decían, que la cultura material era el medio por el que la arqueología conseguía su fin, pocos de ellos habían tenido una formación antropológica<sup>14</sup>. Un buen ejemplo, es el libro editado por Thomas Schlereth en 1985 que llevaba el título de *Material culture. A guide research*, donde se daban cita geógrafos, arquitectos, folkloristas o historiadores sociales.

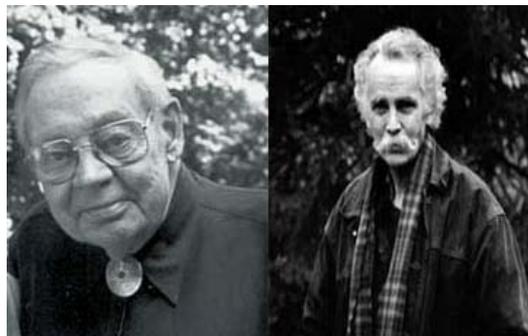


Fig 2. James Deetz (†2005) y Henrie Glassie.

---

<sup>14</sup> Recordemos que, en Estados Unidos, la arqueología es parte de la antropología, no de la historia, a diferencia de lo que ocurre en Europa.

Paralelamente, la nueva arqueología estaba dando nombre a una nueva disciplina que, técnicamente, utilizaba la cultura material contemporánea (pero de sociedades premodernas y aindustriales) sólo que para extraer experiencias y conclusiones aplicables al pasado de las sociedades, y conocer a mejor a las propias sociedades observadas por los antropólogos; la etnoarqueología, o *arqueología viviente* como pronto la comenzó a denominar Richard Gould (1980), se basaba en la observación de las relaciones que las sociedades premodernas existentes mantenían con la cultura material para aplicarlas al conocimiento de las sociedades prehistóricas, aunque pronto se iba a extender a las sociedades históricas. Es por este hecho (el de la aplicación al pasado) por lo que la etnoarqueología, si bien forma parte de la arqueología contemporánea, no pueda considerarse como estudios de cultura material contemporánea en un sentido estricto. Sin embargo, de todos los arqueólogos procesuales que existían hubo tres de ellos que pronto comenzaron a mostrar un verdadero interés en la cultura material de la sociedad -que empezaba a ser- posmoderna. Entre ellos el propio Gould, aunque pronto iba a centrar sus intereses en la etnoarqueología, aparte de William Laurens Rathje y Michael Brian Schiffer; todos ellos compartían la sospechosa característica de haber nacido tras la II Guerra Mundial, y los tres son de obligada referencia para la arqueología contemporánea y los estudios de cultura material contemporánea.

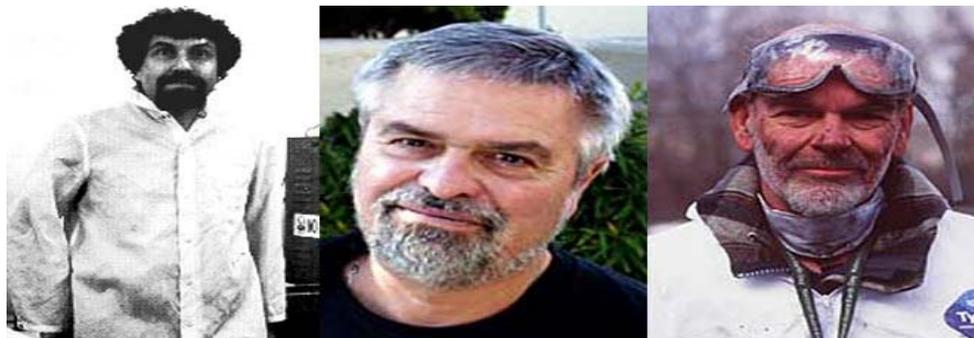


Fig 3. De izquierda a derecha, Schiffer, Rathje y Gould.

1978 es un punto culminante en la historia de la arqueología contemporánea. En ese año, se celebró la convención anual de la *American Anthropological Association* en Los Ángeles (California), donde iba a tener lugar un simposio titulado "The Archaeology of Us" que había sido organizado por Michael Brian Schiffer y Pierre Morenon. Tal simposio era la coronación a diferentes investigaciones que se habían ido desarrollando en las universidades de Estados

Unidos, especialmente en la Universidad de Arizona de Tucson (Schiffer y Rathje) y en la Universidad de Hawaii en Honolulu (Gould), donde habían tenido lugar seminarios cuyo principal objetivo era explorar las relaciones que existían entre el comportamiento humano y la cultura material respecto a la sociedad contemporánea; la diferencia era que Gould lo hacía desde una perspectiva etnoarqueológica (Gould y Schiffer, 1981: xvii). Tres años más tarde la editorial Academic Press publicaba, a través de sus editores Richard A. Gould y Michael B. Schiffer, *Modern Material Culture. The archaeology of Us*, una obra que es a partes iguales arqueología contemporánea y etnoarqueología. El punto de partida ya no era conocer el presente para conocer el pasado (intención que seguía formando parte de las investigaciones), sino estudiar el presente para conocernos mejor a nosotros mismos, pues se aceptaba que en la cultura material queda grabada una información sobre las sociedades que la cultura *no material* no puede retener. En esencia se trata de un planteamiento cronológica y conceptualmente posmoderno, ya que se trataba de penetrar en la subjetividad del mundo occidental, aunque sus cabecillas fueran (y siguen siendo) arqueólogos procesuales confesos. Sin embargo, en el texto tenían cabida todo tipo de estudios: estructuralistas, sobre el racismo, sobre ideología y cultura material, funerarios, experimentales... Y es que, desde el principio, los arqueólogos contemporáneos procesuales se mostraron muy abiertos a cualquier sugerencia o comentario que pudiera hacerseles sin importarles el marco teórico sobre el que se desarrollaba, siempre y cuando fuera heurísticamente válido. No obstante, su positivismo y procesualismo quedaba latente en el manifiesto a favor de los estudios de cultura material moderna que firmaba William L. Rathje y que ya había aparecido bajo otro título en 1979, donde se afirmaba que las contribuciones que los estudios sobre cultura material moderna aportaban eran cuatro: "enseñar principios arqueológicos; testear principios arqueológicos; registrar la arqueología del presente; y relacionar a nuestra sociedad con las del pasado" (Rathje, 1981: 52; también Rathje, 1979). Ya en 1974, y a través de la revista *American Antiquity*, Reid, Schiffer y Rathje, habían vaticinado que la arqueología iba a ampliar sus horizontes, sugiriendo que el método y la teoría de la arqueología podía aplicarse a la sociedad moderna e industrial con el propósito de extraer explicaciones universales sobre el comportamiento humano, esta interpretación teórica se resumía en tres puntos:

"· La arqueología necesita que no se le limite al estudio de sistemas culturales del pasado.

- Como una rama de la antropología y miembro del cuerpo de las amplias ciencias sociales, la arqueología puede, ciertamente, contribuir al análisis y la explicación del comportamiento cultural moderno.

- La arqueología no puede limitarse, como disciplina única que es, al último yacimiento prehistórico excavado. La arqueología puede construir desde su núcleo un método y una teoría para estudiar la cultura material y sus correlaciones conductuales en cualquier escenario cultural."

Schiffer acabaría planteando un modelo teórico nuevo, la arqueología del comportamiento; Rathje, conseguiría emprender uno de los proyectos más sorprendentes y atractivos de la historia de la ciencia (también uno de los más extravagantes), el proyecto de la Basura de la Universidad de Arizona: la basurología; y Richard Gould, siguió dedicándose a la etnoarqueología.

La próxima contribución iba a venir desde la posmodernidad y la aparición de la arqueología posprocesual por acción de Ian Hodder (*i. e.* Hodder, 1988), que no es más que la manifestación de lo posmoderno en la ciencia de la cultura material. En efecto, un discípulo de Ian Hodder (González Ruibal, comunicación personal), Daniel Miller, iba a erigirse como el principal valedor de lo que podría denominarse como arqueología del consumo, hasta el punto de crear su propia escuela. Con la publicación de su obra *Material culture and mass consumption* (1987), Daniel Miller se presentaba como un gran teórico de la antropología y la arqueología, creando un circuito interdisciplinar que, además, tenía un fuerte componente sociológico; se comenzaba a formar lo que hoy se conoce como arqueología contemporánea y estudios de cultura material contemporánea. En la aparición de esta rama de la arqueología contemporánea, ejercieron gran influencia una gran cantidad de sociólogos, los cuales venían señalando desde hacía tiempo que el mundo social no se puede separar del mundo material, como el propio Marx, Norbert Elías, Pierre Bordieu, Michel Serres o Dick Hebdige. Paralelamente, desde la antropología estadounidense comenzaron a realizarse estudios culturales posmodernos que apostaban por que las cosas tenían una vida social y que, por tanto, había que trazar su biografía (Appadurai, 1988a, 1988b, Kopytoff, 1988). Estos últimos planteamientos, junto a algunas pequeñas aportaciones de la escuela francesa de Pierre Lemonnier y la revista *Techniques et cultures*, acabaron por formar completamente la arqueología contemporánea y los estudios de cultura material contemporánea. No obstante, esta rama de la

arqueología contemporánea seguiría recibiendo influencias directas de la sociología (posmoderna), en concreto de un nuevo tipo de ésta, la sociología simétrica y su Teoría del Actor-Red desarrollada por Bruno Latour, Michel Callon y John Law durante el último decenio del siglo XX, cuya popularidad académica llega hasta nosotros. Hasta tal punto que recientemente se ha comenzado a proponer una arqueología simétrica (Olsen, 2007), que no es más que el trasplante sin fisuras de los postulados de la sociología simétrica a la arqueología.

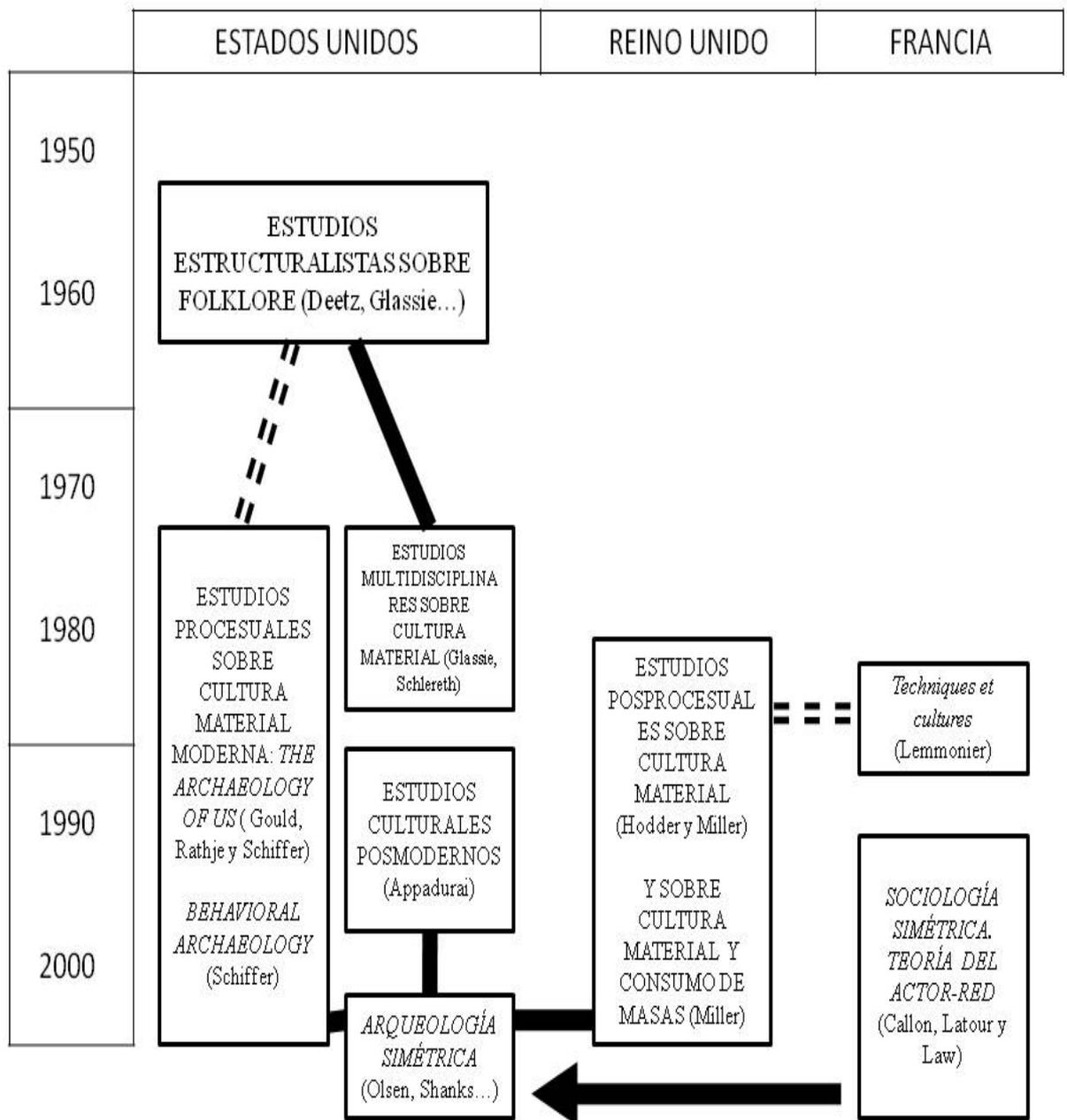


Fig 4. Esquema historiográfico sobre la aparición de la arqueología contemporánea (elaboración propia del autor a partir de una idea de Alfredo González Ruibal).

En el siguiente capítulo, se pasará a describir más profundamente los tipos de arqueología contemporánea existentes, aquí sólo interesaba trazar una pequeña historiografía de la arqueología contemporánea y los estudios sobre cultura material contemporánea, de la que la figura 4 es una imagen esquemática.

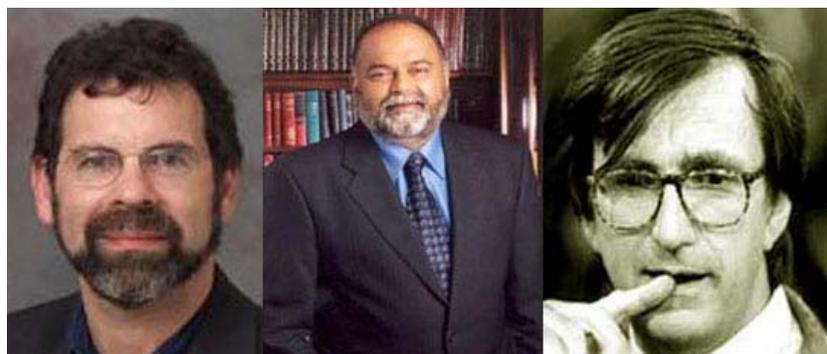


Fig 5. Daniel Miller (izquierda), Arjun Appadurai (centro) y Bruno Latour (derecha).

Lo siguiente que tenemos que aclarar es el término cultura material, sobre todo el de la cultura material contemporánea.

*DEFINIENDO EL MEDIO POR EL QUE LA ARQUEOLOGÍA CONSIGUE SU FIN. ¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO DECIMOS CULTURA MATERIAL (CONTEMPORÁNEA)*

Contrariamente a lo que se suele pensar (y como se ha venido señalando en repetidas ocasiones a lo largo del texto), los arqueólogos y arqueólogas no estudian el pasado. Si bien es cierto que estudian las sociedades del pasado, hemos de señalar rápidamente que “el pasado es ayer” (González Ruibal, 2003: 12). Además, lo que hace a la arqueología ser una ciencia con un método y una teoría propios es la manera en la que acceden al conocimiento de una sociedad, sea ésta pasada o presente; y el modo en el que lo hacen no es otro que a través del análisis de la cultura material y de las relaciones que los seres humanos (o sus ancestros y familiares animales más cercanos) establecen con ella. Siendo netamente estrictos y mecánicos podríamos decir que la cultura material es toda la cultura de una sociedad (humana o animal) que es física, definición donde se darían cita desde un hueso bovino apendicular que portara marcas antrópicas, las herramientas que fabrican y utilizan los chimpancés (Sabater Pi, 1972, 1974, 1992; Serralonga, 1994, 2005) hasta un *chupa-chups*. Los antropólogos (especialmente en España, que casi todos son culturales) a través de la etnología

y la etnografía se acercan a determinadas sociedades (da igual si son modernas o premodernas) mediante el análisis de aspectos inmateriales, como pueden ser el parentesco, la lengua, las reglas sociales, la ecología...pero la arqueología, es la ciencia que se encarga de estudiar la materialidad de las culturas y/o sociedades. Como reconoce Bruno Latour (2000), los arqueólogos y arqueólogas “son los únicos en el mundo que estudian los artefactos en un sentido parecido al que los filósofos modernos dan al de objeto. Los etnólogos, antropólogos, folkloristas, economistas, ingenieros, consumidores y usuarios nunca ven objetos”; los arqueólogos, por su parte, siempre ven objetos con un significado o una traducción explicativa de algún tipo de comportamiento. Latour habla de artefactos y objetos, pero la cultura material no es sólo eso, sino que su significado es mucho más amplio, y mucho más ahora, después de la evolución teórica que ha tenido lugar en la disciplina arqueológica. Es pertinente ahora, por tanto, repasar las definiciones que se han dado y analizar los últimos descubrimientos e investigaciones que se han hecho en torno al concepto de cultura material, aunque vayamos a obviar, para no complicar las cosas, el aspecto de la cultura material en los animales.

Uno de los primeros arqueólogos en definir lo que podía llamarse cultura material fue Pitt-Rivers quien, dentro de un marco historicista y evolucionista, describió la cultura material como “los signos y símbolos externos de ideas particulares que se hallan en la mente” (Pitt-Rivers, 1906, citado en Schlereth, 1985). Esto, amplía el significado de la cultura material más allá del simple objeto y artefacto fabricado o utilizado por un ser humano (o un ancestro homínido). La cultura material es más que un trasto, y es por ello que diversas disciplinas han manifestado un creciente interés hacia ella, como la geografía, que trata de entender el significado cultural de los paisajes, ya que existe una cantidad considerable de textos y mapas geográficos que tratan con artefactos materiales, pues la religión, las ideas políticas y los códigos políticos afectan profundamente la morfología del paisaje cultural (Lewis, 1983). Así, dentro de la cultura material no habríamos de incluir sólo espadas, broches, vajillas y cualquier otro elemento mueble que se pueda imaginar, sino también conjuntos de artefactos o, como los denomina Schiffer (1999), *macroartefactos*, esto es, la suma de varios elementos o artefactos que producen un ente cultural cuyo significado es distinto que al que tenían por separado. Pensemos, por ejemplo en un parque público, que contiene árboles, arena, bancos, fuentes, columpios y pistas como elementos configurados por seres humanos, que sumados a los propios seres humanos y otras especies animales como elementos configuradores del *atrezzo* culturo-material, formarían

todos ellos (en conjunto) la cultura material del parque en cuestión. Otro ejemplo aclarará más la cuestión. Un perro, no constituye por sí solo algún tipo de cultura material, pero en el momento en que no vemos un perro sino una mascota o un alimento, este pasa a formar parte de la cultura material de una sociedad. Si dentro de quinientos años alguien excavara las casas de la España del siglo XXI iba a encontrar muchos restos óseos de perro doméstico, y por supuesto nosotros sabemos que... ¡no nos comemos a nuestros chuchos!; el arqueólogo del futuro, sin embargo, a lo mejor no lo iba a tener tan claro: lo que sí tendría claro, es que se trataría de cultura material, porque nos iba ayudar a *reconstruir y/o descifrar culturalmente una sociedad a través de su materialidad y las relaciones conductuales y cognitivas que con ella mantiene*. Eso, es cultura material; eso, es arqueología.

Un sumario de las muchas definiciones y reflexiones que se han dado de la cultura material desde las diversas escuelas arqueológicas es obligado:

“La cultura material puede y de hecho representa la estructura total de un sistema cultural (...) Tenemos que ser capaces de distinguir aquellos elementos relevantes, que tienen su contexto primario funcional en los subsistemas social, tecnológico e ideológico del sistema total cultural, de los del resto del conjunto de los artefactos. No deberíamos equiparar a la cultura material con la tecnología” (Binford, 1962: 217-218).

“La cultura material es ese segmento del medio físico del hombre que es desarrollado por él, a propósito, en acuerdo a planes culturales establecidos” (Deetz, 1977, citado en Schlereth, 1985b: 4).

“Entre aquellos arqueólogos interesados en el comportamiento social humano ha habido un creciente interés en el potencial ofrecido por la cultura material para entender el comportamiento humano” (Eighmy, 1981: 31).

“Lo que es útil, por lo tanto, acerca del término *cultura material* es que nos sugiere una fuerte relación entre los objetos físicos y el comportamiento humano (...) Siempre hay una cultura detrás del material” (Schlereth, 1985b: 3).

“La cultura material es un reflejo indirecto de la sociedad humana. Aquí empezamos a vislumbrar que son las ideas, creencias y los significados los que se interponen entre la gente y las cosas (...) Mirar objetos así, por sí solos, no es en absoluto arqueología (...) La cultura material actúa sobre la comunidad humana de una forma

social; la acción sólo puede tener lugar en un marco social de creencias, conceptos y disposiciones" (Hodder, 1988: 15-21).

"El estudio de las relaciones entre la cultura material y la sociedad se convierte en el estudio de las condiciones de coexistencia y de las recíprocas transformaciones del sistema técnico y de la organización socioeconómica" (Lemonnier, 1986: 154).

El concepto schifferiano de macroartefacto ha ayudado a discernir mejor lo que es la cultura material respecto a otros ingredientes de una determinada cultura o sistema cultural. Como se ha dicho antes, Schiffer pertenece a la escuela procesual, por lo que su léxico está cargado de cientifismo y modernidad. Sin embargo, desde el posprocesualismo también se han hallado interesantes conceptos en relación a la cultura material. El primero de ellos es el de *sinestesia*. Como no podría ser menos en el caso de un autor posmoderno, la sinestesia es un recurso literario por el cual se unen dos sensaciones procedentes de distintos dominios sensoriales (azul apagado, olor grumoso, rugido mal oliente...); sin embargo, y aplicado a la cultura material, significa "el proceso ritual por el cual todos los sentidos se ponen en funcionamiento simultáneamente" y "aunque quien recibe el mensaje ritual está recogiendo la información a través de diferentes canales sensoriales, todas estas distintas sensaciones se transforman en un solo mensaje" (Howes, 2006: 162-163). Una anécdota ayudará a comprender mejor la sinestesia. No hace mucho que un amigo fue dejado por su pareja, con la cual había mantenido una relación de diez años; como suele ocurrir en estos casos, no estuvo muy bien emocional ni moralmente durante algún tiempo. En una de las muchas conversaciones que mantuvimos, él me dijo:

*-Ni siquiera puedo mirar su foto. Es observarla y recuerdo olores, caricias, canciones y comidas. Es para volverse loco...es como si estuviera dentro de mí y me dominara.*

Como ya había leído sobre la sinestesia, ante su preocupante estado emocional y por su propia supervivencia, fui tajante:

*-Esconde o deshazte de todo cuanto te pueda recordar a ella por mucho valor que pueda tener para ti.*

Pero la sinestesia no se limita sólo al campo de lo personal y tanto los sentidos como la materialidad y la sociedad surgen juntos, puesto que las normas sociales son normas sensoriales (ibídem). Así, en Occidente los grupos dominantes (ricos, hombres u occidentales) han sido asociados usualmente con los sentidos *altos* (visión y audición), mientras que los grupos subordinados (trabajadores, mujeres y no occidentales) lo han sido a lo que normalmente se reconocen como sentidos *bajos* o prescindibles (olfato, gusto y tacto); es más, a las clases sociales altas se les suele asociar con el buen olor, mientras que a las clases bajas se les asocia con el mal olor (ibídem: 164-165). Y es que el lugar social donde uno nace, condiciona la manera en la que percibirá la realidad (Wylie, 2003). Mediante la sinestesia sabemos que:

“todos los artefactos poseen una mezcla de sentidos. Tanto en términos de producción como de las cualidades sensoriales que presente como por su consumo (...) El significado sensorial de un objeto o artefacto puede cambiar a lo largo del tiempo (...) o de las culturas (...) Para acceder verdaderamente a la materialidad de un objeto son precisamente todas esas cualidades sensoriales que no pueden ser reproducidas en fotografías las que son esenciales considerar” (Howes, 2006: 169).

La cultura material posee una sensualidad que hace que los polvos de talco para niños de *Johnson and Johnson*, sean utilizados en Papua Nueva Guinea para purificar los cuerpos de los muertos y de los enfermos y como decoración corporal (ibídem: 167).

El otro hallazgo posmoderno ha sido el de la *performance*. Es una palabra inglesa que se puede traducir por “espectáculo”, aunque en realidad casi se ha convertido en un neologismo, hasta tal punto que el vocablo se suele utilizar en su idioma original. La performance, es la transformación continua a la que se ven sometidos muchos elementos de la realidad como el espacio, los objetos, las personas...; se trata de un proceso que acaba por transformarlos, dándoles un significado cultural distinto al que tenían cuando fueron producidos (Mitchell, 2006). En este sentido, el tabaco que originalmente es una especie vegetal o el videojuego que originalmente es un producto de mercado se convierten en parte de la cultura (material), debido a la performance que se organiza en torno a su uso (ritual, social, funcional...), del mismo modo que Marcel Duchamp convirtió un inodoro en una obra de arte.

Estos dos ejemplos, son una buena muestra de las aportaciones que ha hecho la arqueología posprocesual al conocimiento de la cultura material en general, pero especialmente para la contemporánea. Y desde esa perspectiva posmoderna –que se oye también en la sociología- también se han hecho otras aportaciones desde distintos modelos teóricos: marxismo (Maurer, 2006), estructuralismo y semiótica (Layton, 2006), fenomenología (Thomas, 2006), cultura visual (Pinney, 2006; Galloway, 2006), colores (Young, 2006) o la decoración y el amueblamiento de las casas particulares (George, 2006; Miller, 2001a). Y como parece que en lo que a cultura material contemporánea se refiere los procesuales y los posprocesuales están condenados a entenderse, Schiffer (1999: 33-48) ya había hablado de performance y sinestesia, aunque eso sí en un sentido positivista y de más fácil medición, definiendo la performance visual, la performance acústica, la performance táctil y la performance química.

Así, pues, la cultura material no es sólo un objeto, no es sólo un artefacto, no es sólo tecnología, ni es tampoco un mero agregado de elementos vacío de significado...A sabiendas de estar contrariando a Ian Hodder, no creo que la cultura material sea un reflejo indirecto de la sociedad humana. Más bien, no creo que se trate si quiera de un reflejo, sino que la cultura material la entiendo más bien como una *sinopsis* de la existencia humana. Porque cuando veo cultura material no veo una persona, sino que le recuerdo; no veo una sociedad, sino que me es resumida. La cultura material es la atomización de una determinada cultura y/o sociedad, es una separación que se ha de ir rejunando y que es cuantitativa y cualitativamente diferente en cada época histórica: es el medio por el que la arqueología consigue su fin. Respecto a la materialidad de nuestro presente, “la constitución significativa del registro material es una de las bases teóricas que fundamentan los estudios de cultura material contemporánea” (González Ruibal, 2003: 12). Tenemos las piezas, sólo hay que montar el puzle.

***“Oh, una arqueología sin excavar”: en busca de una metodología para estudiar el presente material***

Como habrán podido percatarse, la arqueología contemporánea es, o debería ser, metodológicamente distinta a cualquier otro tipo de arqueología por dos motivos. Primero, porque prescinde para mucha parte de ella de la actividad que ha hecho suya la imagen de la arqueología: la excavación. Y segundo, porque dada su proximidad temporal (o su presente) poseemos una cantidad casi infinita

de información respecto a la sociedad o cultura que deseemos estudiar arqueológicamente (documentos, fotografías, películas, edificios...). La excavación no se abandona sino que su uso se restringe a los primeros tiempos de la época contemporánea (como la revolución francesa o el siglo XIX), y en su defecto, para la contemporaneidad más reciente (después de la II Guerra Mundial) se han de utilizar otros métodos procedentes de otras ciencias sociales como trabajo de campo (sociología o psicología), como la encuesta, la entrevista, la estadística o la observación directa, teniendo siempre en cuenta que los seres humanos mienten tanto como dicen la verdad. Además, las entrevistas y demás no deberían de hacerse a personas conocidas, pues este hecho estaría condicionando ya la investigación.

Esta nueva metodología, habrá de ser producto del encuentro fructífero entre el procesualismo y el posprocesualismo, reunión que ya tenido lugar (Shanks, Platt y Rathje, 2004) y tendrá que ser una búsqueda constante de conectividades entre la cultura material y el comportamiento humano. Tal encuentro tiene que ser una posición mediatriz; es decir, no podemos pretender sacar unas leyes universales que se revelen como absurdas o medir y documentar toda la cultura material contemporánea, del mismo modo que tampoco podemos dudar del principio de verificabilidad o fragmentar la cultura material en parcelas carentes de significado que al final no acaban por revelar nada. En este sentido, la *arqueología integrada* propuesta por William Rathje (2001) se muestra como una candidata idónea, pues sólo combinando todas las aproximaciones teóricas que existen hacia la cultura material puede adquirirse una mejor comprensión del comportamiento humano a lo largo de los siglos, incluido el presente, pues “la arqueología ya no es la búsqueda de una torre de marfil por parte de los anticuarios, sino que cada vez está más claro que se trata de un cuerpo de conocimiento que es poderoso y que está cargado políticamente” (Rathje, Lamotta y Longacre, 2001).

#### **4. LA(S) ARQUEOLOGÍA(S) CONTEMPORÁNEA(S).**

La aparición de la arqueología contemporánea es un fenómeno reciente, como hemos visto, pues no comienza a surgir hasta mediados del siglo XX de manera perceptible en las publicaciones, y no es hasta finales de los años 70 cuando se produce su verdadero abordaje al panorama teórico y práctico de la arqueología, con los postulados de Gould, Schiffer y Rathje. Y es que sin sus aportaciones teóricas, difícilmente se habría podido llegar a la amplia oferta que existe hoy en

la arqueología contemporánea por ejemplo, su afirmación de que la arqueología no puede limitarse al estudio de sistemas culturales del pasado. En este capítulo, vamos a conocer los tipos de arqueología contemporánea que existen de manera global y vamos a conocer las investigaciones más punteras que se están llevando a cabo desde la arqueología, tanto en España como fuera de ella. Comenzaremos haciendo una somera descripción técnica de lo que es la arqueología contemporánea, para a continuación centrarnos en sus distintos tipos. El último capítulo de este ensayo se centrará en exclusiva en uno de estos tipos de arqueología contemporánea, aquel que se centra en la cultura material contemporánea más reciente, y que he optado por denominar como arqueología de la Postmodernidad.

En primer lugar, hay que aclarar que debido a su reciente incorporación al mundo académico, aún no está muy claro el nombre que tienen estos tipos de estudios. Arqueología contemporánea es una categoría general y cronológica, e incluiría tanto excavaciones que se pudieran hacer en el período que comienza con la revolución francesa, hasta las más recientes investigaciones realizadas sobre las nuevas tecnologías. La otra definición que también se utiliza mucho es la de estudios de cultura material contemporánea, pero su similitud con la primera definición es más que evidente; cualquier estudio de arqueología contemporánea es un estudio sobre cultura material contemporánea. Por ello, he optado por hacer una clasificación un tanto libre, ante la ausencia de unas categorías más satisfactorias que no me he encontrado en las fuentes utilizadas, aunque se seguirá parcialmente la clasificación realizada por Rathje, Lamotta y Longacre (2001) respecto al *relleno del agujero negro* de la arqueología.

Como se ha dicho anteriormente, la arqueología contemporánea es una arqueología de tipo histórico, distinción que se lleva a cabo para diferenciarla de manera esencial de la arqueología prehistórica. Técnicamente es una arqueología de tipo histórico, porque para la época que se pretende estudiar poseemos textos históricos; es decir, tenemos testimonios escritos coetáneos que podemos conjugar en la investigación con los datos arqueológicos. Sin embargo, por arqueología histórica se entiende cada vez más la arqueología que trata con todo el período postmedieval y que acaba unos cincuenta años antes del presente (ibidem), tanto para diferenciarla de la arqueología clásica (Grecia, Roma, Egipto...) como de la arqueología medieval o de la arqueología de la Postmodernidad. Es por ello, que la definición de arqueología histórica no supe las exigencias teóricas de la arqueología contemporánea, aunque ésta forme

parte de ella, y que se haya optado por una clasificación más acorde con la práctica de la arqueología contemporánea. Tal clasificación se resume en los siguientes epígrafes: etnoarqueología, arqueología histórica específica, arqueología industrial, arqueología aplicada, arqueología del pasado contemporáneo y arqueología de la Postmodernidad.

#### *LA ARQUEOLOGÍA VIVIENTE: ETNOARQUEOLOGÍA*

La etnoarqueología tiene su origen en los Estados Unidos, y aunque el término fue utilizado por primera vez en 1900 (Hernando, 1995: 16) no es hasta el revulsivo de la nueva arqueología, encabezada por Binford en los años 60 del siglo XX, cuando se convierte en una disciplina auxiliar tanto de la arqueología como de la prehistoria. Más tarde, Gould (1980) se convertiría junto a Binford en uno de los máximos difusores de este nuevo método para obtener información arqueológica con la publicación de su obra *Living archaeology*, que da nombre a este epígrafe. A grandes rasgos, la etnoarqueología es la combinación de la etnología y la arqueología para su aplicación al pasado arqueológico. Lo que hacen los etnoarqueólogos es irse a vivir durante una temporada con una etnia premoderna o tradicional en sus procesos materiales (pero contemporánea cronológicamente), y observar cómo hace uso o se relaciona con la cultura material; el proceso es el mismo que siguen los etnógrafos, sólo que estos se fijan en los aspectos puramente sociales sin llevar a cabo un registro continuo y exhaustivo de la cultura material. El propósito de la etnoarqueología es recoger enseñanzas que ayuden a comprender mejor los yacimientos arqueológicos que son excavados: formación del yacimiento, diferentes usos de la cultura material, agentes sociales que forman el yacimiento, los desperdicios y residuos, patrones de actividad y descarnamiento, variación estilística...(Lane, 2006); se trata, en esencia, de estudiar el presente para conocer el pasado (Binford, 2004: 27). La etnoarqueología:

“tiene, por fuerza, que cambiarnos la mirada. ¿Es posible volver a ver igual los restos de una cabaña neolítica después de haber vivido en una similar en Nueva Guinea? Pero no se trata, obviamente, de quedarse en la mera experiencia empática, por muy reveladora que ésta sea. La etnoarqueología es, o debería ser, una disciplina rigurosa, metódica, teóricamente orientada” (González-Ruibal, 2003: 9).

El problema de la etnoarqueología en lo que respecta al tema de este texto es el de su aplicabilidad al pasado. Me explico. Creo que la sociedad occidental constituye una etnia cultural, y que, por tanto, podría estudiarse con una metodología etnoarqueológica. Sin embargo, la etnoarqueología nació con la idea de ayudarnos a entender mejor el pasado, y tengo serias dudas de que se pueda comparar la conducta de un ser humano del siglo XXI con la de un ser humano de la prehistoria o de la edad media; básicamente porque la cosmovisión que yo tengo ni siquiera es la misma que la que tienen mi padre y mi madre, y son mis progenitores...Alfredo González Ruibal (ibidem: 157-158), se preguntaba retóricamente en su obra *La experiencia del Otro* si era posible un etnoarqueología del capitalismo (epígrafe cuya lectura inspiró en parte este Trabajo Académicamente Dirigido). Yo pienso que no en el sentido de aspirar siquiera a una aislada comparación conductual con el pasado más remoto, pero Rathje, Lamotta y Longacre (2001: 507) y Gould y Schiffer (1981) piensan que sí porque la comparación entre la conducta humana del siglo XXI y la de épocas pasadas contribuye al conocimiento del comportamiento humano universal. Personalmente, el único modo en el que veo que la etnoarqueología, como parte de la arqueología contemporánea que es, puede contribuir al estudio de la sociedad occidental posmoderna es en la metodología, y en la investigación de las consecuencias que el impacto del sistema global occidental y capitalista está teniendo y puede tener para las sociedades no occidentales, no industriales o no modernas.

En la supuesta contribución metodológica, alguien podría plantear un estudio hipotético sobre los frescos y su significado para la *etnia* occidental. Diseñar el proyecto, en principio, no supondría más problema para el investigador que el del gasto logístico (desplazamiento, alojamiento, manutención...) y el de encontrar un director o directora dispuesto a avalar su proyecto, pues por lo demás podría aplicar sin problemas una metodología etnoarqueológica: visitar países occidentales o en vías de occidentalización (Estados Unidos, Europa, Japón, China, Tailandia), comparar los datos recogidos, realizar entrevistas...El problema es que la línea entre la etnoarqueología y la sociología se volvería muy difusa, aunque esto es una constante en la arqueología contemporánea. Respecto a la investigación de la colisión cultural de Occidente contra el resto de culturas del planeta, la etnoarqueología me parece la disciplina más idónea, puesto que los prehistoriadores, antropólogos y arqueólogos tienen un conocimiento del pasado que los hace indispensables para comprender el presente globalizado, para poder hacer una arqueología de la globalización (Rathje y González-Ruibal, 2006), pues

podemos ver que las intenciones y propósitos del capitalismo como sistema global son *canibalísticas* (Potter, 1999: 63-66), o contemplar como una imagen colonial y comercial (como la de *Coca-Cola*) sirve para construir nuevas naciones que antes fueron dominadas por un Occidente político y ahora lo son por el económico (Foster, 1999). En este sentido:

“La etnoarqueología supone acercarse a la diferencia: acceder a la experiencia del Otro. Y esto es deliberadamente ambiguo, pues se trata de experimentar lo diferente, pero también de beneficiarnos de la experiencia que el Otro tiene de su mundo: su saber-hacer, sus conocimientos tecnológicos, su habilidad como ser social y simbólico en una sociedad diferente a la nuestra (...) La etnoarqueología es necesaria fundamentalmente por dos motivos: primero, porque sin conocer al Otro nuestras interpretaciones arqueológicas tenderán siempre al sesgo etnocéntrico y, segundo, porque los pueblos no occidentales tienen sus días contados” (González-Ruibal, 2003: 9).

La disyuntiva, para lo que concierne a los intereses de la arqueología contemporánea, es provocadora. Si fuera un arqueólogo contemporáneo, ¿qué tipo de investigación etnoarqueológica debería elegir: una donde primara el interés científico por su aplicación al conocimiento del pasado, u otra donde lo que me interesara fuera investigar la cara etnocida de Occidente? No se trata de olvidar el sentido original de la etnoarqueología, sino de darle un sentido nuevo de aplicación.

#### *ARQUEOLOGÍA HISTÓRICA ESPECÍFICA*

En este apartado, habría que incluir investigaciones que se centraran, por ejemplo, en recuperar la cultura material de la Revolución francesa (o el período inmediatamente anterior), porque pese a la importancia que tiene este hecho histórico para la evolución histórica de Occidente, no he encontrado ningún trabajo que se centre en exclusiva en su cultura material, tan sólo una vaga referencia (Van deer Hoorn, 2003: 192-193). Del mismo modo, servirían otras fechas señaladas para la historia de la Modernidad. No obstante, estas investigaciones deberían ser historicistas en el más riguroso sentido, es decir, en el de proporcionar datos arqueológicos sobre el período estudiado o pretendidamente estudiado. Así, se excluirían todas las investigaciones que trataran de unir directamente el pasado estudiado con el presente vivido, pues de eso se encarga la arqueología del pasado contemporáneo.

## ARQUEOLOGÍA INDUSTRIAL

La arqueología industrial es aquella que se encarga de estudiar las construcciones identificativas de la revolución industrial como fábricas, almacenes o talleres. Su origen está en la finalización de la II Guerra Mundial y su máximo interés es la recuperación patrimonial de estos edificios (Vicenti-Partearroyo, 2007). Pero pese a sus, en origen, conservadoras intenciones (museización o turismo) ha contribuido mucho al conocimiento de las condiciones de las clases trabajadoras, de las colonias industriales y de las relaciones sociales (ibidem: 31-44).

## ARQUEOLOGÍA APLICADA

Rathje, Lamotta y Longacre (2001) definen este tipo de arqueología en su artículo sobre el *agujero negro* de la arqueología. Es una definición clara: poner la arqueología al servicio de la sociedad. De este modo, bajo esta definición se incluiría, por ejemplo, la arqueología forense, la cual pone el método y la teoría de la arqueología al servicio de la investigación criminalística. Otros arqueólogos, han puesto al servicio de la sociedad el estudio de la cultura material, adaptando la antigua tecnología de las cuchillas de obsidiana de mesoamérica para fines quirúrgicos, pues las cuchillas de obsidiana propician una mejor curación, reducen el miedo, son más rápidas y producen menos dolor tras la operación que los utensilios de metal. También, muchos arqueólogos han utilizado sus conocimientos para mediar en los conflictos que en Estados Unidos tienen los nativos americanos respecto a las disputas de sus tierras con el gobierno federal. La basurología, que vamos a ver más detalladamente en el próximo capítulo, tiene también una faceta de arqueología aplicada, dado que tiene fines ecológicos y medioambientales.

## ARQUEOLOGÍA DEL PASADO CONTEMPORÁNEO

He optado por crear una categoría con el nombre de arqueología del pasado contemporáneo porque, a parte de que se le nombra así en algunos trabajos más que relevantes (Buchli y Lucas, 2001a, 2001b, 2001c; Olivier, 2001), me parece una definición muy correcta respecto a lo que se desea contar a través del estudio de un determinado registro arqueológico. Y es que en este tipo de arqueología se incluirían todas las investigaciones cuyo principal valor es que conectan directamente con el panorama político e ideológico de la actualidad. O,

si se prefiere, que el registro arqueológico nos pide a gritos ser estudiado después de que sus generadores hayan muerto o hayan sido olvidados: la cultura material del pasado contemporáneo *exige* ser analizada. Cronológica y técnicamente, abarcaría toda la primera mitad del siglo XX, aunque según la zona y el tema que se trate esto puede variar. Por ejemplo, aquí entran las investigaciones realizadas acerca de las dos guerras mundiales, los genocidios, la represión (carcelaria o política), las dictaduras, el neocolonialismo, los movimientos de refugiados...como es obvio, en muchas zonas del mundo siguen existiendo dictaduras, sigue habiendo represión o sigue existiendo el neocolonialismo, por eso, más que fijarnos en la faceta cronológica del término, deberíamos hacerlo en su cara factual y emotiva: la arqueología del pasado contemporáneo (o del presente ausente) se caracteriza porque lo que motiva su investigación es a partes iguales una inquietud histórica y arqueológica, un sentido de la justicia y un interés personal y hasta biográfico del investigador. Como a alguien se le habrá podido ocurrir ya, en este campo abundan las investigaciones y los estudios realizados por personas que, para ser rápidos, serían catalogadas políticamente como de izquierdas. Esto, más que mostrarnos una especie de control ideológico sobre la disciplina, nos dice simplemente que la izquierda ha podido ser reprimida con más frecuencia que la derecha, o que la derecha se ha preocupado menos por estudiar la cultura material. Valga decir que este campo no debería limitarse a un solo tipo de estudios, y aquí podrían incluirse tanto investigaciones sobre la represión en la URSS, como de los famosos y tristes paseillos de la guerra civil española (que acabaron con la vida, por ejemplo, de dos de los mejores literatos de la Generación del 98, Lorca y Ramiro de Maeztu, de izquierda y derecha respectivamente), como de los campos de concentración que existieron en Estados Unidos durante la II Guerra Mundial donde se encerró a personas de origen japonés o alemán. No es que tenga algo en contra de las investigaciones realizadas por la izquierda sino, más bien, que no quiero darle a la derecha la oportunidad de que tilde de acientífico y ultra-subjetivo un método de investigación totalmente válido. Además, ante este tipo de hechos arqueológicos debemos actuar con serenidad, sin perder de vista un horizonte objetivo que debería de prevalecer sobre nuestro campo sentimental.

Desde un plano íntegramente teórico, la arqueología del pasado contemporáneo tiene que hacer frente a varias presencias ausentes. En primer lugar, a la *proximidad temporal*, pues si bien "pasado reciente" implica cercanía en el tiempo, "contemporáneo" implica identidad: "la diferencia es más que semántica" pues hay "un profundo sentido en el que la arqueología de ahora nos

capta a nosotros mismos en una faceta mucha más íntima que cualquier otro acercamiento histórico" (Buchli y Lucas, 2001b: 9). También, debemos afrontar la práctica arqueológica como una *alienación*, porque en el momento que aplicamos la metodología arqueológica a nuestro espacio temporal se crea una situación extraña e invertida, haciendo lo familiar desconocido (ibidem). Asimismo, tenemos que alejarnos de la *ontología del descubrimiento* y acercarnos a la *materialización de los problemas de la fisicalidad* para conseguir un *propósito social más contingente* (Buchli y Lucas, 2001c: 174), y acercarnos a la *arqueología de alcance corto* porque "los materiales arqueológicos son contemplados como un testimonio o ilustración, como una realidad histórica que existe por sus propios términos separada e independientemente de la arqueología" (Olivier, 200: 178).

Teniendo en cuenta todas estas nociones, podemos aproximarnos mucho mejor a lo que podríamos llamar una arqueología de la represión. A diferencia de lo que ocurre en España, la legislación patrimonial en el Reino Unido y los Estados Unidos no restringe el patrimonio cultural a los restos materiales con cien años o más (Gonzalez-Ruibal, 2007a: 207), y es por ello que se han llevado a cabo investigaciones sobre la represión racista y la resistencia generada ante ello por los afroamericanos que fueron esclavos en Nueva York antes y después de la Guerra de Independencia, dando como resultado el descubrimiento y apertura del *suelo de enterramiento africano*, un lugar donde al menos la mitad de la población negra actual de los Estados Unidos tiene un ancestro enterrado (Epperson, 1999). El caso en España es mucho más desesperante en cuanto a la represión más reciente se refiere. No voy a andarme con rodeos, estoy hablando de la dictadura fascista de Francisco Franco Bahamonte. Y es que pese a que los hispanistas más famosos, como Stanley G. Payne (2004) o Paul Preston (1993), digan una y otra vez que lo que aquí hubo fue una dictadura fascista (si bien no un fascismo tan carnicero como el alemán), hay muchas franjas de la clase política que siguen dulcificando al franquismo, pública y privadamente. Son las consecuencias que se pagan por haber hecho una transición política que se basó en el olvido de la represión de posguerra. Sí, todos querían olvidar la guerra, fue terrible...pero lo que pasó después también, y en este caso, uno solo de los bandos fue quien ejerció la fuerza. Biográficamente he tenido mucha facilidad en entender este embrollo histórico, pues mis dos abuelos vivieron la guerra y la dictadura, sólo que cada uno lo "disfrutó" a su manera. Mi abuelo paterno, un asturiano legionario y monárquico, siempre me contaba que cuando tuvo que luchar en el frente de Asturias disparaba desviadamente adrede, a sabiendas de

que hermanos y primos luchaban en el frente republicano; cuando la guerra terminó, le fue concedida una pensión por mutilado de guerra que estuvo cobrando durante el resto de su vida. Sin embargo, mi abuelo materno, un campesino socialista hijo del alcalde (también socialista) de un pequeño pueblo de Toledo, aún sin haber luchado en el frente durante la guerra, pasó tres años en la cárcel tras la victoria franquista, y con la llegada de la democracia nadie le recompensó; tal vez si ahora viviera se le recompensaría, pero murió...Es tan sólo un ejemplo de la doble moral con la que se ha tratado el tema de la guerra civil española y la posterior represión franquista, y ciertamente, estoy seguro de que no es único. Yo quería a los dos por igual, eran mis abuelos, pero se me hace evidente que hubo cierta injusticia respecto al padre de mi madre. Tal es el cinismo de la democracia española que, aún llamándose demócrata, permite que yo tenga que contemplar cada vez que paso por Moncloa un monumento enorme que conmemora la victoria fascista de 1939 (figura 5), eso por no hablar de que la derecha neoliberal (Partido Popular) aún no ha condenado en el Congreso de los diputados el golpe de Estado que provocó la guerra. La única inscripción que algún anónimo valiente se ha atrevido a escribir sobre el arco del triunfo de Moncloa (figura 6), le recuerda a la democracia algo muy latente: *¡cómete tus errores!*



Fig 5. Arco del triunfo construido en 1964 por orden de Francisco Franco para conmemorar su victoria en 1939 (tomado de González-Ruibal, 2007a).



Fig 6. Inscripción (graffito) realizada anónimamente sobre el arco del triunfo de Francisco Franco. Quizás su significado original no tenga que ver con el que aquí se le ha dado, pero su inclusión gráfica me pareció relevante. Creo que todavía se puede leer.

Ciertamente el caso es preocupante, sobre todo si tenemos en cuenta que el estado español se vanagloria de ser libre y democrático. Y dado que en España la ley reconoce sólo como patrimonio aquellos restos que tengan al menos cien años o más (y doscientos para los edificios), los restos de la guerra civil española y de la represión franquista quedan sin protección legal, abandonados a su suerte ante el desarrollo urbanístico y los saqueadores (González-Ruibal, 2007a: 207). Aún así, en España se han llevado a cabo investigaciones y proyectos en torno a este asunto, aunque siempre desde el estado de las autonomías, que hace que en materia de patrimonio sean las comunidades autónomas las que tienen que decidir. En Cataluña, por ejemplo, las ruinas de Corbera del Ebro, un pueblo arrasado durante la batalla del Ebro, se han conservado como patrimonio; en otras provincias, como en León, se ha procedido a desenterrar fosas comunes; y en otras, como en Madrid, se niega que los restos de un campo de trabajo de prisioneros políticos (un campo de concentración), sea no ya sólo patrimonio cultural, sino incluso cultura material. Y es que es eso precisamente lo que representa el trabajo realizado en Bustarviejo (Falquina, Fermín, González-Ruibal, Macua, Marín-Suarez y Rolland, 2008). Bustarviejo, es un pequeño pueblo de la sierra de Madrid que, entre 1944 y 1952, albergó un destacamento penal de trabajo que construyó la línea ferroviaria Madrid-Burgos (fig 7). En este punto de

tal vía de tren, los presos políticos del franquismo trabajaban de lunes a sábado para redimir un día de condena, y el trabajo arqueológico ha podido distinguir tres tipos de construcciones en base a su funcionalidad: estructuras relacionadas con la represión y la vigilancia, estructuras relacionadas con el trabajo y estructuras relacionadas con los familiares de los presos (ibidem) Muchos puntos como Bustarviejo existieron a lo largo de las líneas ferroviarias españolas, y también los presos políticos trabajaron en la construcción de monumentos en memoria de la victoria fascista, como el valle de los Caídos de El Escorial. Sin embargo, el director de patrimonio de la Comunidad de Madrid fue más que claro cuando los investigadores acudieron a hablar con él: *eso no es patrimonio* (Carlos Marín Suarez, comunicación personal). Pues vaya... ¿cual es entonces el sentido del patrimonio?

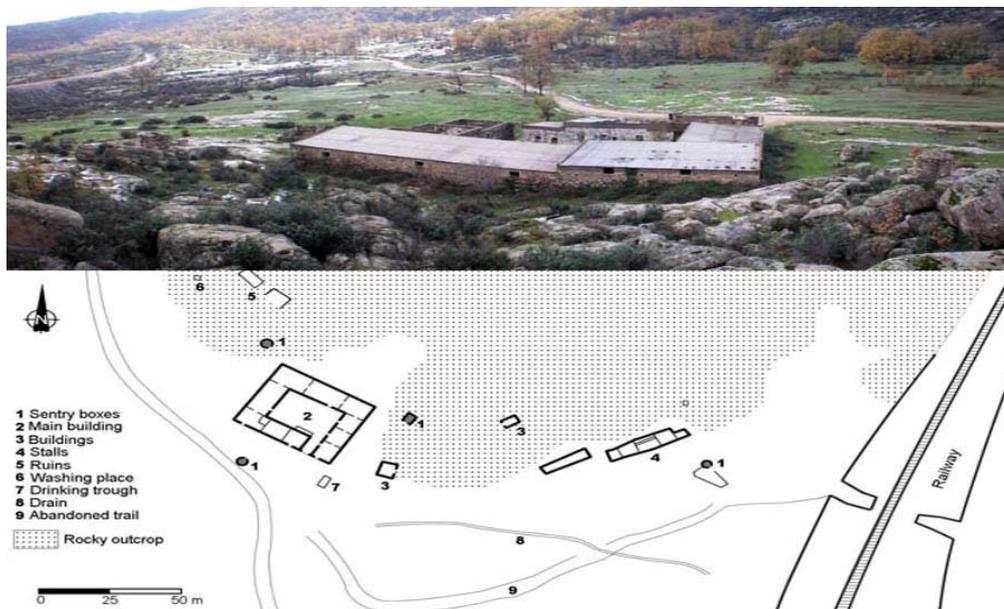


Fig 7. Panorámica actual de la ruinas del campo de prisioneros de Bustarviejo (arriba) y mapa del mismo (abajo), (tomado de Falquina, Fermín, González-Ruibal, Macua, Marín-Suarez y Rolland, 2008).

La actitud del responsable de patrimonio de la Comunidad de Madrid, más que sugerirme determinada ideología política, me revela un conservadurismo en cuanto a evolución teórica de la arqueología se refiere. No es de extrañar, al fin y al cabo “los arqueólogos académicos de España han despreciado profundamente el patrimonio arqueológico post-romano como *no suficientemente viejo* o demasiado abundante en recursos documentales como para merecer una investigación arqueológica” (González-Ruibal, 2007a: 207). No se han enterado, o no han querido enterarse, de que la arqueología no es una simple disciplina

auxiliar de la historia, sino que constituye una ciencia social autónoma e independiente.

Otro tema de interés en cuanto al estudio de la represión se refiere es la investigación arqueológica de las cárceles contemporáneas (González-Ruibal, 2007b), campo en el que ya se ha emprendido un proyecto de investigación interdisciplinar entre el departamento de Prehistoria y Etnología de la Universidad Complutense de Madrid y el departamento de Antropología del CSIC para la antigua cárcel de Carabanchel en Madrid (Alfredo González Ruibal, comunicación personal). En este sentido, ya se han hecho investigaciones actualísticas en cárceles británicas basándose en la cultura material (Valentine y Longstaff, 1998), en este caso, la comida y su importancia para las relaciones sociales dentro de un presidio. Así, se ha podido comprobar cómo a través de la comida que se sirve dentro de la prisión se produce un fenómeno de *conversión en el Otro* para aquellos que no son británicos (jamaicanos, musulmanes, países del este, africanos...), haciendo sentirse *diferentes* a aquellos que no disfrutaban de la comida: la comida de la prisión, *materializa* una identidad inglesa tradicional; dentro de la prisión, la comida adquiere atributos que no tiene afuera (ibidem: 134-142). Además, también dentro de la reclusión se produce un comercio de estraperlo, negocio en el que las autoridades carcelarias suelen participar de manera *(i)legal* (ibidem: 145).

Otros campos de la arqueología del pasado contemporáneo son, por ejemplo, conflictos políticos como el de Irlanda del norte, en donde se puede ver su evolución a través de los murales clásicos que tanto los unionistas ingleses como los irlandeses republicanos suelen pintar (Jarman, 1996; Jarman y McCornick, 2005). En el mismo sentido de hacer una arqueología del paisaje urbano, se ha procedido también a estudiar la evolución del diseño urbanístico de Ciudad del Cabo en Sudáfrica, desde los tiempos coloniales hasta los tiempos del apartheid (Hall, 2006).

Como los mayores ejemplos del belicismo de la Modernidad las dos guerras mundiales o el nazismo no iban a ser para menos. De este modo, existe una categoría de arte, el *arte de trincheras*, por la cual se definen todos los objetos fabricados por los soldados (en la línea del frente o en retaguardia) o por civiles que aprovecharon los restos bélicos remanentes en los años que van desde 1914 hasta 1950 (Saunders, 2000). También se ha investigado, a través de los conceptos de agencia e identidad, el complejo arquitectónico que el

nacionalsocialismo alemán construyó en Nuremberg (McDonald, 2006), centro de todas sus grandes fiestas y concentraciones y que sigue atrayendo a más de 100.000 turistas al año, muchos de ellos pronazis. Aquí la cultura material no deja de sorprendernos, y es que a pesar de que el complejo de Nuremberg fue un centro de la actividad nazi, continua siendo visitado (y utilizado por personas para jugar al tenis u otros deportes), mientras que un proyecto de los nazis de complejo vacacional que nunca fue utilizado por estos, *Prora* (figura 8), está completamente abandonado y deshabitado, y no ha podido reconvertirse o poblarse, ni siquiera con ofertas tan atractivas como la de construir una macrodiscoteca (Van Der Hoorn, 2003).



Fig 8. Complejo turístico de Prora, un proyecto nazi de complejo vacacional al que nadie quiere ir a veranear.

Otro tema interesante es el de los refugiados políticos. No me refiero a los exilios políticos, sino a los desplazamientos de refugiados que nos hemos acostumbrado a contemplar a través del televisor, especialmente en África, como los que ocurrieron en Somalia o Ruanda. También en estos momentos crudos se ha observado que la gente sigue haciendo un uso activo de la cultura material. No sólo de lo que estamos acostumbrados a ver, como grandes bolsas y zurrones cargados de ropa u otras pertenencias, sino también de *recuerdos*, como pequeñas llaves enganchadas a cadenas que se llevan alrededor del cuello con la esperanza de que algún día se puedan abrir las cajas con objetos personales que han tenido que abandonar en sus hogares (Parkin, 1999), y es que “bajo las condiciones de una rápida y a veces violenta desbandada y dispersión, los recuerdos privados pueden tomar el lugar de las relaciones interpersonales como un depósito de conocimiento sentimental y cultural” (ibidem: 317): los recuerdos, se transforman en un *objeto de transición*, de cambio, entre el país que se abandona (y que no se quiere olvidar) y el territorio al que se llega.

Estas son sólo algunas de las investigaciones que se han llevado a cabo, con más o menos éxito, o con más o menos apoyo. Hay que recordar, que pese a que la mayoría de estas investigaciones las han llevado a cabo autores y autoras posprocesuales o posmodernos, no habrían podido plantear sus postulados sin la revolución teórica que los planteamientos de los arqueólogos procesuales de la arqueología de Nosotros (Gould, Schiffer y Rathje) supusieron para la aparición de la arqueología contemporánea. No obstante, algún autor posmoderno ha dado rienda suelta y sin tapujos a su subjetividad para contarnos lo guay y transgresores que fueron los hippies que se opusieron a la construcción de una carretera que iba a pasar por un barrio londinense (Butler, 1996). No digo que la carretera no mereciera resistencia, ni mucho menos, sino que no se puede tomar un marco tan tremendamente subjetivo, porque si algo podemos extraer del pensamiento posmoderno, no es que todo vale, sino que siempre hay que tener presente que existe un plano objetivo y un plano subjetivo de la realidad, o al menos así lo entiendo yo.

#### *ARQUEOLOGÍA DE LA POSTMODERNIDAD*

Este tipo de arqueología contemporánea se va a ver en exclusiva y más profundamente en el próximo capítulo, puesto que es el tema principal de este ensayo, que pretende ser una base bibliográfica para realizar un estudio de cultura material contemporánea (arqueología de la Postmodernidad). Valga ahora mismo con hacer una pequeña justificación de esta denominación y una brevísima introducción a sus autores.

La etiqueta de arqueología de la Postmodernidad se ha elegido en primer lugar por pura cronología, ya que la mayor parte de estas investigaciones se refieren a "cosas" del presente más contemporáneo (o posmoderno): coches, radios, internet, ciencia y tecnología, basura, hogares, ropa interior, aviones...Pero también porque la inmensa mayoría de los investigadores parten de un marco teórico posprocesual o posmoderno, y los que son procesuales (como Schiffer y Rathje) no hacen ascos a las aportaciones que les pueda hacer el pensamiento posmoderno o la escuela arqueológica posprocesual. Muchas veces se les donomina como *material culture studies*, pero Schiffer (1999: 5-6) rechaza esa clasificación, que a Daniel Miller (1987) contenta. Por ello, he optado por unir a ambos en una sola categoría.

Seguidamente vamos a ver estas investigaciones una a una. Comenzaremos por los arqueólogos procesuales, repasando primero los estudios realizados por la arqueología de Nosotros, para después pasar al paradigma de la Basura de William Rathje y terminar con la arqueología del Comportamiento de Michael B. Schiffer y sus investigaciones sobre la radio y el transistor y sobre el coche eléctrico. En un segundo epígrafe, sin duda el más extenso de todo el trabajo, se pasará a analizar la arqueología del Consumo/Socioarqueología que ha nacido tras los planteamientos que Daniel Miller (1987) hizo en su obra *Material culture and mass consumption*; veremos también las críticas a las que ya se ha visto sometido su modelo, críticas que más que ser destructivas son constructivas, es decir no atacan el concepto como tal sino que sugieren nuevas aproximaciones al mismo problema. En un último epígrafe, conoceremos la sociología simétrica y la teoría del Actor-Red, centrada en la ciencia y la tecnología pero que toca de lleno a la arqueología (cuando no la nombra directamente como la única ciencia del "objeto"), y la traducción que ha tenido recientemente en la arqueología con la aparición de la arqueología Simétrica (Olsen, 2007; Shanks, 2007; Webmoor, 2007; Witmore, 2007), que no es más que la aplicación de la teoría del Actor-Red y los postulados de la sociología simétrica a la disciplina de la cultura material.

## **5. NUESTROS ARTEFACTOS, NUESTROS OBJETOS, NUESTRAS COSAS...: HACIA UNA ARQUEOLOGÍA DE POSTMODERNIA.**

Lo que viene a continuación constituye el grueso de este escrito. Si bien todo el trabajo se presenta en conjunto como una introducción a la arqueología contemporánea (orígenes, nacimiento, tipos...), es la clase de arqueología (que hemos denominado de la Postmodernidad) que ahora se va a conocer profundamente a la que voy a dedicar más tiempo y detenimiento. Este hecho tiene dos razones fundamentales. La primera es que el número de publicaciones respecto a este tema es mayor que en cualquiera de las otras clases de arqueología contemporánea. Y en segundo lugar, porque uno de los trabajos de investigación de doctorado de quien escribe versará, si todo sale bien, sobre un tipo de cultura material que corresponde por entero a la Postmodernidad: los videojuegos. De este modo, vamos a empezar por describir y profundizar en las investigaciones realizadas desde un punto de vista procesual, para seguir con las posprocesuales, en concreto, con la arqueología del consumo/socioarqueología impulsada por Daniel Miller. En un último epígrafe, pasaremos a conocer los planteamientos vanguardistas de la sociología simétrica, y la traducción que ha

tenido en arqueología a través de la reciente aparición de la arqueología simétrica. Hay que señalar que la sociología y la arqueología simétrica no se han incluido ni en el bando procesual ni en el posprocesual, fundamentalmente porque los partidarios de este nuevo paradigma consideran que sus postulados no pertenecen ni a uno ni a otro modelo, sino que se trataría de un plano teórico que pretende aunar en sí mismo los mejores “descubrimientos” de ambos: en cierto modo, la sociología simétrica es un intento de superación de la Modernidad y la Postmodernidad (procesualismo y posprocesualismo para la arqueología), aunque a todas luces quede revelado que se trata de un planteamiento posmoderno (posprocesual). Vamos a conocer como arqueólogos (y bastantes sociólogos) se han acercado a una cultura material tan diversa como la radio, la basura, las nuevas tecnologías, los aviones, tampones, zippos, tangas o los peluches que las madres primerizas colocan en las incubadoras de sus hijos nacidos antes de lo previsto. Lo más importante es que también vamos a degustar las interpretaciones de que han sido objeto.

### *EL OJO PROCESUAL*

Ya hemos visto la importancia que tuvieron los planteamientos de la arqueología procesual para el nacimiento de la arqueología contemporánea, y ha llegado ahora el momento de conocer sus investigaciones al respecto. Unos estudios que, si bien llevan la denominación de origen de procesual, dan entrada también a ideas nuevas provenientes del pensamiento posmoderno; por ejemplo, Schiffer (1999) cita en su bibliografía tanto a Michel Foucault como a Ian Hodder o Pierre Bordieu. No obstante, esto no debe confundir al lector, pues estos autores tienen sus raíces bien cimentadas, y como reconoce el propio Schiffer (1999: 7):

“Como muchos arqueólogos, soy un científico. Es más, no me disculpo por ser un positivista en el sentido original que le dio Auguste Comte –alguien que se esfuerza por crear un conocimiento positivo que ilumine el reino empírico del comportamiento humano”

En efecto, ni Schiffer ni Rathje, que serán los autores en los que nos vamos a detener, renuncian a su cientifismo para construir sus respectivos paradigmas explicativos del comportamiento humano en relación a la cultura material, esto es, el paradigma de la arqueología del comportamiento y el paradigma de la basura. Y en sus trabajos, podemos apreciar un esfuerzo inmenso por proceder a

un explicación del fenómeno (sin olvidar una comprensión del mismo), algo que queda revelado tanto por los principios generales que proponen (que no son tan vacías y obvias como las *leyes de Mickey Mouse* que muchos arqueólogos procesuales proponen) como el sentido tecnológico que pretenden alcanzar con sus investigaciones, algo, esto último, mucho más visible en la basurología de William Rathje. En cualquier caso, si alguien pensaba que el procesualismo estaba obsoleto académicamente o que es síntoma de apego al sistema capitalista, puede ir desechando tales presunciones, pues en lo que respecta a la arqueología contemporánea no existen: (los planteamientos de Schiffer y Rathje continúan estando en la vanguardia de la arqueología, y el propio Rathje hace de su investigación con la basura una forma de conocer la subjetividad occidental y capitalista a la vez que se esbozan remedios ecológicos contra sus males).

### ***La arqueología de Nosotros***

Hemos visto como 1978 se convertía en una fecha clave para el devenir historiográfico de la arqueología contemporánea con la celebración del simposio "The archaeology of Us" en la convención anual que la *American Anthropological Association* llevó a cabo en Los Ángeles (California). Tal simposio tendría una manifestación editorial tres años después, con la publicación del libro *Modern material culture. The archaeology of us*, donde se procedió al parto de la arqueología contemporánea desde una perspectiva que abarcaba no sólo el modelo teórico procesual, sino también otras tantas perspectivas teóricas. Ha llegado el momento ahora de saber qué nos querían decir, qué consiguieron conocer y cómo lo hicieron. La arqueología de Nosotros fue el principal empuje para la aparición académica de la arqueología contemporánea. Hoy día ya no existe como tal cuerpo teórico, pues se ha visto superada por la definición de arqueología contemporánea, pero en su momento fue un encomiable esfuerzo teórico y heurístico por ampliar los horizontes y expectativas de la arqueología.

La amplia perspectiva que tuvo desde un principio la arqueología de Nosotros se manifiesta abiertamente en un trabajo sobre *ideología y cultura material*. Es algo sorprendente para la época, sobre todo si tenemos en cuenta que los editores de la obra eran dos arqueólogos procesuales y positivistas confesos, pues buena parte de la arqueología procesual siempre ha negado que la ideología del científico, del investigador, tuviera algo que ver en la interpretación de los datos arqueológicos. Además, se estaba en pleno *boom* de la nueva arqueología procesual, por lo que adquiere aún más valor. Así, en uno de los capítulos del

libro, Meltzer (1981) firma un trabajo sobre cómo la ideología se manifiesta abiertamente a través de la cultura material, en especial a través de los museos, recurriendo al concepto de Althusser de los Aparatos Ideológicos del Estado (AIE; ISA, en sus siglas en inglés). El autor, presenta al museo como un AIE, afirmando que se manifiesta como tal a través de dos formas principales: "como un *esfuerzo* consciente de promulgar el mensaje ideológico" y "como un *reflejo*, a través de ciertos elementos y estructuras, de los sistemas ideológicos"; y es que, "cualquier acto social (como la construcción de un museo) reflejará seguramente algunas coacciones y constantes ideológicas" (ibidem: 116). Teniendo esto en mente, el autor analiza el Museo Nacional del Aire y del Espacio de los Estados Unidos, institución que recibió en 1978 al visitante que hizo el número de veinte millones en total. Al analizar el museo, pronto se percibió que tenía tanta popularidad porque presentaba lo nuevo (aviones, cohetes, fotos de la llegada a la luna...) tanto en el tiempo (futuro) como en el espacio (la frontera), mostrando que venimos del pasado, que estamos en el presente y que nos espera el futuro (ibidem: 118). En este sentido, el objeto que se convierte en fetiche de la ideología es la piedra lunar, un canto traído de la primera expedición a la luna que se muestra en un aspecto de progresiva evolución, sobre una estructura con forma de altar, se protege con cristal y está vigilado todo el tiempo por la seguridad del museo (ibidem: 121). La piedra lunar se convierte en el reflejo de la ideología capitalista, mostrando una progresión tecnológica irrefrenable que ni siquiera la atmósfera puede contener; pero también se muestra con orgullo una réplica del Enola Gay y la bomba atómica que lanzó sobre Hiroshima...Personalmente, veo en la creación de museos un instrumento de occidentalización sin parangón, pues nacieron en pleno siglo XIX, época del colonialismo y del imperialismo, como forma de mostrar al Otro conquistado (política y culturalmente). Este texto de Meltzer, es un claro ejemplo de lo que Slavoj Žižek (2003) denomina *el espectro de la ideología*, es decir la manifestación múltiple de la ideología a través de distintos canales, en los que por supuesto se incluye la cultura material, pues:

"La palabra *ideología* puede designar cualquier cosa, desde una actitud contemplativa que desconoce su dependencia de la realidad social hasta un conjunto de creencias orientadas a la acción, desde el medio indispensable en el que los individuos viven sus relaciones con una estructura social hasta las ideas falsas que legitiman un poder político dominante (...) La fórmula del cinismo ya no es la marxiana clásica *ellos no lo saben, pero lo están haciendo*; es, en cambio, *ellos saben muy bien lo que están haciendo, y lo hacen de todos modos*" (ibidem: 4-8).

La tolerancia de la arqueología de Nosotros respecto a otras corrientes teóricas distintas al procesualismo se ve también en un estudio estructuralista sobre la cultura material de un supermercado moderno firmado por Bath (1981), cuyo título principal es el mismo que el de una obra del padre del estructuralismo, Levi-Strauss: *The raw and the cooked* (Lo crudo y lo cocinado). En sus páginas, el autor deduce las estructuras de un supermercado que pertenece a una franquicia estadounidense, y las relaciona entre sí mediante esquemas,. La modernidad del estructuralismo se denota en que el autor habla de predicciones (santo y seña de la ciencia y el positivismo): por ejemplo, que se podría pensar que los consumidores étnicos mayoritarios del supermercado fueran caucásicos y orientales, a tenor del análisis de los datos, sin embargo, la comida de tipo mexicano es demasiado pequeña como para inferir una población residente de origen mexicano considerable y demasiado evidente como para obviarla (ibidem: 195). Se propone un principio, el del *procesamiento de lo crudo*, conocido como *la compra importante*, por el cual siempre prevalece en el comprador un interés por la carne cruda (no precocinada o congelada), seguida de los productos lácteos y los productos frescos (ibidem). La conclusión es esencialmente estructuralista:

“Nosotros imponemos orden en el medio cultural a través de la formulación y utilización de principios de categorización. La distribución espacial de la cultura material constituye las pruebas para comprenderlo. Así, no sólo es posible jugar el juego, como quiera que pudiera ser, sino reconstruir los principios que gobiernan su formulación”

Otro capítulo interesante lo constituye el dedicado al graffiti aunque quizás sería más apropiado denominarlo *graffito*, para distinguirlo del graffiti moderno (más bien posmoderno) que decora (o ensucia, según quien lo mire) los muros, cierres, señales y demás soportes urbanos de las ciudades occidentales. En efecto, Blake (1981) hace una investigación sobre el graffiti y los insultos raciales, denominándolo *una arqueología de las relaciones étnicas en Hawaii*. Obviamente no se trata de letras o figuras llamativa mente coloreadas como las del graffiti contemporáneo, sino de inscripciones como las que uno puede encontrar en las puertas de los retretes públicos, en los asientos del autobús o en las paredes del metro. En el caso que nos ocupa, el investigador recolectó sus datos a lo largo de varios meses en los baños de hombres de la Universidad de Hawaii con la intención de acercarse a la realidad étnica que se vive en ese conjunto de islas que forman parte de los Estados Unidos; no es para menos, pues en Hawaii conviven blancos, japoneses, hawaianos, filipinos, coreanos,

negros y nativos norteamericanos. Analizando las inscripciones de las paredes o puertas, Blake pudo comprobar como a través de un medio material se liberan las tensiones étnicas que envuelven la vida social de la isla, discrepancias que a lo mejor no se expresan en su totalidad a través de la comunicación verbal. Los "textos" son de un tipo muy vulgar y van desde "los japoneses tienen pollas pequeñas" a "los coños japoneses saben mucho mejor" para el caso de los japoneses; la caricaturización de los blancos como tontos; o "los chicos locales son homosexuales latentes debido en gran parte a que su madre los echó a perder de una manera jodidamente podrida" (ibidem: 89-90). Lo sorprendente es descubrir como los grupos étnicos más insultados en las inscripciones corresponden con los más numerosos en cuanto a población (figura 9) y con los que más éxito académico o social detentan; esto se hace evidente en una inscripción que ataca a los japoneses que reza "¡¡los japoneses lo hacen bien en el cole porque ellos acatan la autoridad y tienen pollas pequeñas!! (No saben lo que hacemos con ellos)" (ibidem: 90). Yo mismo he leído en infinidad de ocasiones en los asientos de los autobuses interurbanos de la Comunidad de Madrid inscripciones realizadas a boli o rotulador que decían cosas similares sobre los españoles; o en los baños de la facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid, inscripciones de carácter político respecto al conflicto vasco, aunque libres de ese marcado carácter genito-social. Así, el análisis social del graffito tiene una tradición evidente (Stocker, Dutcher, Hargrove y Cook, 1972; Gonos, Mulkern y Poushinsky, 1976). Es obvio que la mayoría de este tipo de inscripciones son realizadas por hombres, pero también se han estudiado las realizadas por mujeres en términos similares (Reich, Buss, Fein y Kurtz, 1977), donde a parte de saber que las mujeres homosexuales recurren al graffito como forma de reivindicación, también conocemos que la temática más popular en las pintadas de las mujeres (al menos en las analizadas por las autoras) es la de carácter filosófico.

Ethnic category	Number of terms found in graffiti	Percentage of terms found in graffiti	Percentage of population by "race" (see State of Hawaii 1972:4-5)
White ( <i>haole</i> )	29	42	38.8
Japanese	19	28	28.3
Local	9	13	—
Hawaiian	4	6	9.3
Filipino	2	3	12.2
Oriental	2	3	—
Korean	1	1.25	1.1
Samoaan (and others)	1	1.25	2.4
Hawaiian-Chinese	1	1.25	—
Black	1	1.25	1
Chinese	—	—	6.8
American Indian	—	—	.1
Total	69	100.	100.

Fig 9. Número de graffitos étnicos en la Universidad de Hawaii en comparación con los datos del censo (tomado de Blake, 1981).

¿Por qué *graffito* y no *graffiti*? Tácitamente, se ha relegado el término graffiti para las pintadas (ilegales en la mayoría de las ocasiones) que aparecen en las ciudades urbanas occidentales y en cualquier soporte típicamente cosmopolita, como trenes, metro, autobuses, paredes, papeleras... Es algo que trae de cabeza a muchos ayuntamientos españoles, y en países como Japón o Estados Unidos se condena con días de cárcel...¿qué hacer? Al fin y al cabo se trata de un arte plástico. No obstante, en la mayoría de las ocasiones se opta por la represión<sup>15</sup>. Tales pintadas pueden ir desde el simple *tag*, o firma espontánea, hasta un mural colorido y pensado simbólicamente (figura 10). Muchos lo consideran puro vandalismo, otros, sin embargo, arte. La carga social de este tipo de graffiti no es menos evidente: como tal, tiene su origen en los barrios pobres y étnicos de Nueva York<sup>16</sup>; sus ejecutores suelen ser en su mayoría de clase baja, media-baja o media, pocas veces de clase alta; tiene manifestaciones políticas; y, quizás sea esto lo más importante, suele aprenderse autodidácticamente, fuera del circuito académico del colegio, el instituto y la universidad. Los monumentos se suelen respetar (no así los edificios públicos), pero no por un sentido patrimonial como

<sup>15</sup> El gobierno de la Comunidad Autónoma de Madrid ha subido recientemente hasta 3.000 € las sanciones económicas que se pueden imponer a los graffiteros.

<sup>16</sup> Para más información al respecto ver el documental de 1982 *Style Wars* (Guerra de Estilos) dirigido por Henry Chalfant y Tony Silver.

pensé a priori e inocentemente, sino porque como me comentó un amigo grafitero: *el paquete que te meten si te pillan es tremendo*. Los grafiteros quieren que su nombre sea conocido, no su nombre real, sino su etiqueta o *tag*. La visión tradicional los asocia al movimiento cultural del Hip Hop, con origen en los guetos de Nueva York, y supuestamente forma uno de sus pilares (junto al *rap*, el *break dance*, o el *beat box*), pero realmente nació antes, hasta el punto de que puede ser grafitero tanto un *mod*, como un *punk* o un *rocker*<sup>17</sup>. Para la arqueología de la Postmodernidad este tipo de graffiti es realmente atractivo en cuanto a su estudio, pues ya han aparecido obras o incluso tesis doctorales en España sobre la vertiente social de este tipo de cultura material, aunque desde una perspectiva de la historia del arte (*i. e.* Figueroa-Saavedra y Gálvez-Aparicio, 2002; Figueroa-Saavedra, 2003). Existe y es muy secundado, no puede achacarse a simple vandalismo o chabacanería pueril, deberíamos tratar de conocer su significado para así comprender mejor su presencia.



Fig 10. Distintos tipos de graffiti: *piezas* en las vías del tren de Torrejón de Ardoz (Madrid) por *Boogie* y *Hielo* (arriba); mural político ante las pasadas elecciones generales en Madrid por *Desviados.com* (centro); mural artístico por *FX Crew*, Nueva York (abajo).

Otros capítulos del libro, sin embargo, son más metodológicos y técnicos, como el que firman Michael Schiffer y Richard Wilk (1981), donde recogen las conclusiones que sacaron respecto a un curso semestral que impartieron en 1978 en la Universidad de Arizona sobre Método y Teoría en el Trabajo de Campo

---

<sup>17</sup> Nombres de algunas tribus urbanas.

Arqueológico. En este curso, se instruyó a veinte alumnos y alumnas en cuestiones metodológicas y teóricas de la arqueología, consiguiendo que desarrollaran una gran familiaridad con los principios arqueológicos mediante la atribución de significado a sucesos cotidianos, triviales o mundanos (ibidem). Por ejemplo, el proceso arqueológico de desgaste, que pudo ser observado en las salas de descanso del edificio de antropología donde en las puertas se podía observar una decoloración fruto del uso diario que se hacía de ellas. Lo mismo se hizo con procesos como la sedimentación, los procesos de formación del yacimiento o la estratigrafía. Resumiendo se trataría de una forma muy práctica de enseñar a los estudiantes de arqueología varios de los procesos con los que ésta trata habitualmente.

El propio Schiffer, junto a Downing y McCarthy (1981) expone en el libro un estudio etnoarqueológico con el nombre de el Proyecto de la Reutilización realizado en la ciudad de Tucson, en Arizona (Estados Unidos), donde se pretende abordar uno de los estereotipos más comunes en la sociedad moderna e industrial: el del *malgasto*. Para ello, se estudiaron tanto mecanismos de reutilización, como se utilizó el cuestionario y la observación participativa, en varios lugares tradicionales de la reutilización como rebajas de talleres, tiendas de segunda mano o de antigüedades o los clubes de coches antiguos, además de los hogares. Con sorpresa se descubrió que, contrariamente a lo que suele sugerir la imagen estereotípica del malgasto, la reutilización de objetos estaba muy extendida en Tucson (ibidem: 74), y que muchos de sus hogares habían conseguido sus muebles, aparatos y electrodomésticos sin haber participado en el sistema económico del marketing; para los autores, "parece que nuestra sociedad industrial tiene algunas características que normalmente se utilizan para definir a las economías *primitivas*" (ibidem: 77).

Otras partes del libro de 1978 que inauguraba la arqueología contemporánea se centran en la documentación del cambio cultural a través del estudio de las lápidas de los cementerios (Dethlefsen, 1981), en los peniques de Denver (Rothschild, 1981), en la arqueología experimental (Claasen, 1981; Baker, 1981; Ingersol, Jr, 1981) o en la propia etnoarqueología (Gould, 1981; Hester y Heizer, 1981; Clark y Kurashina, 1981). Con tal obra, se inauguraba la arqueología contemporánea, que tenía dos intenciones. La primera, y muy procesual, de ayudar a comprender mejor los yacimientos del pasado; la segunda, más realista, era "analizar los objetos hechos en el presente por lo que puedan contarnos acerca del presente" (Leone, 1981).

## ***Despojos y porquería: la basurología***

Para ser sincero, la primera vez que escuché que existía una arqueología de la basura me sonó a broma, aunque también me resultó atractivo, y a medida que he ido conociendo los planteamientos de William Rathje la admiración por un proyecto tan "sucio" ha ido *in crescendo*. La basurología, término que ha sido reconocido y recogido ya por el diccionario de inglés de Oxford (Rathje, Lamotta y Longacre, 2001: 521) va mucho más allá de lo puramente estrafalario, escatológico o mugriento, y se ha convertido en un campo de investigación de la arqueología que no sólo ha descubierto cosas de nosotros mismos que nos harían enrojecer sino que también se ha revelado como un cuerpo de conocimiento que propone curas para los males medioambientales o de salud que se sufren en la sociedad actual occidental, aunque en realidad pocas veces ha salido fuera de los Estados Unidos. Es más, para Rathje se puede hablar de un paradigma de la basura, un conjunto de teorías, hipótesis y postulados que puede explicar la mayoría de los yacimientos y procesos arqueológicos existentes así como buena parte del comportamiento humano. Sean bienvenidos a la arqueología de los despojos, del desecho, de la porquería...

El término basurología, sin embargo, no fue acuñado por Rathje, sino que se tomó prestado de las investigaciones de un periodista de corte rosa que en 1970 se dedicó a husmear en los cubos de basura de su cantante favorito, Bob Dylan. En efecto, A. J. Weberman, inspiró la denominación de esta rama de la arqueología contemporánea, y pronto comenzó a cotillear también los desperdicios de Neil Simon o Muhammad Ali (Rathje y Murphy, 1992: 17). El significado actual es mucho más científico y mucho menos sensacionalista. El Proyecto de la Basura, como tal, nació en la Universidad de Arizona en 1972, y comenzó en la ciudad de Tucson, pero pronto iba a tener prolongaciones por todo el territorio de los Estados Unidos. Veinte años después se iba a publicar una síntesis de todo el proyecto bajo el nombre de *Rubbish! The archaeology of Garbage* (¡Porquería! La arqueología de la Basura) a nombre de William Rathje y Cullen Murphy, que se convirtió en un best-seller nacional (al menos eso pone en la edición que yo poseo); no obstante, las investigaciones y repercusiones siguen todavía adelante. Desde la basurología se pasó a investigar los patrones de desecho de los hogares de algunas ciudades de Estados Unidos, los vertederos, la biodegradación, la contaminación o hasta el cáncer. Se supo, por ejemplo, que la ciudad de Tucson desecha una cantidad de carne comestible anualmente que equivalía a medio millón de dólares de los años 70 (Rathje, 1974: 240). El

departamento de Agricultura de los Estados Unidos acudió a los basurólogos (el director del proyecto, William Rathje, y una ingente cantidad de estudiantes) para ver si le podían ayudar en ciertas cuestiones, e incluso el propio Rathje ha hablado en el Congreso de los Estados Unidos sobre ecología, salud y medioambiente (Alfredo González Ruibal, comunicación personal). Antes de pasar a ver qué estudiaron Rathje y sus discípulos, creo necesario hacer un repaso de la justificación histórica que da el propio Rathje sobre la necesidad de estudiar la basura arqueológicamente.

Para empezar, Rathje (y Murphy) afirman que cualquier sociedad o cultura que ha existido en el planeta Tierra ha utilizado los cuatro métodos básicos de eliminación de la basura: tirarla, quemarla, reciclarla o reducirla (Rathje y Murphy, 1992: 33). Es cierto, los arqueólogos están hartos de buscar los desperdicios de las sociedades y culturas que estudian, pues a través de los restos materiales se pueden realizar inferencias respecto a la conducta de una sociedad. No obstante, pese a que la basura haya existido siempre, no es hasta el neolítico (la sedentarización) cuando se sufre la primera crisis de la basura, pues en este período (que es alcanzado de manera asincrónica por las distintas sociedades del mundo) la especie *Homo sapiens sapiens*, por haberse encauzado en los flujos de la civilización, tiene la necesidad de alcanzar un grado muy sofisticado de organización y una estructura social estratificada para hacer posible la eliminación de ingentes cantidades de desechos (ibidem). La basura ha existido siempre, del mismo modo que la gente que trata de recuperar de los desperdicios de otros algo utilizable o comestible, los carroñeros o personas que hurgan en la basura; en Egipto se les llama *zabaline*, y en México *pepenadores*<sup>18</sup>. Rathje y arqueólogos posprocesuales como Michael Shanks, tienen muy claro el paradigma de la Basura: el 99% de lo que los arqueólogos excavan, registran y analizan obsesivamente es basura, en el sentido de que fue desechado u olvidado por la gente que lo fabricó o lo utilizó (Shanks, Platt y Rathje, 2004: 65). Pero, curiosamente, si se pregunta a un arqueólogo en qué se fija la arqueología dirá artefactos, cultura material, comportamiento...pero nunca basura (ibidem). En esto consiste el paradigma de la Basura, que tanto el procesualismo como el

---

<sup>18</sup> El carroñerismo es un concepto fundamental en la arqueología prehistórica, y el hecho de sí nuestros primeros antepasados homínidos eran cazadores o carroñeros es uno de los grandes debates científicos respecto al origen de la humanidad (cfr. Domínguez-Rodrigo y Barba, 2006; Domínguez-Rodrigo, Barba y Egeland, 2007); el hecho de que Rathje y Murphy recurran al carroñerismo no es casual y sirve para resaltar la importancia que el desperdicio o lo abandonado han tenido en la historia de la humanidad.

posprocesualismo piensan que puede brindar un nuevo concepto de arqueología, que sería como sigue:

· Los arqueólogos trabajan con fragmentos materiales, pobres muestras, que normalmente, pero no necesariamente, son del pasado (...) Bajo esta definición, arqueología sería una práctica de *mediación*, trabajando entre el pasado y el presente.

· Los fragmentos de interés arqueológico son lo que muchas veces clasificamos como basura. Nuestra definición de basura incluye cognados como trastos, escoria, y desperdicios y la extensión de las ruinas –la basura es lo que es descartado y abandonado como no utilizable (...) La basura es un proceso. Y el proceso incluye procesos de abrasión, descomposición y entropía.

· La asociación de la basura con una economía general subraya la separación categórica de la basura respecto a otros aspectos de la producción, el intercambio, el consumo y el descarte de bienes" (ibidem: 72).

Este paradigma de la Basura ha nacido recientemente, y es fruto de las conclusiones *a posteriori* que surgieron tras las investigaciones que la basurología encabezada por William Rathje ha llevado a cabo desde 1972, fecha en la que se inició el Proyecto de la Basura. Pero su importancia no se reduce sólo a propiciar nuevos modelos teóricos, sino que tiene también un claro sentido tecnológico, santo y seña del positivismo, pues pretende poner la arqueología (de la basura en este caso) al servicio de la sociedad, conocer mediante el análisis científico una enseñanza que ayude a eliminar, rectificar o disminuir los efectos de un problema. Es aquí donde verdaderamente percibimos el procesualismo de Rathje y la basurología, que han hecho posible descubrimientos muy difíciles de detectar mediante otro tipo de análisis que no sea el arqueológico. Veámos algunos de ellos.

#### "Los mitos de la biodegradación"

Más de una persona se habrá topado alguna vez con algún mito de la biodegradación, o con alguien que los propugna. Yo mismo, antes de conocer las investigaciones de la basurología pensaba que si algo era biodegradable no era altamente contaminante o nocivo. Pero pronto cambié de opinión. En su libro, Rathje y Murphy (1992: 110) recogen la historia de Cheryl Ann Bogue, una mujer que mientras veía un concierto en un auditorio de la ciudad de Mountain View (California) fue alcanzada por una llama de cinco pies (1,55 metros, más o

menos) de altura después de que un hombre se encendiera un cigarro. ¿Qué pasó? Nada más y nada menos que el auditorio estaba construido encima de un antiguo vertedero, y el gas metano que aún se filtraba provocó que la chispa del mechero se convirtiera en una llamarada. Este tipo de problemas, sin embargo, no es muy común, pues el Proyecto de la Basura llevó a cabo investigaciones en vertederos de compañías de gas y no habían tenido muchos problemas con explosiones o incendios, en parte porque en los nuevos vertederos instalaban ventiladores de gas metano o sistemas de recolección de metano. Tras el incidente en el auditorio, el ayuntamiento de Mountain View decidió gastar 2,5 millones de dólares en modernizar el anfiteatro poniendo un sistema de recolección del metano. Yo, cada vez que tiro algo al suelo y no a la papelera, suelo acordarme del pelo de Cheryl.

Esta historia es tan sólo una anécdota, pero pone de manifiesto la visión romántica que se tiene de la biodegradación:

“un vertedero es visto, por un lado, como un hábitat donde lo orgánico se descompone rápidamente –se biodegrada- en un tipo de humus marrón rico y húmedo, volviendo al final al pecho de la Madre Naturaleza. La biodegradación, desde este punto de vista, es algo fervientemente deseado, un correcto resultado medioambiental de primer orden, tal vez incluso parte del plan de Dios” (ibidem: 111).

Pero también, esta visión romántica sobre la biodegradación convive con el romance de la biodegradación: “La imagen de un vertedero como un medio desde el cual un caldo tóxico de filtraciones químicas va a parar al suelo circundante, tal vez para contaminar el agua subterránea y los ríos y lagos cercanos” (ibidem). Lo que ambas visiones tienen en común es poner al descubierto la importancia de la biodegradación, que a veces ocurre en unos segundos y en otras ocasiones no termina nunca de completarse (ibidem: 112). En este sentido, el Proyecto de la Basura encontró, tras excavar nueve vertederos de los más grandes de Estados Unidos, que los compuestos orgánicos (que biodegradan más rápido que los no orgánicos) constituían el mayor porcentaje de elementos remanentes en un período de diez a quince años. Así ocurría en el vertedero del Aeropuerto de Naples (32,5 %), en el de Mallard North (50,6 %) o en el de Río Salado (66,5 %). Pero además:

“casi todos los restos materiales orgánicos que se veían eran identificables a simple vista: las páginas de los libros seguían estando igual, las peladuras de cebollas eran peladuras de cebollas, la parte de arriba de las zanahorias era la parte de arriba de las zanahorias (...) La evidencia de las excavaciones indica que incluso después de dos décadas de enterramiento cerca de la tercera parte o la mitad de estos elementos orgánicos permanecían en una condición reconocible” (ibidem: 114-115).

Si una zanahoria tarda más de veinte años en biodegradarse completamente, imaginemos lo que puede tardar un trozo de plástico. Sin embargo, la biodegradación actuaba de forma más rápida en un vertedero, el de Fresh Kills en Nueva York (con una altura de 154 metros sobre el nivel del mar: figura 11).

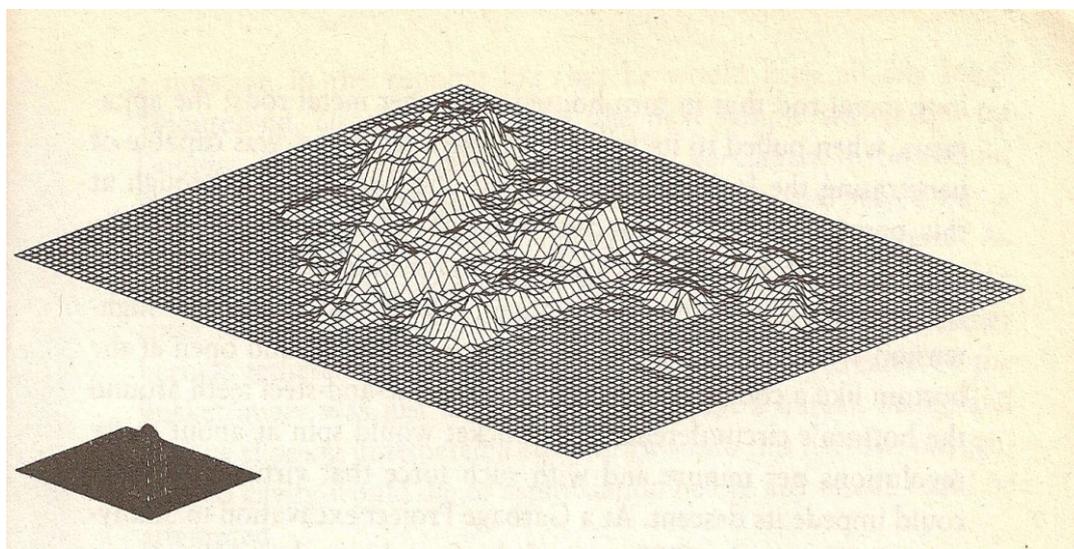


Fig 11. Comparación entre la pirámide del Sol de Teotihuacán (México) y el vertedero de Fresh Kills. Las elevaciones han sido exageradas pero no así los volúmenes relativos. El yacimiento de Fresh Kills tiene un área de cerca de 5 km (tomada de Rathje and Murphy, 1992: 5).

En Fresh Kills el papel que aparecía representaba sólo entre el 10-18 % del total del vertedero, mientras que en los otros estaba entre el 35-45 %. Lo que ocurría era que, aparte de ser más viejo que los otros vertederos, el de Fresh Kills no estaba revestido con una membrana o lona de plástico u otro material, sino que estaba en contacto directo con el planeta; y además, el vertedero de Fresh Kills estaba situado en una zona pantanosa y húmeda, lo que potenciaba el proceso de biodegradación (ibidem: 120). La enseñanza más clara que se obtiene de todo esto es que si queremos que los vertederos contaminen lo menos suficiente y tengan una presencia menos dañina y más rápida en su descomposición, debemos olvidar la obsesión occidental por la pulcritud y no

aislar a la basura de su contacto con el resto del medio ambiente. Aún haciendo esto, la biodegradación es un proceso lento (ibidem) y contaminante.

“Lo que decimos, lo que hacemos”

La basurología no sólo se ha interesado en excavar vertederos municipales, sino también por escarbar las basuras particulares de los hogares antes de que sean recogidas y llevadas a aquellos, o de observar el comportamiento de las personas respecto a la basura y realizar cuestionarios. De este modo, se ha llegado a una conclusión general que se puede aplicar a toda la sociedad occidental como característica cultural, no sólo en el plano de la basura (que es de lo único que habla la basurología) sino también, creo, en el plano político, el social, el personal o el emocional. No es más que la afirmación de que lo que la gente dice dista mucho de lo que después hace. Así, si recordamos al amigo mío que aparecía en el capítulo segundo y que fue abandonado por su pareja, comprenderemos mejor por qué el me decía constantemente: *me prometió que siempre íbamos a estar juntos y que siempre seríamos amigos, y ahora mira, se ha ido con un auténtico meapilas y ni siquiera me habla*; también entenderemos mejor por qué lo que los políticos prometen en la campaña electoral suele quedarse en eso, en promesas; o por qué muchas veces nos vemos a nosotros mismos diciendo o haciendo algo que habíamos jurado y perjurado que nunca íbamos a hacer o a decir; o, simplemente, por qué se habla tanto de libertad si todos y todas tenemos unas obligaciones marcadas e ineludibles: en Occidente y en Postmodernia, lo que decimos tiene muy pocas veces que ver con lo que en realidad hacemos. Y cuando esta contradicción es señalada, el poder de la ideología se manifiesta mediante la negación (Giddens, 1979, 1981, citado en Hodder, 1988: 87) que suele ir seguida de enfado. Vivimos cada vez más en la época de la apariencia y la contradicción existencial.

Postulados filosóficos aparte, la basurología ha encontrado un refrendo en la cultura material de tal afirmación. Por ejemplo, en la ciudad de Marin (California), se llevó a cabo un estudio sobre el cambio de aceite que se realizaba en los coches de cada hogar, dentro de la sección del Proyecto de la Basura que llevaba por nombre el Desperdicio Peligroso de los Hogares. Para ello, se preguntó a cada cabeza de familia cómo y donde cambiaba el aceite, a lo que respondieron, sobre todo los hombres, que lo cambiaban ellos mismos y después lo desechaban incorrectamente, de un modo no ecológico. Según lo que habían dicho los cabezas de familia el aceite de los motores debería de haber representado el 46

% de la basura de cada casa, pero, sin embargo, sólo representaba el 23 %. Obviamente no vamos a encontrar una respuesta tajante, pero el propio Rathje da unas pistas:

“Creo que los informes sobre el aceite de coche están sacados de las declaraciones de hombres-macho de Marin –hombres que quieren creer que cambian ellos mismos el aceite de sus coches incluso cuando no lo hacen (...) Creo (también, *n. del autor*) que los informadores no tienen una idea concreta de lo que consumen y desechan (...) El resultado final es que lo que la gente dice o cree que hace es muchas veces notablemente distinto de su comportamiento actual” (Rathje, 2001: 66-67).

Con el consumo de alcohol sucede básicamente lo mismo, y cuando se preguntó en veintidós hogares de clase baja cuanto cerveza compraban, dijeron que no compraban cerveza, pero después de 5 semanas las latas de cerveza aparecían en sus contenedores (Rathje y McCarthy, 1977: 268). El problema es que “lo que la gente decía que bebía y las observaciones de la conducta de beber en escenarios controlados no eran representaciones válidas de tal comportamiento, y nadie parecía preocuparse acerca de lo que indicaban los artefactos de la conducta bebedora” (Rathje, 2001: 64).

Más importante se nos revela el descubrimiento del *Primer Principio del Malgasto de Comida*, que vino provocado parcialmente por el estudio del consumo de carne roja. Durante la primavera de 1973, hubo una escasez de carne en los Estados Unidos, y encontrar una buena carne era difícil y caro. Por ello, los basurólogos decidieron investigarlo y buscaron en las basuras durante quince meses entre la primavera de 1973 y la de 1974, recolectando la carne (pero sin contar la grasa o el hueso), y se dieron cuenta de que aparecía un patrón extraño (Rathje y Murphy, 1992: 60). En efecto, el estudio revelaba que la gente había desechado más carne durante la escasez que después de ella. La explicación se reduce a la *práctica de la compra de crisis*, es decir, cuando los medios de comunicación y la población comienzan a hablar de crisis esto produce la aparición del comportamiento de comprar todo cuanto se pueda, aunque ni siquiera se tenga pensado comerlo. El resultado: un mayor desperdicio (ibidem: 62). Con esta información, más la de otro estudio sobre otra crisis, esta vez del azúcar, se desarrolló el *Primer Principio del Malgasto de Comida* que quiere decir que “cuanto más repetitiva es tu dieta menos comida malgastas” (Rathje y Murphy, 1992: 62; Rathje, 2001: 74). Esto, que puede parecer una obviedad

explica por que el pan normal se gasta un 25 % menos que los panes especiales, o por que los hispanoestadounidenses (cuya variedad de platos es alta pero con un número no muy alto de ingredientes) desperdician menos comida que los angloamericanos. No obstante, esto no gusta a los nutricionistas (Rathje y Murphy, 1992: 62-63), y mucho menos a las empresas fabricantes de productos alimenticios que nos bombardean a través de la publicidad con mil y un sabores y mil y una variedades de sus productos. Si se hiciera caso de tal principio, seguramente la comida malgastada se iba a ver reducida, pero también el gasto económico de las familias.

### Nuestra salud

El departamento de Agricultura de los Estados Unidos acudió a los investigadores del Proyecto de la Basura en 1978 para saber cuanta grasa de la carne roja de filetes, asados y chuletas desechaba la gente. Pero no lo sabían porque no lo habían registrado, pues consideraron la grasa como no comestible; sin embargo, la grasa contiene calorías, así que se pusieron a investigarlo. Y observaron que entre 1979 y 1982 la cantidad de grasa de carne roja fresca cortada se mantuvo constante, pero a partir de 1983 se incrementó y siguió subiendo, pero sorprendentemente la gente comenzó a comprar menos filetes, asados y chuletas. Esto se debió a que en 1983 la Academia Nacional de la Ciencia de los Estados Unidos había publicado un informe en el que decía que la grasa de la carne roja era un factor de riesgo en la aparición del cáncer de mama y de colón; parecía que la gente hacía caso a los científicos (Rathje, 2001: 67-68). Pero sólo lo parecía, porque al continuar analizando la basura, el Proyecto de la Basura se dio cuenta de que la gente no compraba pollo o pescado (con menos riesgo de provocar cáncer) en lugar de la carne roja, sino que seguían comprando carne roja, sólo que procesada (que contiene más grasa que la carne roja fresca) y en grandes cantidades en forma de salami o perritos calientes (ibidem). Lo que descubrió la basurología es que el riesgo de cáncer se mantenía igual pese a que la ciencia avisara sobre ello. El informe de la Academia Nacional de la Ciencia influyó en el comportamiento de la gente, pero no consiguió eliminar el riesgo del cáncer. Gracias a la arqueología (de la basura) este peligro ha sido conocido más apropiadamente.

## El comportamiento humano a través de la basura

La basurología se ha convertido en un paradigma del comportamiento humano, y no es de extrañar para una investigación muy ambiciosa y que ha contado con una interdisciplinariedad envidiable (arqueólogos, geólogos, microbiólogos, médicos, nutricionistas...). Su faceta conductual la observamos en el *Primer Principio del Malgasto de Comida*, pero también en otros descubrimientos que se hicieron como el *Síndrome del Buen Proveedor* -la mujer de la casa normalmente sobrevalora de manera virtual todo lo que la familia come como un todo o una única unidad-, el *Síndrome de la Cocina Flaca* -los individuos casi siempre infravaloran dramáticamente lo que comen- o el *Síndrome del Sustituto* -si quieres saber cuanto alcohol consumen los residentes de un hogar, no preguntes a los bebedores, pregunta a un no bebedor- (Rathje, 2001: 65).

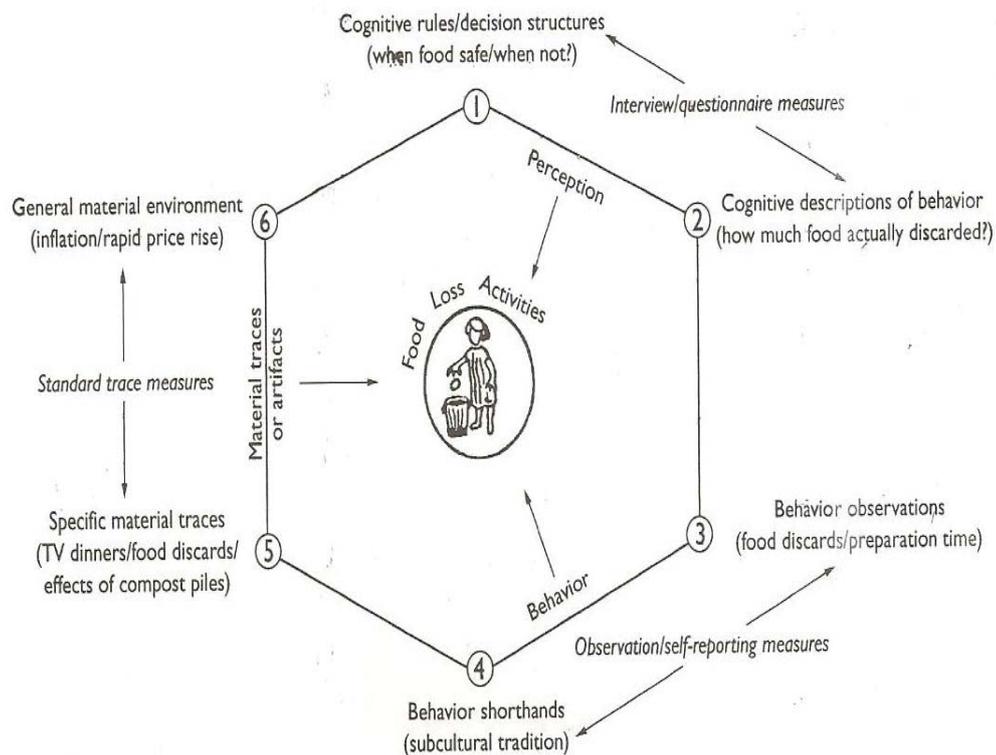


Fig 12. Modelo integrado de la investigación en las ciencias del comportamiento (tomado de Rathje, 2001: 70).

Es más, Rathje ha ideado un esquema (figura 12), inspirado por las investigaciones de la basurología, de cómo debe ser la investigación en las ciencias del comportamiento, definición en la que entra la arqueología y que se basaría en el estudio de varios elementos y las relaciones que se establecen entre ellos (elementos perceptivos, elementos conductuales y elementos materiales). Sólo así podremos saber si McDonalds y otros restaurantes de comida rápida son sólo un reflejo de los cambios en los hábitos y valores alimenticios de las familias o si son parte de la causa (ibidem: 69).

### ***La arqueología del comportamiento de Michael Brian Schiffer***

Del mismo modo que para su colega y amigo William Rathje, para Michael Schiffer la arqueología es, sin duda, una ciencia del comportamiento, aunque puede que sea Schiffer quien más trate de dotarla de este sentido. Así, para comprender mejor el comportamiento humano no se queda sólo en la antropología y la arqueología, sino que recurre también a otras ciencias del comportamiento como la etología, la psicología o la sociología (Schiffer, 1999). Schiffer tiene claro el eterno debate que existe en la arqueología, acerca de si ésta debe ser considerada una disciplina histórica (ideográfica) o científica (nomoténica), y reconoce, asimismo, que dentro de la arqueología se han detectado vías de interpretación etnocéntricas que han primado sobre el valor del cambio social (Schiffer, 1975: 836).

No renuncia a su positivismo, y mucho menos se avergüenza de él (Schiffer, 1999: 7), pero sus postulados no pueden verse reducidos a un simple procesualismo, pues en la bibliografía de algunos de sus trabajos suelen aparecer apellidos como Foucault, Bordieu, Hodder o Miller, todos ellos autores posmodernos y que difícilmente íbamos a encontrar en la bibliografía de un trabajo de Binford. Tiene una mente abierta, igual que Rathje o Gould, para otros modelos distintos del procesual: rechaza la guerra teórica. Sin embargo, su positivismo (o procesualismo) se hace evidente en su obsesión por crear nuevas categorías definitorias de fenómenos arqueológicos, como por ejemplo, las de *microartefacto* y *macroartefacto*. Las categorías más famosas que ha ideado, no obstante, son las de Transformaciones Culturales (*C-Transforms*) y Transformaciones Naturales (*N-Transforms*), donde reparte a partes iguales sus ideas ideográficas y nomoténicas. Por Transformaciones Culturales entiende los procesos culturales de formación del registro arqueológico (agentes humanos), mientras que las Transformaciones Naturales pertenecen a fenómenos

deposicionales, especialmente a la modificación y la destrucción de artefactos y ecofactos por agentes físicos o químicos (Schiffer, 1975: 838-840). Pese a la revuelta posprocesual de los años 80, Schiffer sigue pensando que en la arqueología se pueden sacar principios o leyes, aunque no para todas las cosas ni tampoco a cualquier precio, sólo aquellos en los que sea evidente que hay una regularidad, y también cree, por supuesto, en el poder explicativo de la inferencia. Schiffer no cree que la arqueología sea una disciplina histórica o científica, algo en lo que coincide con Hodder (1998: 10), sino que como ciencia del comportamiento que es está situada en una posición intermedia de ambas definiciones, rasgo que comparte con la mayoría de este tipo de disciplinas, como la psicología, la antropología, la etología o la sociología. Su posición es más que clara:

“La arqueología puede disfrutar un vigor híbrido por cuidar tanto sus raíces históricas como las de ciencia del comportamiento. La arqueología será historia tanto tiempo como las preguntas históricas sigan siendo planteadas. La arqueología seguirá siendo una ciencia del comportamiento tanto tiempo como la respuesta a lo histórico y otras cuestiones lleven a los arqueólogos a inventar y probar afirmaciones nomoténicas que no hayan sido exploradas convenientemente en otras ciencias del comportamiento” (Schiffer, 1975: 844).

Con esto, Schiffer, junto a Andrea Miller (1999), ha construido una teoría arqueológica del comportamiento y la comunicación humana que se basa en la interacción que se produce entre tres elementos básicos: la gente (*Homo sapiens sapiens* y sus predecesores homínidos), los artefactos (cultura material) y los medios externos (el sol, las nubes, plantas y animales, rocas...). Entre estos tres elementos se pueden producir distintos modos de interacción: mecánico (abarcando todo el contacto físico), químico (cuando el medio material es dominado por interacciones químicas), térmico (cuando un elemento calienta o enfría a otro), eléctrico (desde la luz a un avión) o electromagnético. Schiffer no se aísla en sus definiciones y reconoce que todas estas formas de interacción se pueden combinar de diferentes modos unas con otras (ibidem: 15). Otro concepto del que hablan ambos autores es el de la *performance*, término que también es utilizado por el posprocesualismo, pero al que ellos dotan de un significado más cientifista, pues para que se produzca una interacción cada elemento interactivo tiene que desempeñar una *performance*, de la cual existen muchos tipos distintos: *performance visual* (donde entran en juego rasgos faciales, vello facial, dientes, cabeza, cuerpo, piel, vello corporal, estatura y talla, el movimiento...), *performance acústica* (sonidos naturales, sonidos creados por

seres humanos en interacción con otros elementos...), *performance táctil* (ropa y otros elementos personales) y la *performance química* (percibida principalmente a través del olfato y el gusto). Por ejemplo, en una comunicación acústica entre dos personas una de ellas genera ondas de sonido al hablar mientras que otra las recibe y decodifica, y el medio externo (aire) transporta las ondas de sonido de una persona a otra (ibidem: 16).

Ambos lo tienen claro, y piensan que la forma más apropiada de explicar el comportamiento y la comunicación humana es la inferencia arqueológica, que debe de tener asimismo ciertos componentes (ibidem: 52-66). En primer lugar, tiene que haber una *base evidencial* que esté formada por rastros, indicios, señales... que se ha de conjugar con una *base cognitiva* que es inobservable, con un *contexto* (actividad y lugar) y con el *número de roles* que tenga cada elemento interactivo. Así pues, en cada proceso conductual que conduce a la formación del registro arqueológico toman parte los tres elementos básicos de la comunicación (personas, artefactos y medios externos) que pueden desempeñar a la vez una o varias clases de performances. En cada proceso comunicativo o conductual, además, pueden tomar parte tres elementos interactivos (persona-persona-persona, persona-artefacto-persona, persona-medio externo-persona...), dos o uno. De este modo, el comportamiento humano sería cualquier performance realizada por una persona en completa interacción con las performances que realicen los otros elementos interactivos (la cultura material y los medios externos), porque "ya que cualquier performance realizada por una persona produce una respuesta en el receptor, este modelo es capaz, de manera general, de explicar cualquier comportamiento humano" (Schiffer, 1999: 119). Lo que hace Schiffer es dar una definición universal de lo que significa y constituye la cultura material, concepto en el que entran en juego tanto el propio ser humano o sus creaciones, como sus compañeros no humanos (animales y naturaleza). Es obvio que Schiffer es positivista y que aspira a una universalidad de sus teorías, sin embargo, la amplitud de agentes que toman parte en sus hipótesis le confiere un valor especial, pues no desestima ningún tipo de conocimiento que nos pueda ayudar a comprender mejor el significado del registro material. La arqueología del Comportamiento de Schiffer, al igual que la arqueología Simétrica que veremos más adelante, tiene unas aspiraciones atemporales o, si se prefiere, universales: su modelo es aplicable a cualquier momento y cualquier lugar de la historia de la humanidad.

Pero en su modelo no existe sólo un lugar para la técnica, la definición o la categorización, sino que también, junto a Walker, expone la materialidad que posee el poder social (Walker y Schiffer, 2006), pues es conspicuo que “todas las diferencias de estatus corresponden con diferencias en el poder social” que es ejercido por los humanos y “todas las actividades humanas –desde la caza de conejos hasta una boda- están compuestas por la interacción gente-artefactos” (ibidem: 68-70). Así, “trabajando en la elaboración de la materialidad del poder social, los arqueólogos pueden contribuir al desarrollo de nuevas formas de teoría social” (ibidem: 85). Desde esta perspectiva de la socialidad que disfrutan o pueden crear los artefactos y de la teoría del comportamiento, Schiffer se ha acercado a dos fenómenos arqueológicos; uno de ellos, ha tenido una importancia vital para la evolución histórica de la Modernidad y la Postmodernidad (la radio portátil), mientras que el otro (el coche eléctrico) que podía haber sido todo un triunfo tecnológico y ecológico, acabó siendo un fracaso.

### La radio portátil

La radio doméstica, primero, y la portátil, después, son dos elementos de la cultura material del siglo XX que se vuelven ineludibles para comprender la historia contemporánea. Por ejemplo, durante la II Guerra Mundial la gente se reunía alrededor de la radio para escuchar las noticias concernientes a la resolución del conflicto. Pero también, a través de este aparato tecnológico y tras la finalización del combate bélico mundial, la radio y el transistor contribuyeron en el surgimiento de la cultura de masas, hecho ineludible para una arqueología de la Postmodernidad. Y Schiffer (1991), ha analizado detenidamente la importancia que la radio y el transistor han tenido para la vida estadounidense.

Las primeras radios aparecieron ya a finales del siglo XIX, pero todavía en una forma ruda y no comercial, empezando a venderse a principios del siglo XX, aunque seguían siendo un divertido y exclusivo pasatiempo de la juventud de clase media y alta (ibidem: 34). Aquí es donde Schiffer realiza una de sus mayores aportaciones de su estudio, pues cree que el triunfo de la radio como medio de comunicación se debe a un *imperativo cultural* que no nace de la estructura de poder, sino de las partes interesadas e implicadas en el desarrollo de este tipo de cultura material, en este caso, la juventud norteamericana pudiente y una serie de inventores amateur que hicieron todo lo posible para que el artefacto en cuestión saliera triunfante: se trata de algo que la cultura, y no el poder, impone. Así, Schiffer observa que no todos los cambios materiales que se

producen en una sociedad o cultura vienen determinados por los caprichos de la estructura de poder dominante, sino que ésta es también sensible a las inquietudes que se producen en la mente de los individuos que forman la sociedad y le saca partido: ése es el sentido del imperativo cultural del que él habla. Esto es algo que se empezó a poner claramente de manifiesto cuando comenzaron a aparecer las primeras radios portátiles en los años veinte del siglo XX, es decir, aparatos radiofónicos que podían transportarse y usarse, aunque materialmente aún representaban todo un problema (figura 13). El imperativo cultural, como se ha dicho, vino de la mano de inventores amateurs que habían estado interesados en todos los descubrimientos que se habían hecho respecto a la emisión y recepción de las ondas radiofónicas, y la radio portátil, se entiende también como fruto de este mismo fenómeno. Pero además, el coche (otro elemento de interacción) jugó también un papel muy importante en el boom de la radio portátil, pues se comenzaron a hacer populares las excursiones al campo en coche y el turismo, y la gente se quería llevar la radio consigo (ibidem: 63).



Fig 13. Aspecto de una de las primeras radios portátiles (1924), cuya utilización representaba todavía un problema espacial y, por tanto, comercial (tomado de Schiffer, 1991: 80).

Poco a poco, el invento se fue haciendo más popular, y la estructura de poder (político y económico) se fue interesando más y más por él, y su uso se fue extendiendo, hasta tal punto, que pronto el Departamento de Policía de la Ciudad de Nueva York lo incluyó en sus automóviles, para, en un sentido muy foucaltiano, poder *vigilar y castigar* de una manera más precisa y rápida (figura 14). Pero no era sólo la policía, sino que las radios se podían ver ya en una infinidad de lugares, y no sólo en los hogares: en los parques de las ciudades, en las excursiones de los boy Scouts, en los campos de baseball, en las carreras de caballos... (ibidem: 69). Y es que, el imperativo cultural tiene una fuerte carga social, pues "las cosas que compramos hacen algo más que moverse de un lugar a otro o capturar ondas invisibles del éter; ellas realizan afirmaciones acerca de sus poseedores" (ibidem: 84).



Fig 14. Vehículo de la policía de Nueva York con una radio incorporada, 1924 (tomado de Schiffer, 1991: 70).

La edad de oro de la radio portátil llegó durante la década de 1920 y hasta la llegada de la depresión económica de 1929, pues dado que la gente comenzaba a utilizarla y a demandarla, y a que se había convertido ya en un medio de entretenimiento para los hogares, los precios se fueron bajando y los modelos se

fueron mejorando. Con la llegada de la crisis económica de 1929, sin embargo, su consumo se redujo, a pesar de que ya se había convertido en un elemento indispensable para el bienestar social y emocional de la familia que, en los años de depresión, ayudaba a olvidar la tragedia económica a través de los programas radiofónicos que emitían historias de humor, amor, fantasía, tragedia, ciencia ficción o terror (ibidem: 104).

El auténtico revulsivo para la radio vino con la II Guerra Mundial, y no sólo en los Estados Unidos, sino también en Europa y otras partes del mundo. El interés en conocer el desarrollo de la guerra, en saber si Hitler iba a alcanzar su sueño de ser el completo amo del mundo, hizo que muchas veces la gente viviera, literalmente, con la oreja pegada a la radio. No era sólo el uso informativo, sino que también a través de la radio se llamaba a la propaganda política o a la agitación. Con la finalización de la II Guerra Mundial, la aparición de los Estados Unidos como primera potencia mundial y el surgimiento de la sociedad de consumo, la radio portátil iba a encontrar nuevos lugares en los que manifestar su imperativo cultural (ibidem: 132).

Después de la guerra, la radio iba a comenzar su rivalidad/amistad con el medio de comunicación que se ha convertido en el más seguido en la actualidad: la televisión. Sin embargo, dado que la televisión aún no había alcanzado las características técnicas que tiene ahora, y mucho menos se había llegado a la tecnología de la televisión portátil, la radio siguió jugando un papel muy importante en la vida de los estadounidenses. Y si ya la juventud y unos inventores amateurs habían conseguido imponer el imperativo cultural, era la juventud de la posguerra la que iba a imponer su visión cultural sobre el resto de la sociedad. Así, en 1945 ya aparece la primera radio completamente transportable, con un tamaño razonable, un transistor (figura 15) que iba a hacer que "el imperativo cultural se convirtiera en una realidad comercial" (ibidem: 162). Las radios portátiles comenzaron a aparecer en muchos diseños diferentes, y la gente comenzó a comprarlas de manera irremediable. Para la altura de 1954, la radio portátil comenzó a manifestar su capacidad de crear nuevas formas de cultura, pues pronto todos los jóvenes empezaron a escuchar la música de Elvis Prestley, el rock and roll y la música tradicional negra a través de las emisiones que se hacían desde las cadenas radiofónicas, que intuyeron pronto el éxito comercial que tal artefacto podía tener, y todo pese a que los sectores más conservadores de la sociedad norteamericana se entusiasmaban declarando la muerte del rock and roll o directamente intentaban aniquilarlo; para principios de

los años 60, la radio-fórmula, para bien o para mal, ya había aparecido, y es un hecho que se mantiene hasta la actualidad (ibidem: 180-184). No obstante, desde el fin de la II Guerra Mundial, Estados Unidos implantó su presencia en Japón, pues quería tener cuantos más aliados anticomunistas mejor, por lo que ayudó a Japón a crecer económica y socialmente. Pronto, la mayoría de las radios portátiles comenzaron a ser fabricadas por compañías japonesas para consumo estadounidense (ibidem: 202-223), hasta tal punto que la mayoría de la gente piensa que es un invento japonés.

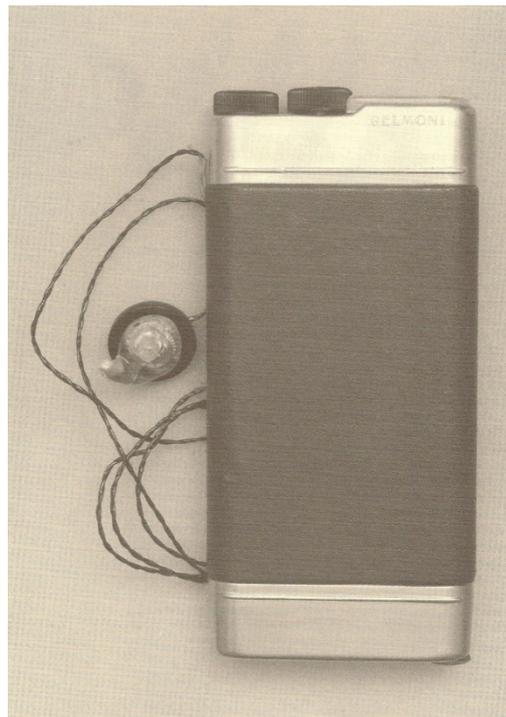


Fig 15. Una de las primeras auténticas radios de bolsillo, la Belmont Boulevard de 1945 (tomado de Schiffer, 1991: 163).

El otro concepto del que habla Schiffer que, junto al del imperativo cultural, es de mucha ayuda en la comprensión de la arqueología, en general, y de la de la Postmodernidad, en particular, es el de la *criptohistoria*, es decir, la historia oculta que muchas veces aparece en la cultura material y que, también, muchas veces los arqueólogos y arqueólogas son incapaces de descifrar. El caso de la radio portátil es tan sólo un ejemplo de *criptohistoria*, pues hemos visto como en lo que muchas veces es rechazado como generador de cambios culturales (la radio) reside, en cambio, un agente social cuyas características pueden percolar por toda la sociedad, dándole un nuevo sentido. Sin embargo, la *criptohistoria* tiene también otro sentido para la Postmodernidad que lo acerca al peligroso terreno de las corporaciones capitalistas, pues como ya hemos visto, aunque algo

surja en principio alejado de la clase culturalmente dominante, tiene todas las posibilidades de pasar a engrosar sus filas a través de su comercialización:

“La criptohistoria, entonces, es un arma en la lucha de las empresas por ganarse los corazones y las mentes –y el dinero- de los consumidores y los inversores (...) La criptohistoria juega un papel en transferir nuestras filiaciones políticas –en el lugar de trabajo o en el lugar del mercado- desde el país a la corporación” (Schiffer, 1991: 2).

El libro sobre la radio portátil en la vida americana es una obra de referencia obligada para todo aquel interesado en la arqueología contemporánea, pero sobre todo, para todos aquellos o aquellas que estén interesados en la arqueología de la Postmodernidad. Lo que aquí se ha hecho es un breve resumen, pero en sus páginas abundan pistas y señales que pueden ayudar a la mejor comprensión de la cultura material contemporánea. Lástima que una de las conclusiones más destacadas por el propio Schiffer sea de corte patriota, al resaltar que la radio portátil es un invento estadounidense y no japonés; el hecho en sí es cierto, pero prefiero quedarme con los conceptos de imperativo cultural y criptohistoria.

#### El fracaso del coche eléctrico en Estados Unidos (y el resto del mundo)

Los verdaderos ecologistas tienen motivos más que suficientes para estar cabreados con las compañías automovilísticas y petrolíferas, y sobre todo ahora, cuando todo el mundo empieza a mirar al coche eléctrico como la solución a seguir cuando el petróleo se acabe, cosa que según los estudios realizados ocurrirá en más o menos cinco décadas si la extracción de las reservas mundiales sigue al mismo ritmo que en los últimos años. Entre otras cosas, el enfado vendría provocado no sólo porque el casi no contaminante, silencioso y menos veloz coche eléctrico se inventó antes que el de gasolina u otros derivados petrolíferos, sino porque en 1900 de los 4.192 coches que existían en Estados Unidos 1.173 (28 %) eran eléctricos. ¿Qué ocurrió para que se produjera un fallo comercial tan espectacular? Pues según lo que nos cuenta Schiffer (1994) en su obra, *Taking Charge. The electric automobile in America* (Cargando. El coche eléctrico en America [Estados Unidos]), lo que sucedió fue que intereses capitalistas y comerciales se aliaron con cuestiones de género para acabar con tal triunfo tecnológico.

El coche eléctrico apareció en 1899 y tuvo una rápida aceptación. Lo que ocurría era que existían pocas centrales eléctricas a lo largo del país y que la construcción de dichas centrales exigía más dinero, esfuerzo y dedicación; esas

centrales habrían de haber sido las gasolineras del coche eléctrico. Además, por esas fechas ya había empezado la fiebre del petróleo y las compañías petroleras como la Standard Oil habían comenzado a amasar una gran fortuna a base de sangrar a la Tierra<sup>19</sup>. Pero también, con la era del petróleo, comenzaba la era del coche de motor por combustión interna. Como reconoce el propio Schiffer (1994: 172-173):

“Cuando Edison murió en 1931, casi todos los hogares urbanos de América tenían electricidad; medio siglo después de que la calle Pearl fuese iluminada, una infraestructura había sido finalmente desarrollada para allanar el camino del coche eléctrico. Pero los americanos no estaban interesados; ellos ya tenían coches, numerosos e incontables coches de gasolina. Todo el mundo sabía que la prosperidad de América en lo que quedaba de siglo estaba íntimamente ligada a la sólida industria del coche de gasolina. Al fin y al cabo, una sexta parte de la fuerza de trabajo de los Estados Unidos dependía de esta industria para ganarse la vida, desde los geólogos del petróleo a los trabajadores de las cadenas de montaje de las fábricas de coches y de componentes de coches pasando por los encargados de las estaciones de servicio. Y los ciudadanos de todas las clases sociales estaban disfrutando de la libertad que había traído el coche de gasolina. Se ha convertido en el superartefacto de América –un objeto que refleja y refuerza las características más conspicuas de una sociedad”

Poco a poco el coche eléctrico fue siendo relegado al uso local urbano, y pronto la tecnología se iba a aplicar a la construcción de vehículos para las fábricas o de uso doméstico o rústico. El coche eléctrico, para funcionar en largas distancias, requería la construcción de una infraestructura de centrales eléctricas paralela a la de las grandes carreteras. Nadie estaba interesado en algo tan caro, sobre todo teniendo en cuenta que la construcción de gasolineras y de coches de

---

<sup>19</sup> Una muy buena narración audiovisual sobre el origen de las compañías y dinastías petroleras, y todo lo que envuelve los principios del capitalismo es la película Pozos de ambición (*There will be blood* en su título original) del 2007 y dirigida por Paul Thomas Anderson. Aunque adquiere tintes de culebrón según se va desarrollando, tiene escenas buenísimas en referencia a la psicología capitalista, como cuando el protagonista de la película, un empresario del petróleo que está buscando la expansión constante, le comenta a otro personaje:

*-No me gusta dar explicaciones... ¿Eres colérico, Henry? ¿Eres envidioso; sientes envidia?*

*-No, no la siento, no.*

*-Llevo dentro la competitividad. No quiero que otros tengan éxito: odio a todo el mundo.*

gasolina era más barata. Pero los menos interesados eran la Standard Oil y la General Motors, cuyo monopolio se podría ver afectado. La solución fue fácil: matar al coche eléctrico (ibidem: 2). Todo ello a pesar de que Thomas Edison e, irónicamente, Henry Ford y otros científicos de la época, como el químico de Filadelfia Pedro Salom, se revelaran como férreos partidarios e investigadores del coche eléctrico. El propio Salom lo dejó claro en 1895:

“Todos los motores de gasolina que hemos visto expulsan de manera excesiva de sus tubos de escape un continuo vapor de hidrocarburo parcialmente no consumido en forma de un humo poco espeso con una gran cantidad de olor nocivo. Imaginen miles de estos vehículos en las calles, cada uno ofreciéndonos su columna de olor como un sacrificio por haber desplazado al obsoleto caballo, ¡y considerar si tal sistema tiene algún tipo de utilidad general o adaptabilidad!” (citado en Schiffer, 1994: 47-48).

Desgraciadamente, no me hace falta imaginármelo, y el día que a algún científico se le ocurra hacer una investigación acerca de cómo el humo de los coches puede constituir un factor de riesgo de cáncer espero que los conductores de coches se den cuenta de que su humo también molesta; pero al final, uno acaba acostumbrándose a todo. El coche eléctrico, no obstante, no fue sólo relegado al espacio urbano y rústico, sino que también empezó a ser asociado a la mujer (figura 16), que por supuesto casi no tenía voz y no tenía nada de voto: sólo las familias más poderosas económicamente se podían permitir tener un coche de gasolina para el hombre y un coche eléctrico para la mujer; sin embargo y con el tiempo, muchas familias pudieron permitirse tener un coche de gasolina, sobre todo cuando los precios fueron bajando. El poder explicativo de la cultura material se manifestaba en la asociación que se da, en este caso, entre ella y el género: “Sólo unos pocos sospecharon que la identificación del coche eléctrico con la mujer podría ser perjudicial” (ibidem: 139), pero al final tuvieron razón, porque el coche eléctrico, como la mujer de la época, pasó a ocupar un segundo o tercer lugar en la sociedad.

**A Princely Gift for Your Wife**

**POPE Waverley ELECTRICS**

Model 27, Stanhope.  
Open or Victoria Top, Price \$1,400.

Many men buy a **POPE Waverley ELECTRIC** for their wives,

**JUST** as many men go to the circus "because the children want to go." They generally wind up by using and enjoying the Pope-Waverley as much as either wife or children. In the gasoline field there is some latitude for investigation and comparison---in the electric field your choice is practically narrowed down to the Pope-Waverley, whose pre-eminence is absolute, unique, and unquestioned.

The more you study the electric situation the more you'll feel like owning a Pope-Waverley---no matter whether you operate other cars or not.

Anyway you'd better write for the handsomely illustrated catalogue which will give you a graphic idea of the infinite possibilities of the Pope-Waverley from the standpoint of both pleasure and utility.

We make Coupes, Chelseas, Surreys, Stanhopes, Station and Delivery Wagons. Prices \$850 to \$2,250. Also Trucks on specifications. Write for complete catalogue and name of our agent nearest you.

**POPE MOTOR CAR CO. Desk W. Indianapolis, Ind.**

Fig 16. Cartel publicitario de 1905 en el que se asocia el coche eléctrico con la figura femenina (tomado de Schiffer, 1994: 96).

Tanto el libro de Schiffer sobre la radio portátil, como éste último sobre el coche eléctrico, así como el de Rathe y Murphy sobre la basura, son tres lecturas obligadas para todo miembro de la comunidad arqueológica española que quiera adentrarse en el conocimiento de la arqueología contemporánea. Pese a ser procesuales, estos autores hacen olvidar la supuesta confraternidad ideológica entre el procesualismo/positivismo y el capitalismo que el posprocesualismo/posmodernismo trataron de señalar en su crítica general a la noción de ciencia. Tanto Rathje como Schiffer llevan la objetividad a tal extremo que no dudan en investigar y culpabilizar a quien sea, tanto si se trata de la General Motors como si son las empresas de comida rápida. Aunque seguramente, como el resto del mundo, conduzcan un coche o se hayan comido

alguna vez una hamburguesa de Ronald McDonald. Y es que los conceptos de positivismo y objetividad pueden también ser utilizados como un arma crítica: todo se reduce a un cambio de matiz.

### *LA VISIÓN POST-PROCESUAL*

El otro impacto teórico que iba a terminar por conformar la arqueología contemporánea y los estudios de cultura material contemporánea iba a venir de la mano de Daniel Miller a finales de los 80. Con este movimiento, se terminaba de formar el cuerpo de la arqueología contemporánea, cuyo nacimiento se debe a partes iguales al procesualismo y al posprocesualismo.

Sin embargo, este campo posmoderno de la arqueología no habría podido aparecer sin la existencia de una serie de sociólogos que ya venían desde hace tiempo clamando por la unión indisoluble entre el mundo social y el mundo material. Es por ello, que antes de pasar a describir las ideas que Miller introdujo en el mundo de la antropología, la arqueología y, en general, en el conjunto de las ciencias sociales, se hace necesario hacer un repaso de las ideas de algunos de estos sociólogos.

### ***La influencia de la sociología: ¿Socioarqueología?***

Por la importancia que la sociología ha tenido, a los estudios de la cultura material del consumo podría denominárseles tanto como arqueología del Consumo o como Socioarqueología, pues la carga sociológica que presentan es más que notable. Personalmente, me gusta más la definición de Socioarqueología, porque me parece más fidedigna al significado teórico y la aplicabilidad que estas investigaciones pueden tener. Esto no debe asustar a nadie, pues la interdisciplinariedad forma parte de la esencia misma de la ciencia. De este modo, la sociología y la arqueología se han encontrado. Aunque hay que aclarar que no es de toda la sociología, sino de parte de ella, de la menos positivista y estadística metodológicamente; de la más posmoderna y filosófica en cuanto a su teoría. Y se han encontrado porque tal vez nunca estuvieron separadas, pues tanto para Alfredo González Ruibal (comunicación personal), como para Karl Popper, la sociología y la antropología (y por tanto la arqueología) se encuentran en un mismo plano conceptual –el de las ciencias del comportamiento-, y las diferencias se basan más en la metodología y hasta cierto punto en la teoría. Popper (1994: 96-97), reflexionaba en torno a esta relación:

“La antropología social o etnología se ha convertido en una ciencia social general, y la sociología se ha resignado a convertirse cada vez más en una rama de la antropología social, en una antropología social aplicada a una forma muy especial de la sociedad, a saber, de las formas de sociedad altamente industrializadas de la Europa occidental. Para repetirlo de manera más breve: la relación entre la sociología y la antropología se ha invertido por completo. La antropología social ha avanzado hasta convertirse en una ciencia especial aplicada a una ciencia básica y el antropólogo ha pasado a convertirse, de un modesto y algo miope *fieldworker*, en un teórico social profundo y de vastas miras, algo así como en un psicólogo social profundo. De cualquier modo, el antiguo sociólogo teórico debe darse por satisfecho con encontrar empleo como *fieldworker* y especialista: observando y describiendo los tótems y tabúes de los naturales de raza blanca de los países de la Europa occidental y de los Estados Unidos”

Es cierto, gran parte de la sociología sigue estando marcada por el positivismo estadístico y matemático de Comte. De hecho, cuando leí mi primer libro de sociología hace unos años se me quitaron las ganas de ampliar mis conocimientos sociológicos, pues pese a que el título me atraía, fui incapaz de acabarlo, esta enteramente basado en estudios estadísticos y el 80 % del libro lo constituyen gráficos y tablas. Pero existe una sociología teórica muy poderosa que debería ser conocida por los miembros de la comunidad arqueológica que no la conocen, pero de manera imperativa para todos aquellos arqueólogos y arqueólogas que quieran llevar a cabo un estudio de arqueología contemporánea. Entre los más conocidos podemos encontrar desde la modernidad de Giddens (1997), hasta la posmodernidad de Bourdieu (1997, 2007) y Hebdige (2004), pasando por el escrutinio del individuo de Elías (1990a, 1990b). Sin embargo, pese a que la arqueología tome de la sociología a sus más selectos teóricos, tampoco debe de perder de vista su metodología, pues en la arqueología contemporánea, sobre todo para llevar a cabo una arqueología de la Postmodernidad, la estadística, la encuesta o la entrevista son de vital importancia para conseguir información, puesto que en la mayoría de las ocasiones el método canónico de la arqueología (la excavación) no se puede llevar a cabo o no es necesario hacerlo. La báscula en la que la sociología y la arqueología se muestran juntas, debe de ofrecer siempre una imagen proporcionada.

De todos ellos vamos a ver brevemente a dos que han brindado a la arqueología, en general, y a la arqueología contemporánea, en particular, dos

conceptos de mucha ayuda a la hora de interpretar el significado de la cultura material: el de *habitus* de Bourdieu, y el de *subcultura* de Hebdige.

Pierre Bourdieu iba a transformar el concepto de capital de Marx, hablando no sólo del capital económico, sino también del *capital cultural*, es decir, la cantidad de manifestaciones culturales que posee cada clase social. Bourdieu hace el hincapié en el *gusto* (estético, culinario, deportivo, sobre mascotas...) que cada grupo social impone simbólicamente sobre la cultura material. Así:

“A cada clase social corresponde un *habitus* (o *aficiones*) producidos por los condicionamientos sociales asociados a la condición correspondiente y, a través de estos *habitus* y de sus capacidades generativas, un conjunto sistemático de bienes y de propiedades, unidos entre sí por una afinidad de estilo. Una de las funciones de la noción de *habitus* estriba en dar cuenta de la unidad de estilo que une las prácticas y los bienes de un agente singular o de una clase de agentes. El *habitus* es ese principio generador y unificador que retraduce las características intrínsecas y relacionales de una posición en un estilo de vida unitario, es decir, un conjunto unitario de elección de personas, de bienes y de prácticas” (Bourdieu, 1997: 19).

La importancia de Bourdieu para la arqueología viene de resaltar el valor que tiene el reconocimiento de la existencia de distintos grupos sociales dentro de una sociedad (como la liberal, capitalista y occidental) a través de la manifestación material de sus gustos y aficiones, porque “negar la existencia de clases (...) es en última instancia negar la existencia de diferencias, y de principios de diferenciación” (ibidem: 24). El *habitus* es el motivo por el que las clases más altas de nuestra sociedad no acuden con frecuencia a los restaurantes chinos y sí a los de comida minimalista, o que algunas personas se declaren forofas de un equipo de fútbol y otras de otro, o que a unos les guste el baloncesto y a otros el tenis, o que pocos escuchen música clásica y otros tantos heavy metal. Sin embargo, Bourdieu (1997: 15) avisa de que todo esto es relacional, y que con el paso del tiempo las aficiones y gustos de una clase social pueden invadir y percolar hacia los de otra:

“Una práctica inicialmente aristocrática puede ser abandonada por los aristócratas –y eso es lo que sucede las más de las veces- cuando empieza a ser adoptada por una fracción creciente de los burgueses y de los pequeñoburgueses, incluso de las clases populares (así ocurrió con el boxeo en Francia, que los aristócratas de las postrimetrías del

siglo XIX solían practicar); inversamente, una práctica inicialmente popular puede ser recuperada en un momento concreto por los aristócratas”

En este sentido, recientemente se ha investigado cómo un tipo de cultura material tradicionalmente asociado a las clases bajas de la sociedad occidental (tatuajes, motos y la práctica de ir a un gimnasio) se ha ido extendiendo hacia las clases medias y altas, colocando *el aburguesamiento en una nueva frontera* (Halnon y Cohen, 2006).

Bourdieu es una referencia obligada para cualquier arqueólogo o arqueóloga contemporánea, pero también es de mucha ayuda en la interpretación del pasado, pues los distintos grupos sociales que formaron las sociedades desaparecidas también tuvieron un habitus que quedó reflejado en la cultura material. Sin embargo, no creo que valga para todo el pasado, sino sólo para parte de él. Dudo mucho que el concepto de habitus pueda aplicarse más allá de la aparición del Estado como organización política universal o de sus orígenes inmediatamente antecedentes (protohistoria). El habitus no tiene ningún sentido ni utilidad para la arqueología paleolítica.

El otro concepto ineludible para la arqueología contemporánea es el de *subcultura*, ideado por el sociólogo británico Dick Hebdige (2004) en su obra *Subcultura. El significado del estilo*. Hebdige, se centra en el estudio de las subculturas creadas en torno a las tribus urbanas, y tras hacer una descripción de las que fueron apareciendo tras la II Guerra Mundial (fecha en la que se inicia la eclosión de los salvajes de ciudad) como los *mods* y los temidos *skinheads*<sup>20</sup> se centra en la que a su juicio es la más significativa de todas, el *punk*. Todos hemos visto a alguien con cresta alguna vez, e incluso Londres ha vendido su imagen como ciudad donde nació el punk; sin embargo, en el caso español, por ejemplo, lo que podemos contemplar hoy en día no es lo que en su día significó el punk. En España, los supuestos punks son una rara mezcla de la generación beat (hippies), el rock, el punk y la canción protesta poco original, fotocopiada y facilona, pese a que sigan existiendo personas y grupos musicales que conservan el sentido original.

---

<sup>20</sup> Una buenísima descripción cinematográfica de lo que significa socialmente ser skinhead la tenemos en la reciente película *This is England* (2006) dirigida por Shane Meadows. Entre otras cosas queda claro, como muchos sabíamos ya, que no todos los skinheads son racistas o nazis. En la película no se centran en las ideologías (salvo en el resquebrajamiento racista y nacionalista), pero skinheads hay tanto comunistas como anarquistas o apolíticos.

Hebdige se centra en el primer punk, el del grupo musical The Sex Pistols, haciendo una lectura semiótica de su significado. El fenómeno, por el contrario, no es desconocido para la arqueología, y el propio Ian Hodder ha fijado su atención en él, al igual que otros autores (Thomas, 1998). Para Hodder (1992), que le dedica un capítulo entero de su obra, el punk es el ejemplo más representativo de la juventud occidental de la posguerra mundial, es decir, de la Postmodernidad, y lo utiliza para evidenciar como un símbolo puede pasar a tener un significado distinto según la cultura y el momento en que se recurra a él; para ello, se fija en la esvástica. Como símbolo solar, la esvástica o cruz gamada ha estado presente en casi toda la prehistoria y en muchas culturas posteriores, hasta que Hitler la adoptó como símbolo de su régimen y pervirtió su significado. Los primeros punks, al igual que los Sex Pistols, solían ponerse esvásticas nazis, pese a que despreciaran profundamente la ideología nacionalsocialista, porque, como recuerda Hodder, Johnny Rotten (vocalista del grupo), siempre declaró que sus amigos eran negros, judíos, homosexuales y mujeres. Lo que pretendían al colgarse el símbolo era simplemente provocar, pues el Reino Unido fue, junto a Francia, el máximo enemigo de los nazis. El punk, a tenor de lo que cuenta Hebdige (2004), nació como una reivindicación étnica de la juventud blanca británica de clase trabajadora, pero no una reivindicación de corte racista, sino social, pues en su nacimiento, se mezclaron la estética de los grupos de *glam rock* (David Bowie, Lou Reed, Iggy Pop) con el concepto de resistencia de los rastafaris inmigrantes jamaicanos y con la tradición musical del rock. Lo que hizo el punk fue plasmar socialmente a través de la cultura material (en este caso el estilo) su descontento con la sociedad en que se encontraban, proceso en el que influyó tanto la sequía que sufrió Gran Bretaña en 1977 como su crisis económica (ibidem: 39-59). En la imagen del punk se mezclan los más diversos elementos:

“Un clima de declive industrial; una hostilidad general hacia la generación hippie; los clubs gays; el soul del norte; las gafas de sol y las chaquetas de los años 50; el *glam rock*; Andy Warhol; el *reggae dub*; la militancia política; las escuelas de arte de Londres; los uniformes escolares; el rock alemán minimalista” (Thomas, 1998: 104).

El primer punk de los Sex Pistols era de carácter nihilista e individualista<sup>21</sup>, pero después, con grupos como The Clash, surgió un ala con carácter político de

---

<sup>21</sup> El vocalista de la banda, Johnny Rotten, siempre ha dicho “nunca he creído en nadie que no sea yo mismo”. Estas, así como otras declaraciones, y toda la historia del punk y de los Sex Pistols, pueden

izquierdas. Eran posmodernos sin saberlo, sí, pero ni mucho menos eran de derechas o reaccionarios. El punk creó un *estilo repulsivo*, fruto de una *autoalienación* que se había creado para atacar la sociedad convencional y la industria del *mainstream* del rock, un estilo que:

“Aún siendo a menudo directamente ofensivo (camisetas consteladas de tacos) y amenazador (indumentaria terrorista/guerrillera), el estilo *punk* se definió principalmente por sus *cut ups*. Como los *ready mades* de Duchamp –objetos manufacturados que eran arte porque él los proclamaba como tal-, los objetos más anodinos e insospechados –un imperdible, una pinza de plástico para la ropa, un repuesto de un televisor, una hoja de afeitar, un tampón- podían verse arrastrados hasta las regiones de la (anti) moda *punk* (...) Objetos del más sordido de los contextos hallaban un lugar en los conjuntos *punk*: cadenas de váter pendían en elegantes arcos sobre pechos forrados con bolsas de basura. Los imperdibles eran desterrados de su contexto de utilidad doméstica y llevados como adornos truculentos en mejillas, orejas y labios (...) Las concepciones consensuadas de la belleza saltaron por los aires, junto a la tradición femenina de la cosmética (...) En especial, se recurrió a la iconografía subterránea del fetichismo sexual, con los previsibles efectos. Máscaras de violador y trajes de látex, corpiños de cuero y medias de malla, zapatos con tacones de aguja inverosimilmente afilados (...) Naturalmente, el *punk* no se limitó a revolver el guardarropa. Saboteó todos los discursos de cierta envergadura” (Hebdige, 2004: 147-149).

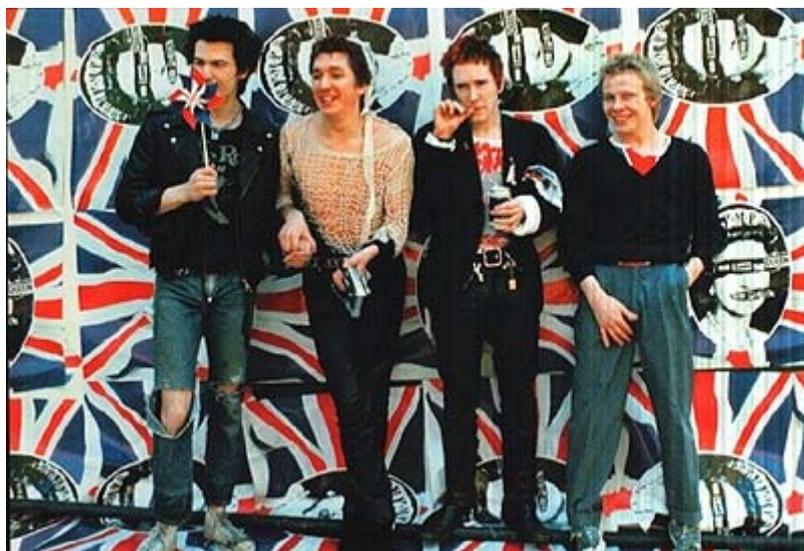
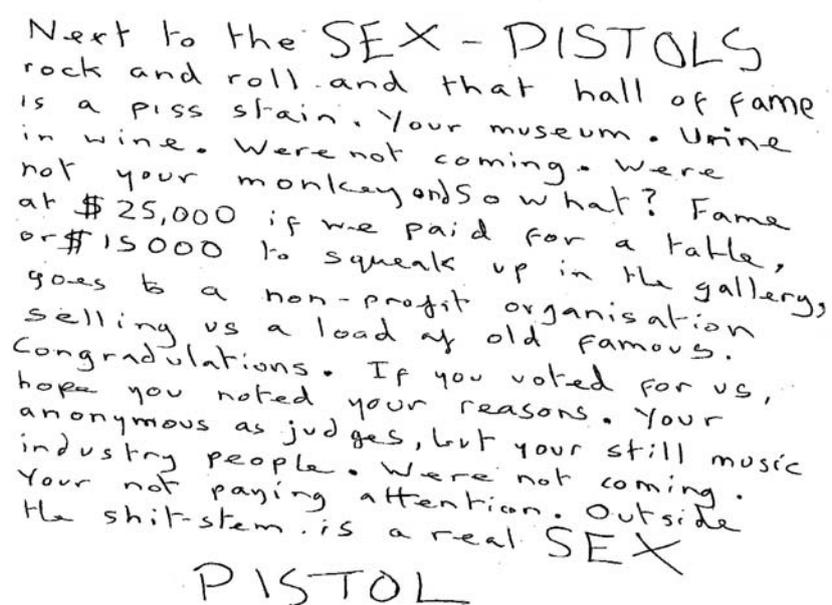


Fig. 17. The Sex Pistols: Sid Vicious, Steve Jones, Johnny Rotten y Paul Cook.

---

verse y oírse en el documental *La mugre y la furia* (*The filth and the fury*) dirigido por Julien Temple en el 2000, director que también dirigió el primer documental sobre los Sex Pistols, *La gran estafa del Rock N Roll* (*The great Rock N Roll swindle*).

Los Sex Pistols no eran unos virtuosos musicales. Cuando comenzaron el grupo no tenían instrumentos ni sabían tocarlos, así que los robaron y tocaron como quisieron: el *do it yourself* y el *No future* se convirtieron en su lema, tanto para lo social como para lo musical. Sólo grabaron un disco, *Nevermind the Bollocks. Here 's The Sex Pistols* (Nos importa unos cojones. Aquí están Las Pistolas Sexuales) que se convirtió en un éxito de ventas pese a la censura y el boicot de la clase conservadora. No se preocuparon de ahorrar dinero y comprar mansiones, sino en gastárselo en drogas, fiestas y algún alquiler o pequeña propiedad. El nihilismo y la autodestrucción del primer punk hizo que muchos punks murieran muy jóvenes por problemas con las drogas, como el bajista de los Sex Pistols, Sid Vicious, que murió a la edad de veintiún años por una sobredosis de heroína. Es más, en 2006, el Salón de la Fama del Rock And Roll, les ofreció formar parte de él, pero lo rechazaron, entre otras cosas porque tenían que pagar dinero para estar allí, un dinero que la mayoría de los músicos contemplaría como una inversión dados los privilegios de que se disfrutaría después: los Sex Pistols, entre otras cosas, les dijeron al Salón de la Fama del Rock que eran una "mancha de meado" (figura 18). Actualmente la industria comercial ha mercantilizado la imagen punk, pero les cuesta mucho extenderla, sobre todo porque ningún punk verdadero quiere colaborar con ellos.



Next to the SEX - PISTOLS  
rock and roll and that hall of fame  
is a piss stain. Your museum. Urine  
in wine. Were not coming. Were  
not your monkey on! So what? Fame  
at \$25,000 if we paid for a table,  
or \$15000 to squeak up in the gallery,  
goes to a non-profit organisation  
selling us a load of old famous.  
Congratulations. If you voted for us,  
hope you noted your reasons. Your  
anonymous as judges, but your still music  
industry people. Were not coming.  
Your not paying attention. Outside  
the shit-stem. is a real SEX  
PISTOL

Fig 18. Mensaje de respuesta de The Sex Pistols al Salón de la Fama del Rock And Roll (<http://www.johnlydon.com/images/congrat1a.jpg>, página personal del vocalista de la banda).

Las subculturas, de la que el punk es sólo un ejemplo:

“Representan el ruido (en contraposición al sonido): interferencia en la secuencia ordenada que lleva a los acontecimientos y fenómenos reales a su representación en los medios de comunicación. No debemos subestimar, por lo tanto, el poder significativo de la subcultura espectacular no sólo como metáfora de una potencial anarquía ahí fuera sino como mecanismo real de desorden semántico: una especie de bloqueo temporal en el sistema de representación (...) Los términos que la prensa sensacionalista usa para definir a aquellos jóvenes que, en su conducta o vestuario, proclaman su adscripción a algún grupo subcultural (*freaks* o animales, por ejemplo) parecen indicar que los miedos más primitivos derivados de la distinción sagrada entre naturaleza y cultura pueden verse evocados por el surgimiento de tales grupos” (Hebdige, 2004: 125-127).

La arqueología contemporánea está llena de subculturas y de habitus (subcultura de la informática, de la ropa, tribus urbanas, de internet...; habitus distintos a cada subcultura y a cada clase social). Estos dos ejemplos de Bourdieu y Hebdige, son sólo algunos de los que demuestran lo beneficiosa que puede ser la relación entre la sociología y la arqueología para ambas disciplinas del comportamiento.

### ***La escuela de Daniel Miller***

Daniel Miller comenzó su carrera académica como discípulo de Ian Hodder. Se formó en arqueología, pero pronto iba a mostrar un creciente interés por la antropología social. De esta primera etapa, donde desarrolló el tema de su tesis doctoral (etnoarqueología de la cerámica de la India), sólo trabajó en dos obras, una sobre la ideología y el poder en la prehistoria que editó junto a Christopher Tilley, y otra sobre la variabilidad cerámica en la India, tema objeto de su investigación doctoral. Sin embargo, en 1987, con la publicación de su obra, *Material culture and Mass Consumption*, se reveló como un gran teórico en arqueología y antropología produciendo quizás el último coletazo paradigmático que ha brindado el movimiento posprocesual británico. Desde 1987, todas sus obras, tanto las que edita como las que firma, tratan sobre el mismo tema, pero desde distintas perspectivas: la cultura material del consumo. Sólo contando los libros (editados, en colaboración con algún otro autor o autora o firmados de manera individual) suman un total de veintidós, que tratan temas tan variados como la cultura de los coches, internet, aproximaciones etnográficas al capitalismo y la modernidad, la decoración interior de los hogares, una teoría de las compras, la comunicación, la Navidad o el teléfono móvil. En 1996, tuvo mucho que ver en la fundación de la revista *Journal of Material Culture*, revista de

la que es miembro del comité editorial junto a Ian Hodder o Bruno Latour, por ejemplo, y donde una gran parte de los autores que han publicado sus trabajos hacen una referencia directa a él y a su ensayo de 1987. También, se ha convertido en un participador activo en el debate de la mayor revista sociológica sobre el consumo que existe en el mercado académico, el *Journal of Consumer Culture*.

No obstante, Miller no fue un iluminado, aunque si fue de los primeros académicos que empezaron a percatarse de una constante en las ciencias sociales: el rechazo de la cultura material como vehículo visible que transporta información sobre la sociedad, sus transformaciones o sus crisis. Junto a él, otros autores señalaron aspectos parecidos, pero sus teorías son las que mejor calaron en el panorama de la arqueología y la antropología. Un año antes de la publicación de su obra de 1987, antropólogos sociales posmodernos de los Estados Unidos habían publicado algunos trabajos donde reclamaban como una parte importante de la investigación de la sociedad contemporánea la vida social que tienen las cosas. En este sentido se entienden los trabajos de Appadurai (1988) y Kopytoff (1988), que comenzaban a reclamar el papel activo que tienen las cosas diarias con las que tratamos cada día. Sin embargo, comenzaban a olvidar un punto importante en la *biografía de las cosas*, que también Miller obviaré y que será el punto por donde le vengan todas las críticas a la arqueología del Consumo, como es el de la producción de los productos. Appadurai (1988: 30), por ejemplo, pone un énfasis especial sobre la demanda de los productos:

“Donde quiera que el vestir, la comida, la decoración del hogar, la decoración corporal, el número de mujeres o de esclavos, o cualquier otro acto visible de consumo esté sujeto a una relación externa, podemos ver que la demanda está sujeta a un control y una definición social”

Un aspecto que se combinaba con un interés creciente y desbordante hacia la historia social de las cosas (ibidem: 36):

“La historia social de las cosas y su biografía cultural no son aspectos separados completamente, pues es la historia social de las cosas, sobre grandes períodos de tiempo y en amplios niveles sociales, la que produce la forma, el significado y la estructura de específicas e íntimas trayectorias a corto plazo”

Para Appadurai (ibidem: 41), los productos del mercado “representan formas sociales y distribuciones de conocimiento muy complejas” hasta el punto de que “las historias e ideologías construídas culturalmente acerca del flujo de los productos son muy comunes en todas las sociedades” (ibidem: 48). Es más, los productos de mercado, llevan asociados a ellos determinadas mitologías:

“Mitologías producidas por los comerciantes y los especuladores, a los que no les importa ni el origen de la producción ni el destino del consumo de los productos, excepto en el grado que afecte a las fluctuaciones en el precio (...) Mitologías producidas por los consumidores alienados (o potenciales consumidores) de los procesos de producción y distribución de los productos clave (...) Y mitologías producidas por los trabajadores en el proceso de producción, quienes están divorciados de las lógicas de la distribución y el consumo de los productos que ellos fabrican” (ibidem).

Kopytoff (1988: 66), por su parte, intenta trazar una biografía cultural de las cosas:

“Haciendo una biografía de la cosa, uno realizaría preguntas similares a las que hace cuando se trata de una persona: ¿sociológicamente, cuales son las posibilidades biográficas inherentes a su *estatus*, su período y su cultura, y cómo son completadas esas posibilidades? ¿De donde viene la cosa y quien la fabrica? ¿Cuáles son las *edades* o períodos en la *vida* de la cosa, y cuáles son sus marcadores culturales? ¿Cómo cambia el uso de la cosa con la edad, y qué le pasa cuando alcanza el final de su utilidad?”

Estas son las preguntas básicas que uno le puede hacer a la cultura material. No obstante, pese a que Kopytoff recuerde que hay que preguntar a la cosa de donde viene, pocas veces la arqueología del Consumo ha realizado tales preguntas. Y esa es una de las mayores críticas que se le realiza a esta escuela posmoderna, tanto a Appadurai como a Miller, no fijarse en el imprescindible aspecto de la producción. Se vuelcan en el consumo. No es que no nombren la producción o la explotación, pero lo hacen en un segundo plano, casi como una exigencia moral que como un verdadero interés personal. Pero la pregunta es indispensable, hemos de conocer el *embarazo* de la cosa para poder trazar una biografía mucho más íntima e íntegra.

Pero el auténtico revulsivo iba a ser Daniel Miller. No obstante, en la arqueología española no es muy popular: los dos únicos ejemplares de *Material*

*culture and mass consumption* que tiene la Universidad Complutense de Madrid se encuentran en las facultades de Ciencias Políticas y Sociología y en la de Psicología. Todo ello pese a que la premisa principal de su ensayo más famoso (y del resto) sea que el conjunto de las ciencias sociales ha rechazado a la cultura material como un canal idóneo mediante el cual acceder al conocimiento de la sociedad occidental contemporánea y ha marginado a las cosas como portadoras de información de la subjetividad de las personas y de la objetividad de los procesos sociales contemporáneos; una tendencia que los críticos han adquirido por contemplar la cultura de masas y la sociedad de consumo como banal y carente de significado, suponiendo que las sociedades premodernas son las únicas en las que existe una auténtica relación prístina entre las personas y las cosas (Miller, 1987, 1995a, 1995b, 1997, 1998, 2000, 2001a, 2001b, 2001c, 2001d, 2005, 2006). Miller cree que el potencial que ofrece la cultura material del consumo de masas para comprender el comportamiento, la sociedad y la psicología humana es el mismo que el que puede ofrecer una tribu masai, pero además es esencial para conocer mejor a nuestra propia sociedad posmoderna. Las razones para esta *negación de la cosa* son varias:

“Mucha parte del desprecio por el consumo está directamente asociado a productos como los de McDonald y las muñecas Barbie, considerados vulgares o de mal gusto y asociados con la masa en vez de con el consumo de élite” (Miller, 2006: 342).

Para él esto se debe a que ha primado una visión materialista sobre el proceso, auspiciada muchas veces por el marxismo occidental. Lo idóneo sería que se impusiera un marco anti-materialista, pues sólo así se podrá superar “la caracterización del mundo moderno como un infinito circuito de *signos* superfluos que conducen a una existencia posmoderna superficial que ha perdido autenticidad y raíces” (ibidem: 343). En esta moral teórica, hay también una moral política, pues las ideologías políticas hegemónicas (izquierda y derecha) si bien se definieron durante mucho tiempo (Guerra fría) por su oposición, su rechazo del consumo como actividad política los ha unido (Miller, 1995b: 2), y es que desde los dos espectros ideológicos mayoritarios se juzga a la sociedad de consumo como boba. Este rechazo moral y político generalizado es lo que Miller (2001d) ha denominado como *la pobreza de la moralidad*. La arqueología y la antropología tienen que hacer frente a varios mitos que se han atribuido a la sociedad del consumo y la cultura de masas (Miller, 1995b: 21-28):

“1) El consumo de masas produce homogeneización global o una heterogeneización global; 2) El consumo se opone a la socialidad; 3) El consumo se opone a la autenticidad; 4) El consumo crea seres sociales de un tipo particular”

La cultura material y las personas están envueltas en un proceso de *deshumanización* (objectification), un término que se usa para referirse a “una serie de procesos consistentes en la exteriorización (auto-alienación) y la elevación (reabsorción) por la que el sujeto de tal proceso es creado y desarrollado” (Miller, 1987: 12). Miller expone que en la sociedad de masas lo que ocurre en referencia a la cultura material es que los sujetos interactúan con ella de tal manera que se ven inmersos en un proceso de *auto-creación* que es provocado por la propia ontología intrínseca y simbólica del objeto; se entiende como deshumanizador porque las cosas, que no son humanas, provocan en las personas experiencias, procesos y emociones humanas. Una vez alcanzada la *auto-alienación* (hacerse extraño a uno mismo mediante el uso de la cosa: exteriorización), que es un producto del proceso de *auto-creación* (encuentro persona-cosa), se produce una *elevación* (sublation) por la cual lo creado pasa a formar parte (se reabsorbe) de(a) la vida social de las personas y su cultura, aunque tenga un origen ajeno e inorgánico. Para interpretar esta deshumanización, Miller recurre a los conceptos que de tal fenómeno tenían Hegel, Marx, Munn y Simmel. En el consumo y en el análisis de su cultura material reside la clave para comprender el capitalismo (tanto en su versión moderna como en la posmoderna) y superar todos los estereotipos culturales que se han asociado a él, pues si rechazamos el estudio del consumo esto nos conducirá a rechazar el estudio del capitalismo (Miller, 1995b: 17). Lo que hace Miller es convertir al capitalismo en una etnia cultural que, por lo tanto, es potencialmente analizable y descriptible a través de la metodología y la teoría antropológica y arqueológica; también dota al consumo de un papel creativo y de resistencia, que se nos manifiesta a través de la cultura material del consumo que la gente adquiere o posee:

“El consumo de masas puede ser entendido también como la tendencia opuesta; esto es, la creación de un mundo inalienable en el que los objetos están tan firmemente integrados en el desarrollo particular de las relaciones sociales y de la identidad de grupo como para ser claramente elementos generadores de la sociedad (...) El consumo es desarrollado como uno de los mayores medios a través de los cuales la necesaria autonomía de los objetos de comercio y del estado moderno podrían ser compatibles con las demandas específicas de de la dinámica social de los grupos” (Miller, 1987: 204-216).

El consumo es la *vanguardia de la historia* (Miller, 1995b), a través de su estudio podremos comprender y manejar mejor al capitalismo, y también puede ayudar a solucionar los problemas de pobreza o infraestructura que se sufre en África, por ejemplo (Miller, 2006: 343). Imaginemos un estudio arqueológico sobre las zapatillas que se fabrican en los países del Tercer Mundo y se venden en Occidente. El problema, algo que tendremos oportunidad de ver más detalladamente cuando hablemos de la crítica al modelo millerista, es que desde que Miller promulgara su teoría sobre el consumo y la sociedad de masas pocos de sus discípulos se han preocupado de trazar una auténtica biografía arqueológica de los productos del mercado, olvidando por completo el aspecto de la producción. Ni siquiera el propio Miller (1997) le dedica mucha atención en sus escritos, y más que fijarse en la consecución de las materias primas o en la fabricación de los productos dedica demasiada atención a aspectos del consumo que, si bien son importantes, hasta cierto punto algunos de ellos podrían ser prescindibles, como la publicidad o la subjetividad de los vendedores. En efecto, muchas veces parece que le preocupa más el simbolismo que encierra el trabajo de un diseñador de anuncios que la condición económica y social de las personas que han fabricado el producto anunciado. Y como suele ocurrir en estos casos, los seguidores de la teoría de Miller no hacen ni dicen nada que su gurú no haya dicho o haya planteado embrionariamente. Así, durante los primeros tiempos de la investigación del consumo desde una perspectiva arqueoantropológica se han tocado aspectos que van desde su sociología a la política económica pasando por la geografía o la psicología (Campbell, 1995; Fine, 1995; Jackson y Thrift, 1995; Lunt, 1995); pero ni rastro de alguna investigación respecto a la producción o al trinomio Tercer-Segundo-Primer Mundo. Y es que da igual si se trata de un niño tailandés o de un peón industrial de una fábrica de Estados Unidos, su importancia para comprender el verdadero significado del consumo y del capitalismo y para poder trazar una íntegra y leal biografía de las cosas es inexcusable.

Pese a este último aspecto, que puede verse más como un gran descuido heurístico en la construcción de su teoría que como una confraternidad con las empresas multinacionales y las megacorporaciones, Daniel Miller, mediante sus planteamientos, se ha convertido en uno de los primeros teóricos notables del siglo XXI en arqueología y antropología. Es de suponer que una vez que sus postulados se vayan dando a conocer más y más, al final aparecerá alguien que conjugará en su investigación el análisis de todos los agentes que toman parte en la construcción del consumo. Su agudeza teórica, como vamos a ver

seguidamente, ha creado ya una escuela y un paradigma del consumo, pues en los tiempos actuales “uno está tentado a sugerir que un fantasma recorre el mundo, ¡el fantasma de nuestro pariente el consumidor!” (Miller, 1995b: 18). Sin embargo, me parece excesivamente anacrónico hablar de un consumo desde el paleolítico (Smith, 2007).

### ¿Máquinas humanas o humanos máquinas?: el impacto de las nuevas y altas tecnologías

En el verano del 2007 se estrenó la película *La jungla de cristal 4.0*, la cuarta entrega de la saga de películas de acción protagonizadas por Bruce Willis. Estas películas se caracterizan porque siempre hay un grupo terrorista que quiere atacar a los Estados Unidos, y Bruce Willis, en su papel del teniente McClane, los salva. Sin embargo, en la cuarta entrega el ataque terrorista es un ataque a la centralita informática de los Estados Unidos que controla todos los servicios primarios: electricidad, tráfico, gas... Los crackers terroristas pretenden crear un *caos total*, y así lo hacen, para que el gobierno norteamericano acceda a sus exigencias; pero al final, como siempre, el héroe consigue frenar sus amenazas. Esto es sólo un ejemplo de cómo la cultura popular capta la materialidad de la Postmodernidad, en este caso la de las nuevas tecnologías. Y es que desde que ocurrió la *revolución informática* (García-Camarero, 1997) los ordenadores y demás artilugios electrónicos se han convertido en objeto de investigación para la arqueología, pero sobre todo para la sociología posmoderna que recurre a la cultura material para encontrar explicaciones más satisfactorias a su análisis social. Pensémoslo, quien no ha querido alguna vez borrar un recuerdo de su mente como elimina un archivo de su ordenador; es difícil borrar un recuerdo, incluso para las máquinas, porque aún cuando eliminamos un archivo del ordenador éste es siempre recuperable, no se elimina por completo. Pero, entonces...¿las máquinas piensan? Pues a grandes rasgos sí, poseen una capacidad de inteligencia artificial que nos hace recurrir a ellas para que nos hagan la vida más cómoda. Las relaciones máquina-ser humano/ser humano-máquina, son el tema de este epígrafe.

Es la sociología de corte posmoderno, en el sentido de Bourdieu (quien dedicó un ensayo a la televisión) o de Latour, la que más se ha preocupado por esta parcela de la cultura material contemporánea. En este sentido, pronto se han percatado de que lo que ocurre cuando nos enfrentamos a las nuevas tecnologías es ante todo un problema de *domesticación* de las mismas; las nuevas

tecnologías, como los ordenadores o el teléfono móvil, nos imponen una serie de pruebas que nosotros tenemos que superar para poder manejarlas en todo su esplendor (Lehtonen, 2003). Y esta domesticación, influye en el desarrollo de nuestra vida social, haciéndonos adquirir una serie de nuevos conocimientos y características técnicas: lo que se da es una relación recíproca entre dos planos existenciales ontológicamente diferentes, el inorgánico de la máquina y el orgánico del ser humano. Así, siempre que aparece un nuevo reproductor de DVD, un ordenador o un reproductor de MP3, las nuevas tecnologías tienen que afrontar el desafío de ser reconocidas como relevantes por los futuros compradores, aspecto en el que tienen mucha influencia lo que puedan decir tanto los periódicos como las revistas y el resto de los medios de comunicación (ibidem: 367): uno puede esperar a que el precio baje, comprarlo como novedad o rechazarlo como si se tratara de una lisonja material del sistema capitalista. Este conjunto de pruebas que hemos de superar para domesticar correctamente a las nuevas tecnologías, también afecta e influye en las relaciones sociales de los seres humanos; siempre hay un amigo o conocido (en la mayoría de las ocasiones se trata de hombres) que es el experto por autodomasia en tales temas, y al se suele acudir en busca de ayuda en la mayoría de las ocasiones; así, "por el efecto que tiene la necesidad del experto cariñoso sobre la persona que necesita ayuda, el proceso de adquisición intensifica las relaciones entre los seres humanos" (ibidem: 373). Es cierto, conozco muchas personas que, si bien se conocían desde antes, no ha sido hasta que uno tuvo un problema con una máquina y el otro le ayudó que se han vuelto muy buenos amigos. Del mismo modo, el hecho de dónde colocar un ordenador, por ejemplo, puede provocar la ruptura de un matrimonio que, seguramente, ya flaqueaba desde antes, pero que la discusión generada por el lugar donde tiene que estar la máquina propicia antes la quiebra sentimental (ibidem: 374-375). En resumen, siempre que nos enfrentamos a una nueva tecnología se abre una veda de relaciones dinámicas, algunas de ellas se basan en la compatibilidad entre las cosas y las personas y otras en el surgimiento de nuevas formas de apego hacia la tecnología; lo más importante es que el conjunto de pruebas que nos imponen las nuevas tecnologías para su domesticación producen nuevos tipos de conocimiento (ibidem: 381-382).

Parece claro que "el cambio tecnológico trae el cambio social, y la influencia social es en principio una *tendencia* o *contaminación* que por otro lado sería gobernada por aspectos técnicos universales" , pues "los nuevos inventos –el tren, el telégrafo, etc...- fueron aclamados como *progreso social*, sin atender al

impacto que tuvieron sobre las personas y el medio" (Eglash, 2006: 330-331). Pero las nuevas tecnologías muestran una evidente e incuestionable influencia social sobre las personas, y también sobre el medio social.

#### A. PC´s, Internet, Virtualidad...

De todas las nuevas tecnologías, la que más impacto ha tenido en la sociedad contemporánea es, sin duda, el ordenador personal, y dentro del amplísimo abánico de posibilidades que ofrece la computadora, Internet se ha revelado como el fenómeno más esclarecedor de la dirección que está tomando el mundo actual: la Red de Redes, ha multiplicado hasta límites insospechados nuestra capacidad respecto a la comunicación y la información, sin embargo, sobre el ciberespacio existen diferentes visiones (Hall, 1999: 42-46): existe la *visión utópica*, es decir aquella que ve la llegada de las nuevas tecnologías en general, y de Internet en particular, como un nuevo contrato entre los humanos y las máquinas que permitirá a los seres humanos relacionarse como nunca antes lo habían hecho y conseguir cosas que nunca antes habían conseguido; después, tenemos la *visión utilitaria* que enlaza con la utópica en el sentido de que construye un nuevo concepto de democracia participatoria; por último, está la *visión distópica*, que es la más popular e imagina un mundo frío y deshumanizado en el que las personas están subyugadas conductualmente a la utilización de las máquinas, es la estética que Orwell profetizó en *1984* y que se ha ido conociendo con el paso del tiempo como *cyberpunk*: un futuro globalizado en el que la alta tecnología es usada tanto por estados totalitarios para conseguir sus oscuros fines como por una juventud rebelde que hace de los ordenadores y la tecnología un medio de resistencia frente a un estado caníbal<sup>22</sup>. ¿Cuál de estas visiones es la más fidedigna sobre lo que sucede en la actualidad? Podríamos contestar que las tres a partes iguales, aunque la visión distópica dista mucho de aparecerse íntegramente tal y como aparece en novelas, películas o cómics, aunque se muestre al mundo de manera tímida.

En este sentido Daniel Miller y Don Slater (2000) han llevado a cabo un estudio etnográfico sobre Internet en Trinidad y Tobago (aunque sólo han estudiado la isla de Trinidad, centro de una gran parte de las investigaciones de Miller), en el que se llevaron a cabo encuestas, entrevistas y una observación de

---

<sup>22</sup> Esta estética *cyberpunk* es la que se contempla en películas como *Blade Runner*, *Matrix*, *Gattaca*, *Nivel 13* o el anime japonés *Akira*, de Katsuhiro Otomo, entre muchos otros.

las personas que utilizaban Internet. Miller y Slater se posicionan en contra de lo que ellos llaman *tecnofobia* (ibidem: 2-3), es decir, el miedo irracional a las nuevas tecnologías, casi siempre provocado por un sentido romántico de las relaciones humanas en el que estas sólo son verdaderas si se producen sin ningún intermediario material. Es obvio que esto no es así. Antes la gente se escribía cartas utilizando un medio material (papel y bolígrafo), ¿por qué ahora que la gente utiliza un medio material distinto –el ordenador e internet- para mantenerse en contacto se piensa que es menos humano? Desde un punto de vista técnico es exactamente lo mismo, y más que aislar la comunicación entre las personas, Internet acelera el proceso. El problema, tal vez, resida en que lo hace a una velocidad endiablada y cada vez más veloz sin tener casi tiempo de disfrutar la relación, pero no es un tipo de relación menos real: creo que mucha gente sigue pensando en la idea terrorífica de que las máquinas van a sustituir un día a los seres humanos. Pero esta idea, aparte de resbaladiza, no se corresponde con la realidad actual, en la que son las máquinas a las que podría llamárselas esclavas de los humanos. De lo que se habla ya es de la *virtualidad*:

“La noción de *virtualidad* ha jugado un papel clave aquí: el término sugiere que los medios pueden producir tanto significados de interacción como medios de representación que se añaden a los *espacios* o *lugares* y que los participantes pueden tratar como si fueran reales. La realidad virtual debería proveer un medio sensorial así como formas de interactuar con él, esto es bastante realista como para sumergir a los participantes en la experiencia y provocar respuestas *realistas* y comprometidas de parte de ellos” (ibidem: 4).

De esta manera, Miller y Slater han podido observar cómo en Trinidad Internet ha producido excitación incluso en aquellas personas que antes no habían tenido contacto con los ordenadores, haciéndoles sentir que forman parte de ella y de que ella forma parte de su futuro (ibidem: 34). La perspectiva de Miller es amplia, y analiza el impacto de Internet en cuatro tipos de hogares distintos, uno de una zona residencial, uno de una zona periférica, uno de las casas de protección oficial y uno de un amplio asentamiento de ocupas. Un dato es claro: Internet es un fenómeno interclasista, pese a que muchos esperaban que iba a acentuar las diferencias de clase y las diferencias económicas entre países. Es decir que todas las clases sociales muestran un interés especial y práctico en Internet, aunque obviamente no todas lo disfrutaban por igual: un chico del barrio ocupa sólo podrá tener acceso asegurado a Internet si acude a una

jerarquía corporativa o educacional; pero es que además, una vez que se tiene asegurado tal acceso, intervienen también las cuestiones de género, pues en muchas escuelas se facilita a los chicos más que a las chicas la utilización de Internet. Cosas similares se han observado en aspectos como la etnicidad (ibidem: 45-53). Internet, ha afectado en dos campos fundamentales la vida de Trinidad: el de las *relaciones personales* y el de la *nacionalidad*.

Según Miller y Slater el caso de Trinidad es representativo de lo equivocada que está la asunción generalizada (muchas veces compartida por muchos académicos) de que "Internet genera una cultura de idiotas que sustituyen las relaciones reales por las virtuales"; también es una evidencia de que "las relaciones virtuales son por sí mismas reales" (ibidem: 55). Es evidente, cuando uno está hablando o conversando por Internet con un amigo o amiga lo está haciendo en la realidad, a través de una realidad virtual y digital sí, pero es que tales realidades se encuentran entrelazadas existencialmente con la Realidad, aunque el espacio se haya perdido completamente como parámetro básico de organización de la misma: la vida *virtual* no tiene ningún sentido sino es como complemento y contrapartida de la vida *real*. Así, Internet en Trinidad ha sido utilizada para mantenerse en contacto con los familiares emigrantes (lo que se conoce como la diáspora); para obtener nuevas amistades y conocer a futuros maridos y esposas; por los homosexuales para tener acceso a material sexual en una sociedad que siempre ha tendido a la homofobia; y para mandar deberes a los niños y niñas en las escuelas (ibidem: 56-83). Tampoco, "hay razón para suponer que estos encuentros desarraigan a la gente de sus lugares particulares" (ibidem: 85), pues Internet se ha utilizado continuamente para publicitar Trinidad, tanto por la gente que vive en la isla como por los miembros de la comunidad que han emigrado a otros países. Tanto la cultura como el país se dan a conocer a través de la Red, muchas veces dentro de una mezcolanza en la que no es fácil distinguir si lo que se manifiesta es la identidad nacional o la identidad cultural (ibidem: 114-115).

Internet tiene una atracción para el estudio de la sociedad contemporánea occidental inigualable, no sólo para la arqueología sino para muchas ciencias sociales y muchas líneas de investigación. Internet, además, nos muestra la vulnerabilidad que tiene todo sistema; y no es para menos cuando uno puede montarse su propia videoteca o audioteca a un precio irrisorio. La industria del cine y de la música se tiran de los pelos, no sólo porque los videojuegos generen más dinero que las dos juntas, sino también porque ya nadie está dispuesto a

pagar 10 € o 15 € por un cd de música, cuando le puede salir a 2€. Aún así siguen alborotando a las masas, intentando provocar en ellos una especie de moralidad comercial, eso cuando no utilizan a alguna superestrella para que les haga de *bull-dog* y anime a la gente a seguir siendo fieles al cd original. Tienen la batalla perdida, las empresas del futuro son las de telecomunicaciones: Internet venció cuando se hizo accesible a todo el mundo. Y es que ciertamente sobre la Red hay poco control, y nos da una faceta del sistema que desconocíamos o que, simplemente, no habíamos querido ver: es vulnerable. Los *hackers* (no confundir con los *crackers*) viven para demostrar la vulnerabilidad de los sistemas informáticos (del Estado, de los bancos, de las empresas, de los partidos políticos...), y lo hacen por puro gusto. Internet forma parte de la historia (tiene ya cuarenta años de existencia) y no va a desaparecer, es irreversible, y además sus aplicaciones son inmensas. En arqueología se podría llevar a cabo hasta una investigación sobre patrimonio, por ejemplo, que centrara su foco en Internet, pues la Red está llena de bazares, pujas y foros donde se comercializa material arqueológico expoliado. Entre otras cosas, todas las imágenes utilizadas en este trabajo en las que no se indique lo contrario, han sido conseguidas a través del buscador de imágenes de Google.com. Las posibilidades que ofrece Internet son prácticamente infinitas.

## B. La materialidad del sonido

El sonido va unido a la cultura material. No sólo los libros describen sonidos, o las películas poseen bandas sonoras en su montaje, sino que los paisajes, las ciudades, los cuadros o los rituales, por ejemplo, también tienen unos sonidos o músicas característicos. Así, algunos arqueólogos han reclamado la importancia que para la interpretación del registro material tienen los estudios sobre el sonido, porque:

“mientras los medios visuales y escritos nos permiten atrer y amplificar conjuntamente cualidades particulares de los materiales y lugares distantes en el tiempo y en el espacio, también reducen el mundo en el que estamos inmersos y en el cual estamos enredados (...) Escuchar ruido es escuchar cosas (...) El complejo enredo del pasado y del presente, de los materiales y las ideas, y de las vistas y los sonidos que constituyen el mundo material, clama por modos de compromiso y articulación que puedan manifestar algo de su complejidad, multidimensionalidad y multitemporalidad” (Witmore, 2006: 271-291).

Esto es algo que se hace evidente para todas las épocas, desde las sirenas que intentaron encantar a Odiseo hasta los magnetófonos que los exploradores coloniales llevaban consigo para reproducir los sonidos de la "civilización" en el mundo "salvaje" (Bull, 2002). Sin embargo, para la Postmodernidad el sonido se ha convertido en algo ineludible para el estudio de la cultura material: llevamos música en el coche, en el autobús, el metro tiene su propio sonido, en el trabajo...El *audiopaisaje* forma parte de nuestro día a día (ibidem). En este sentido, se ha realizado ya una pequeña historia del Walkman, artefacto que ya no se puede encontrar en ninguna superficie comercial y que ha sido sustituido por el reproductor de mp3. Así, los consumidores de los reproductores portátiles de música:

"ponen una gran fe en la habilidad de su walkman (o cualquier otro reproductor, *n. del autor*) para emitir lo que ellos quieren (...) permitiendo al usuario manejar sus pensamientos, emociones y recuerdos en conjunción con el mundo que ellos habitan (...) el consumidor urbano podría ser visto no como protegiendo el lugar de la experiencia de otros sino como creando, aunque ambiguamente, un espacio utópico de habitación" (ibidem: 96).

Todo esto nos muestra lo mucho que se ha ampliado el concepto de cultura material con los estudios de cultura material contemporánea y de arqueología contemporánea, atendiendo no sólo a aquello que nos ha llegado materialmente, sino también a aquello que se perdió pero que podemos recuperar mediante la experimentación. No hay una sola imagen que no tenga un sonido asociado a ella.

### C. Los videojuegos

Como decíamos antes, la industria de los videojuegos ha superado ya a la del cine y la música (juntas) en beneficios<sup>23</sup>, y ya ha atraído la atención del mundo académico con la aparición de una revista que lleva por nombre *Games And Culture*. Desde ella se ha reivindicado la presencia de los videojuegos en el panorama investigador desde las más diversas disciplinas como la etnografía o la creación literaria entre muchas otras (Boellstorff, 2006; Gee, 2006; Steinkuehler, 2006; Turner, 2006; Williams, 2006; Wolf, 2006), así como investigaciones que

---

<sup>23</sup> <http://www.elmundo.es/navegante/2006/03/08/juegos/1141834842.html>

claman por el sentido ideológico que tienen el software (Galloway, 2006) o las identidades de género que se pueden adoptar al jugar con videojuegos (Hayes, 2007). Como medio de comunicación y narración, y como cultura material que es, creo que tenemos toda la información necesaria (económica, política, histórica, psicológica...) como para intentar llevar a cabo una arqueología de los videojuegos. Y este es el sentido que, si todo sale bien, tendrá una de mis investigaciones de doctorado.

#### Cosas de casa. Hogar, personalidad y conciencia.

La decoración interior de los hogares, así como su amueblamiento, es un aspecto de la sociedad contemporánea y de consumo que también ha recibido la atención de Daniel Miller, quien en 2001 editó un libro que llevaba por nombre *Home Possessions. Material culture behind close doors*. Se trata de un campo muy atractivo, pero también algo ambiguo y confuso. Es una buena manera de ver como a través de la cultura material cada persona expresa su propia personalidad, su propia forma de ser, tal vez su propia biografía...el problema es que hay tantas decoraciones de hogares como personas existen en el mundo; ¿Qué se debería de hacer, investigar y estudiar todas las historias materiales de los hogares? Es un campo muy tentativo, pero también tenemos que estar atentos de no caer en la simple descripción subjetiva de un hogar y una persona; deberíamos ser capaces de sacar un conocimiento global de estas investigaciones, poniéndolas todas en conexión, no quedarnos sólo en el mero individuo y sus circunstancias.

Como reconoce Miller (2001b), el hogar se ha convertido en el centro de las relaciones y de la soledad de las personas y también en el lugar donde se reflejan y se enfrentan a ellos o ellas mismas, por lo que éste se convierte en objeto de estudio del análisis social y cultural. Lo que tiene de especial la cultura material de los hogares es que objetos fabricados por otras personas deben ser domesticados y adaptados a la posición social y el estilo expresivo de cada uno (George, 2006). El propio Miller reconoce que la cultura material de los hogares está infestada de relaciones sociales, y que esas relaciones sociales se manifiestan a través de la cultura material, así, mientras los hombres de clase trabajadora suelen poseer posters y fotos de coches, fútbol y desnudos de mujeres, los hombres de clase media se refugian en una decoración moderna minimalista (Miller, 2001c):

“la gran longevidad de los hogares y de la cultura material puede crear un sentido que la agencia hace que resida en las cosas más que en las relativamente fugaces personas que los ocupan (...) La cultura material y los hogares pueden ser vistos como agentes” (ibidem: 119).

Y es que en muchas ocasiones cuando alguien se muda a una casa, pasa a vivir en un espacio que ya ha sido ocupado con anterioridad, pero que transforma constantemente para irlo acomodando a sus necesidades sociales y emocionales. Así, se han estudiado algunas de las casas de protección oficial que el estado británico tiene en Inglaterra, llegando a la conclusión de que el amueblamiento y la decoración de las casas de la clase trabajadora rompe la idea de homogeneidad y de los modelos normativos que se tenían para este tipo de construcciones (Clarke, 2001: 41). En un sentido social parecido se han estudiado los hogares de personas que se han mudado de casa, que han cambiado de ciudad o que han emigrado a otro país, aquellas situaciones en las que se procede a una *renovación de la memoria* (Marcoux, 2001). Al mudarse, las personas tienen que poner en orden todas las cosas que poseen, pero a la vez, haciendo esto, se procede a un reordenamiento de la propia memoria de la persona y de su conciencia:

“Mudarse a veces enciende emociones fuertes puesto que supone la necesidad de enfrentarse a cada objeto singular, desde los primeros mechones de pelo del bebé hasta aquellas cosas que son redescubiertas, aquellas que han sido perdidas, olvidadas, o aquellas que uno hubiera preferido olvidar (...) Poner las cosas en orden es, en cierto sentido, captarse a uno mismo a través de una excavación de la memoria (...) Descartar cosas, a este respecto, se convierte en una forma de rendición. Una clase de pérdida. Al menos, es una experiencia difícil (...) Las cosas encarnan relaciones y memoria, y esa memoria es selectiva, actúa de tal manera que el poner las cosas en orden se convierte en una metáfora sobre la propia clasificación de las relaciones y los recuerdos” (ibidem: 78-83).

El gusto vernáculo también se ha convertido en objeto de estudio. Siempre que uno sale fuera del estado-nación en el que le ha tocado vivir, echa de menos muchas cosas, aunque no profese o presuma de patriotismo y nacionalismo o, es más, incluso cuando no le agrada nada la idea de nación: costumbres, horarios, comidas, conductas...Se trata de un puro reflejo de los procesos de enculturación a los que nos vemos sometidos involuntariamente desde que somos pequeños. En este sentido, se ha estudiado cómo estudiantes griegos residentes en Inglaterra perciben las costumbres culinarias inglesas y añoran la comida de su país de

origen (Petridou, 2001); por ejemplo, se ha descubierto como muchas ideas (tanto positivas como negativas) acerca de los ingleses (como grupo étnico) que se forman los estudiantes griegos de estancia en Inglaterra vienen provocadas por su experiencia con la comida (ibidem: 99). La comida vernácula “evoca una gran red de asociaciones entre valores y prácticas, como cocinar, aseo personal, familia, sociabilidad o preocupación, todas ellas subsumidas en la idea y el ideal de hogar” (ibidem: 101).

Fuera de la frontera británica, se han llevado a cabo estudios similares en Noruega (Garvey, 2001, 2005) o Japón (Daniels, 2001); en este último estudio se ha llegado a conocer que pese a la tradicional visión de que en Japón las relaciones sociales están ultrajerarquizadas, cuando ésta se observa a través de la cultura material del hogar se percibe que tanto las relaciones personales como la agencia juegan un papel más importante de lo que se había creído.

En general, este tipo de estudios sobre la cultura material del hogar se muestran de mucha ayuda en la mejor comprensión que pueden proporcionar de procesos psicológicos como la depresión, así como de la propia vida social y personal de los individuos. Como dice Miller, se trata de entrar de *puertas a dentro*. No obstante, al tratarse de estudios teóricamente posmodernos, hay que tener cuidado de no caer en una subjetividad algo ridícula, como la del propio Miller cuando nos habla de su casa (Miller, 2001c: 109-112) o como la de algún otro investigador (Hecht, 2001) cuando nos cuenta toda la evolución personal y social, a través de su hogar, de una persona a la que conoce desde hace cincuenta años; ¿se imaginan que yo presentara una tesis doctoral basada en el análisis de la cultura material de mi familia?: sí, sería muy peregrino y absurdo. En estos casos, la literatura científica deja de serlo para convertirse en literatura narrativa; tenemos que poner cuidado en regular equitativamente el fraccionamiento posmoderno para no caer en el aislamiento conceptual.

#### “Ni de ellos, ni de ellas”: cuestiones de género

El entrecorillado que encabeza este epígrafe es el título de una canción de un cantante de rap de Sevilla, Tote King, alias de Manuel González Rodríguez, un estudiante de filología inglesa que en pocos años se ha convertido en uno de los raperos más conocidos de España. Entre otras cosas por canciones como esta. En ella, Tote King critica las nociones de género que normalmente se asocian tanto a hombres como a mujeres, dando consejos a ambos para evitar caer en la trampa

del género, es decir para evitar a hombres y mujeres que sufran en las relaciones con el otro género:

"¿Cuántas veces las habéis visto?, eh, ¿qué tienes amigos o sacos de lágrimas? Te lias siempre con los más malotes y tu compi nunca pilla (pobre tío). Quilla que no es un peluche... Me presento soy el Tote y cuando escribo llora la cebolla, incito a los chavales a que piensen con la polla. La vida es lo que pasa mientras mueres y espero que se marque el móvil solo y que se enteren de quién eres. Te quiere, sí claro como amigo, quiere pulirse a to la clase entera menos tú y que seas testigo; quiere que seas su amigo y la comprendas, leerte su agenda, enseñarte el piercing del ombligo que ha comprado en la tienda. Ahora ni tocarlo, espera que comprendas que eres muy especial pero en cuanto a lengua quiere la del Carlos, que es un chulo y que la trata mal, pero es un tío, supongo que los más normales somos aburridos. Así que nada de lástima y pasa de página, tú serás su confidente y saco de lágrimas. Esta es la clase de práctica que practican las tías que no valen... inútiles como máquinas de abdominales. Son las que salen arregladas pa comprar leche, vamos, pero hay un truco: a esas ni las miramos; otras machacan al novio hasta hacerlo papilla, luego el nota triunfa y son las primeras en ponerse de rodillas. Bichos malos...ya les vale, a veces las cosas normales hacen ruido como la teta de Janet. Nada más tonto que venderse cara a un necio, me recuerdan al Sevilla-Rock, hundía por sus propios precios.

Yo, no se si tengo razón, y es que lo he visto tantas veces que no se la solución, tú dime, ¿qué es lo que quieres? No sé si puedo haber tanta amistad entre hombres y mujeres. Yo, no se si tengo razón, y es que lo he visto tantas veces que no se la solución, empino la botella, mientras miro a las estrellas y pienso *no te fíes nunca ni de ellos ni de ellas*.

Te voy a hacer un dibujo, mira esos chavales románticos y comprensivos, intentando aparentar y que va tío...tarde o temprano sale la bestia a flote, escucha...

Segunda parte, soy el mismo y emborracho a los madroños, incito a las chavalas a que piensen con el coño. Conozco a los románticos que estudian como dar dos besos, pero los he visto ahí fuera tío...y no era nada de eso. Tirando de su crédito, tol día haciendo méritos, no sé que esperan los más catetos de la esfera; sacando las plumas de pavos reales, buscando fortuna con un Audi y ¡el Audi no cabe en la acera! Él sólo quiere tu cuerpazo, sino por qué hace culo en el gimnasio y se afeita el pelo de los brazos: es trampa, y dicen *soy feliz con poco*, para impresionar, pero tienen kellys con tres plantas. Muchas se preocupan y se preguntan, *¿voy en serio o no?*; si se peen delante tuya ya ha empezao la relación. Es triste pero cierto, si no examina, ella contándole un problema y él deseando que termine. Son los que venden a su madre pa liarse con seis, pero hay un truco: a esos ni los miréis. Otros machacan la novia hasta hacerla puré, luego tienen más cuernos que un reno y no saben porqué. El que empezó como un galán ya no lo es tanto, tras el cortejo salen unos reflejos de espanto, y luego el chasco...¿quieres mi opinión? Como conclusión: tos damos bastante asco" (Tote King, 2006, Ni de ellos ni de ellas, *Un tipo cualquiera*).

Y, curiosamente, esto es algo que ya se venía avisando desde el panorama académico: el esfuerzo conjunto que, todos y todas los interesados en que se eliminen las diferencias entre sexos, tenemos que hacer para *deshacer el género* (Butler, 2006). Y es que la definición de género es socialmente mucho más precisa que la sexual; las diferencias sexuales tienen un sentido biológico, casi gonadal: los hombres son más fuertes y las mujeres más débiles, por ejemplo. El género, sin embargo, va más allá, y se entiende como la conducta y la condición social que normalmente se asocia a hombres y mujeres: los hombres tienen que trabajar y traer la comida a casa mientras las mujeres mantienen impoluto el hogar; los hombres son los que tienen que llevar las riendas de la relación o dar el primer paso mientras que las mujeres tienen que esperar a que un hombre las conquiste; las mujeres aman ir de compras y los hombres lo odian; los hombres son sólo marionetas sexuales que las mujeres utilizan a su antojo o, por el contrario, los hombres son sólo animales que únicamente buscan el triunfo sexual. Tradicionalmente, estos son algunos ejemplos de lo que se ha pensado como las diferencias genéricas que existen entre hombres y mujeres, sin embargo, cada día se hace más necesario deconstruir el género, como clama Judith Butler, puesto que es una norma y “es el mecanismo a través del cual se producen y naturalizan las nociones de lo masculino y lo femenino” (ibidem: 69-70).

Teóricamente, las investigaciones en temática de género pueden ser tanto de hombres como de mujeres. Sin embargo, desde la arqueología, la antropología o la sociología pocas veces se hacen investigaciones sobre el género masculino, centrándose casi en exclusiva en las mujeres. No obstante, las investigaciones de género en los hombres son tan viables como en las mujeres, y parece que es algo que se va superando. Comenzaremos con la única investigación que he encontrado sobre hombres y género, para después pasar a ver las de las mujeres.

En el caso de los hombres, se ha iniciado un estudio piloto acerca del creciente interés que los varones están mostrando en las operaciones de cirugía estética, un campo que tradicionalmente ha sido explotado por las mujeres. En este sentido, las investigadoras (Holiday y Cairnie, 2007) entrevistaron a cinco hombres para intentar comprender los motivos que llevan a un hombre a someterse a una operación de cirugía estética. Dos de ellos, Forest Whitaker<sup>24</sup> y

---

<sup>24</sup> Las autoras no facilitan el nombre verdadero de los entrevistados.

Rhino, se querían someter a la operación por la propia historia social de su cuerpo: uno quería operarse las orejas porque las tenía muy grandes y desde pequeño le habían puesto el mote de *Dumbo*, el pequeño elefante con orejas gigantes; el otro, quería quitarse u ocultarse una cicatriz que recorría toda su cara y que le hacía sentirse incómodo cuando entraba a un bar o un restaurante porque, entendía él, se le clasificaba como violento o de clase trabajadora. Así, en estos dos casos, se entiende que “las manipulaciones corporales pueden tener efectos significantes en la autoestima” (ibidem: 65-66). El caso de Whitaker es más triste, pero el de Rhino es revelador, porque está rechazando algo que tradicionalmente se ha asociado a los hombres: la rudeza; y es que el estudio del género masculino nos muestra cómo “el cuerpo puede actuar como lugar y significado de una identidad sexual o de género alternativa y, así, puede ser un modo de resistirse a las masculinidades hegemónicas” (ibidem: 70); los tatuajes, los piercings, ir al gimnasio, la depilación...pueden ser vistos también como un modo de resistirse a la masculinidad hegemónica, pero personalmente, conozco muchos hombres con tatuajes y piercings cuyo sentido es el contrario: parecer más crudo. No obstante, este ejemplo es una buena muestra de que también se pueden llevar a cabo investigaciones de género masculino, aunque sea por parte de dos mujeres.

El hecho de que la investigación sobre el género esté copada por estudios en torno a la mujer no es de extrañar, al fin y al cabo la mujer ha comenzado a disfrutar de un auténtico reconocimiento de su individualidad existencial desde hace algunos pocos años (más o menos desde la segunda mitad del siglo XX), pese a que para la historia de la humanidad la importancia de su labor sea la misma que la que tiene la de los hombres. No obstante, muchos académicos y académicas siguen conceptuando a la prehistoria, la historia y la arqueología como la vida de grandes machos, de grandes hombres o de grandes artefactos. Una profesora que trabaja desde el feminismo me preguntó una vez por qué me interesaban las cuestiones de género, y la respuesta, deben ser en realidad dos: respecto a las cuestiones de género masculinas es obvio, soy un hombre, y soy un hombre que no se cree todo lo que le cuentan sobre la masculinidad otros hombres; en cuanto a las mujeres, cada vez que algún hombre me pregunta *¿tú te crees todo ese rollo del feminismo?*, suelo pensar en mi madre, mi hermana, en la pareja que tuve durante doce años, que aunque ya no sea mi compañera sentimental sigo queriendo y apreciando muchísimo, o en todas mis amigas.

Pero pese a que las investigaciones del género femenino estén a la orden del día, cuando se hacen a través de la cultura material su significado no deja de sorprender, no ya sólo por lo excéntrico o sorprendente del objeto que se estudie, sino también porque uno se da cuenta de lo mucho que se infravalora a la cosa como portadora de significado. De este modo, dos investigadores y una investigadora se han acercado a la ropa interior femenina, aunque más que una investigación estricta se trata de una conversación entre los dos hombres y la mujer respecto a lo que representa la ropa inferior femenina (Amy-Chin, Jantzen y Ostergard, 2006). Entre otras muchas cosas, la ropa interior femenina tiene una funcionalidad aunque no parezca servir para nada, y no todas las mujeres consumen de la misma manera su ropa interior, pues la ropa interior femenina hace una distinción entre lo puramente sexual y lo sensual, haciendo posible enlazar el feminismo con la femineidad (ibidem: 379-382). Esto se manifiesta especialmente en el tanga: durante la adolescencia las mujeres suelen usarlos, dejando visible por encima del pantalón la estrecha línea de fibra que se esconde entre sus nalgas, mientras que en una mujer de unos treinta y cinco años el mismo comportamiento sería considerado de mal gusto; así, lo normal es pensar que cuando una mujer ya no es percibida como sexualmente activa debería dejar de llevar lencería sexy (ibidem: 389). Obviamente, esto es una muestra de cómo a través de la cultura material (en este caso los tangas), se manifiestan las desigualdades de los roles tradicionales que a hombres y mujeres se les ha asignado representar en la sociedad contemporánea.

El mismo sentido parecen tener los tampones que las mujeres utilizan durante la menstruación (Ginsburg, 1996). La menstruación es la única etapa de la ovulación femenina que no es críptica, pues para el resto del proceso la hembra humana es una excepción en el reino animal: el resto de los machos de todas las especies de mamíferos, por ejemplo, saben muy bien cuando una hembra está en el momento idóneo de la ovulación como para quedar encinta (cfr. Buss, 2004; Fisher, 2004); pero los hombres lo tienen muy difícil a no ser que la mujer tenga el período. Lo extraño es que, siendo la menstruación un fenómeno tan importante y tan regular, los tampones rara vez aparezcan en el *paisaje visual* (Ginsburg, 1996: 366); las mujeres lo ocultan como símbolo de vergüenza cuando es lo que, fisiológicamente, más las representa. Esta sumisión se observa también en las cajas de tampones que analiza la autora, en los que los colores más utilizados son el blanco, el azul claro y el rosa, todos ellos concebidos como reflejos visuales de la pasividad y la delicadeza; o donde también aparece una ausencia del color rojo y de dibujos de los tampones, es

decir, no hay referencia al objeto que la caja contiene (ibidem: 367-368), cosa muy rara en la mayoría de la cultura material de masas. Pero además, se han observado las estrategias que usan las jóvenes galesas para acceder a las compresas o tampones, que van desde esperar a que la tienda esté vacía a pedirles a sus madres que lo compren por ellas; eso, y la ansiedad que produce en las mujeres la posibilidad de mancharse la ropa, nos muestra la normatividad que representa “la convención social incuestionable que requiere que las mujeres traten sus períodos como un asunto privado que casi tiene sus raíces en los viejos tabús acerca de la menstruación” (ibidem: 371-372). Lo que la sociedad y la cultura material le dicen a la mujer cuando tiene la menstruación es: *eres una hembra humana, ocúltalo*.

En Japón, por su parte, un autor (McVeigh, 1996, 2000) ha estudiado como la ideología tradicional japonesa -en la que existe una gran jerarquización en las relaciones sociales, personales y de género, a la vez que una autocensura en cuanto a muestras de afecto públicas se refiere- manifiesta sus ansias de dominación sobre las personas, pero especialmente sobre las mujeres, a través de un personaje, *Kitty*, que si bien comenzó vendiéndose en forma de muñeco, peluche o llavero, ha dado lugar a toda una gama de productos que van desde las toallas a los cómics pasando por las películas<sup>25</sup>. Así, a través del aspecto adorable, frágil, humilde, sensible y sumiso de *Kittie* (figura 19) se representa el estereotipo de mujer que demanda la ideología dominante japonesa pues:

“La familiaridad estética de la adorabilidad que impregna todos los aspectos de la cultura japonesa es un complejo y paradójico comentario en las relaciones sociopolíticas. Esto es debido a que, por un lado, se refuerzan las relaciones verticales, en particular las de masculino/femenino (pero también las de maestro/estudiante, joven/mayor, los vínculos padre/hijo), pero por otro, se fortalece la noción de que aquellos que están en una situación de inferioridad necesitan y requieren cuidado y empatía de aquellos que son la autoridad” (McVeigh, 1996: 308).

En resumen, a través de *Kittie* (cuyos agentes consumidores son casi siempre femeninos) se perpetúa la imagen de la mujer japonesa como fundamentalmente pasiva y dependiente del hombre (McVeigh, 2000).

---

<sup>25</sup> Esto es muy común en la sociedad japonesa, lo mismo ha ocurrido con los Pokemon o con Mario Bros.



Fig 19. Kitty y algunos de sus productos: juego para la cama, ropa interior y una tostadora.

En Soweto, cerca de Johannesburgo (Sudáfrica), una ciudad de clase baja donde más se sufrió el apartheid, se ha comprobado cómo los hombres y buena parte de las mujeres rechazan la lavadora: unos porque piensan que las lavadoras convierten a sus mujeres en vagas, y las otras porque opinan que ellas mismas pueden lavar la ropa; otras mujeres, sin embargo, se dan cuenta de la inutilidad de tal creencia y reclaman la lavadora como un instrumento liberador que hace que se agilice la ejecución de sus tareas. También, el horno de carbón es objeto de disputa entre las mismas mujeres que rechazan la lavadora como un pesado y sucio objeto de trabajo. Esta y más información puede encontrarse en Meintjes (2001). En este caso, comprobamos como la cultura material contemporánea se convierte en el ojo del huracán de la lucha cultural que se establece entre la tradición y la modernidad.

En otros casos, se ha reclamado como parte del feminismo el estudio de actividades que normalmente se han asociado superficialmente a la femineidad, como la terapia del consumo en la Italia de los años 60 (Arvidsson, 2000), o la práctica que en España se conoce como hacer punto. En este último caso (Minahan y Wolfram-Cox, 2007), se nos habla acerca de una serie de grupos de mujeres que, conociéndose mediante Internet, llevan a cabo encuentros en los que puedan tejer y chismorrear a su gusto, considerándolo una distinguida forma de producción de ocio creativo. Estos grupos, conocidos como *Stitch 'n Bitch* (Tejer y Cotillear), son evidentes en la Europa anglosajona, Estados Unidos y

Australia y aparecen tanto en los campus de las universidades como en clubs, pubs o cafeterías y comienzan a verse como una nueva forma de feminismo:

“El regreso de las mujeres a la artesanía básica no es un simple reflejo del rechazo de la tecnología, dado que en muchos casos los grupos *Stitch 'n Bitch* son dependientes tecnológicamente. Como alternativa y *tema progresivo*, los grupos *Stitch 'n Bitch* podrían ser un fenómeno cyberfeminista único, uno en el que las mujeres expresan sus propios pensamientos y reflejan sus propias circunstancias y su medio (...) Este movimiento podría ser una nueva forma de artesanía; una forma que está al corriente de las nuevas circunstancias de la Sociedad de la Información y de la alienación que puede ser experimentada, y esto podría proporcionar un movimiento que utiliza la cultura material para mejorar la conectividad y el bienestar de las mujeres” (ibidem: 10-18).

Muchas feministas seguro que no comparten la idea de que ir de compras, hacer punto y cotillear se puedan convertir en parte de la investigación feminista, pero así está siendo. Otra duda que ofrecen los ejemplos que se han tratado en este epígrafe, como el de *Kitty*, es el de la consciencia, pues muchas veces estos procesos son inconscientes; es decir, una mujer que se compra un llavero de *Kitty* no es consciente de que al hacerlo está perpetuando la imagen de la mujer como un mero complemento emocional del hombre. Lo mismo podría decirse de las empresas fabricantes: ¿conocen de verdad el significado de lo que están vendiendo? Probablemente, en ambos casos se trate de pura inconsciencia, pero tampoco sería muy descabellada la idea de Zizek (2003: 8) de que “la fórmula del cinismo ya no es la marxiana clásica *ellos no lo saben, pero lo están haciendo*; es, en cambio, *ellos saben muy bien lo que están haciendo, y lo hacen de todos modos*”. En un mundo posmoderno, cualquier cosa es posible...

#### Una miscelánea de la “Cosedad”

En esta sección vamos a ver algunos estudios sobre cultura material contemporánea que se han llevado a cabo desde los más diversos puntos de vista, y que si bien podían haberse incluido en alguno de los epígrafes anteriores, la novedad de la arqueología de la Postmodernidad así como otro tipo de cuestiones han provocado que se incluyan en un apartado distinto. No obstante, pese a este hecho no quiere darse a entender que su relevancia sea menor, ya que vamos a ver algunas investigaciones muy valientes; se debe más a una cuestión metodológica. En general, la arqueología del consumo o socioarqueología

hace de lo que el elitismo ha clasificado tradicionalmente como prosaico o cutre un sistema repetitivo que ha de ser estudiado (Binkley, 2000).

Para comenzar, un asunto que viene muy al caso y al que no he podido dedicar toda la atención que me hubiera gustado: Japón, que ha sido nombrado ya en más de una ocasión a lo largo del trabajo. El país del Sol Naciente no es sólo uno de los mayores y más vivos ejemplos de que Occidente existe en todos los puntos del globo, sino también un buen argumento en contra de los que critican a la sociedad de masas y la cultura del consumo como si fuera, en esencia, americana o americanizante. En un mundo globalizado, la cultura material japonesa adquiere tanta importancia como la estadounidense. Por ejemplo, buena parte de la juventud española que nació entre 1980 y 1990 tienen en las series de animación japonesas, *ánime* (que muchas veces se basan en un *manga* o cómic), buena parte de su infancia: *Heidi*, *Marco*, *Mujercitas*, *Campeones* (Oliver y Benji), *Chico Terremoto*, *Bola de dragón*, *Los caballeros del Zodiaco*...Y los que nacieron después de 1990 pues casi que lo mismo, pues el fenómeno *Pokémon* o *Shin-Chan*, por ejemplo, tiene también un origen japonés. Es cierto que el consumo de la cultura material de masas de Estados Unidos domina ciertos sectores (como el musical, el cinematográfico o el de las series de televisión de actores reales), pero Japón domina otras parcelas, como las ya nombradas de las series de dibujos animados (que se han consumido en el sur de Europa, el sur de América y Asia, y ahora empiezan a hacerlo en Estados Unidos, por ejemplo) o los videojuegos (aunque en Estados Unidos, Europa o incluso España existan grandes estudios y compañías que han editado algunos de los mejores juegos virtuales). En este sentido de que la globalización y el consumo de masas no es sólo americanización, se ha estudiado el impacto que la cultura material japonesa (comida, artes marciales o ropa) han tenido en Israel, donde aparte de consumirse estos productos, se ha producido un interés creciente en la cultura japonesa desde las universidades (Goldstein-Gidoni, 2001, 2005).

Un aspecto interesante que se ha estudiado en Japón desde la perspectiva de la cultura material es el de los cosméticos que se utilizan para aclarar la piel y volverla más blanca. Ante esto, la respuesta sería fácil: los japoneses quieren parecerse a los blancos. Pero la realidad es que en Japón, tradicionalmente y antes de que se entrara en contacto con Occidente, ya existía una convención social que valoraba como símbolo de grandeza la piel blanca y como muestra de desprestigio la piel oscura (Ashikari, 2005). La tradición siempre ha existido, e incluso cuando el último hijo del emperador japonés nació, lo primero que hizo

éste fue preguntar si su piel era blanca o era oscura. No obstante, en la actualidad, los anuncios de cosméticos que aclaran la piel se encuentran en todas partes y son consumidos mayoritariamente por las mujeres niponas; anuncios, que en la mayoría de las ocasiones están protagonizados por mujeres occidentales. Sin embargo, y a pesar del estereotipo que manejan los europeos y los norteamericanos de que los asiáticos tienen la piel amarilla, ellos nunca se ven así (ibidem: 83). Los japoneses tienen un larga consideración de lo blanco como bello y como originalmente suyo; y es por ello, que las mujeres informantes siempre declaraban que la superioridad de la piel japonesa y su blancura no era fruto de la influencia de una idea o concepto de belleza occidental, y que el hecho de que la piel de las japonesas sea más bella que las de las caucásicas no descansaba sólo en la diferencia biológica, sino también en el cuidado especial que las japonesas han tenido en cuidar su piel (ibidem: 85-88).

Fuera del caso japonés, otras cosas que la arqueología de la Postmodernidad (o socioarqueología) ha analizado han sido, por ejemplo, los *zippos* (mecheros de gasolina) vietnamitas (Walters, 1997). Este tipo de encendedores derivan de la guerra de Vietnam, ya que fueron utilizados ampliamente por el ejército de los Estados Unidos para marcar las tropas o las unidades (ibidem: 62). El caso es que todavía en la zona de Vietnam, sobre todo en la zona de Saigón aunque por todo el territorio nacional, estos mecheros estadounidenses pueden comprarse, siendo toda una atracción turística y habiéndose puesto en circulación más de tres millones de objetos (ibidem: 65). Lo curioso es que estos artefactos, que también han sido fabricados por el ejército vietnamita, llevan inscripciones que hablan por sí solas acerca de la guerra y de la actitud al respecto de la sociedad estadounidense, manifestada a través de sus soldados (figura 20): los *zippos* tienen una vida política y una historia social.

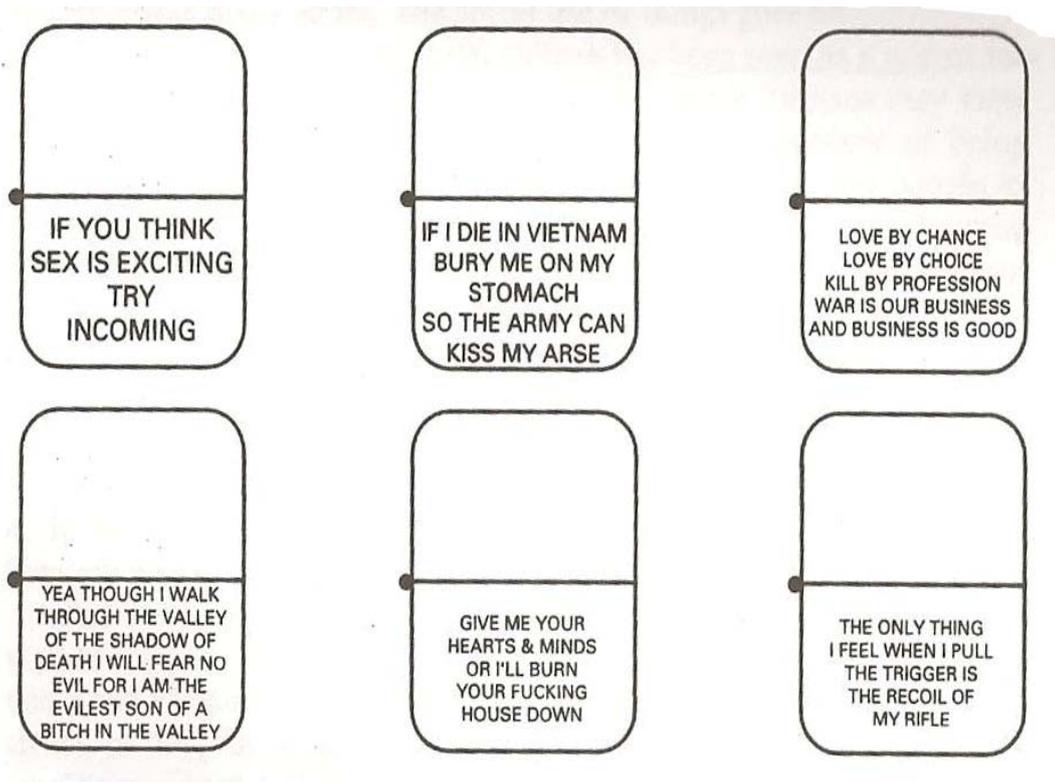


Fig 20. Algunos ejemplos de *zippos* vietnamitas. Se pueden leer inscripciones como las dos del centro de la figura: *si muero en vietnam enterrádme boca abajo, así el ejército podrá besarme el culo* (arriba) o, por el contrario, *dádme vuestras mentes y vuestros corazones o arrasaré vuestra puta casa* (abajo). Estos objetos aún se conservan en Vietnam desde los tiempos de la guerra (tomado de Walters, 1997: 71).

Desde Alemania, por su parte, se han acercado al fenómeno de las mascotas. En concreto, al creciente interés que los alemanes de origen turco están teniendo en adquirir toda clase de perros (Caglar, 1997), desde los más domésticos hasta los más fieros. Se entiende que la progresiva integración de los inmigrantes de origen turco en la sociedad alemana está produciendo ya sus efectos en las generaciones posteriores, lo que es válido para el clásico perro doméstico. Más importante es el hecho de que el aumento de la adquisición de perros de presa por parte de los alemanes de origen turco se relaciona con la aparición de ataques racistas que comenzaron a surgir contra ellos tras la caída del muro de Berlín.

Otras cosas que han sido estudiadas desde la perspectiva que ofrece esta nueva forma de arqueología, la socioarqueología, han sido el significado social de las tarjetas de felicitación (Jaffe, 1999), el windsurfing (Dant, 1998), los superhéroes de cómic (Scott, 2006), la nevera y el congelador (Shove y Southerton, 2000) o los personajes de Batman y Barbie (Phillips, 2002).

Pero la arqueología de la Postmodernidad no se ha de quedar en la simple cosa o el mero producto de mercado, sino que sus investigaciones pueden recoger aspectos muy atractivos de la sociedad contemporánea que se expresan a través de la cultura material. De este modo, desde Inglaterra, Landzelius (2001) se ha acercado a la cultura material que acompaña a las máquinas incubadoras que hacen el trabajo biológico que no se ha podido concluir en el interior fisiológico de la madre. La profusión de esta decoración observada en el trabajo de campo que se llevó a cabo, llevan a concluir que la incubadora es maqueada con distintos objetos (animales de peluche, fotografías de la futura familia, amuletos...) para atraer al bebé a uno de los dos umbrales existenciales entre los que se debate; su significado es el de desequilibrar la balanza de la *liminalidad* (liminality) hacia el plano existencial totalmente humano, y no dejar que el bebé se quede a las puertas de la humanidad sin llegar a conocerla: se trata de eximir a la máquina incubadora de su inhumanidad (ibidem: 338). Esto es algo específicamente contemporáneo, rabiosamente occidental y tecnológico, y nos muestra la relación casi simbiótica que existe entre el *Homo postmodernus* y la cultura material:

“Tanto la domesticación como la decoración de la máquina son performances que socializan y enculturan el útero-cyborg para tender la mano al pequeño y que nos alcance. Mientras que los desafíos de la biomedicina se entienden con una lógica de falibilidad cero, la diplomacia del osito de peluche empleada por estas madres puede estar siguiendo una lógica de ambivalencia, una que recibe su poder de las inversiones liminales y de la indeterminación. Estirando la metáfora, uno podría decir que la diplomacia del osito de peluche provee una clase de pasaporte para cruzar los bordes de la incertidumbre. Desde aquí podemos ver como estos simples actos de decoración de la máquina facilitan la reagrupación del *neófito* sobre el umbral de la tecno-liminalidad y los esquemas culturales convencionales” (ibidem: 342-343).

En un sentido parecido, se ha analizado la cultura material que rodea la paternidad, pero especialmente la de la maternidad perdida, es decir, la cultura material que las futuras madres habían preparado para recibir a un bebé que nunca nació o que nació muerto, o la que se ha creado a partir de la pérdida de un bebé (Layne, 2000).

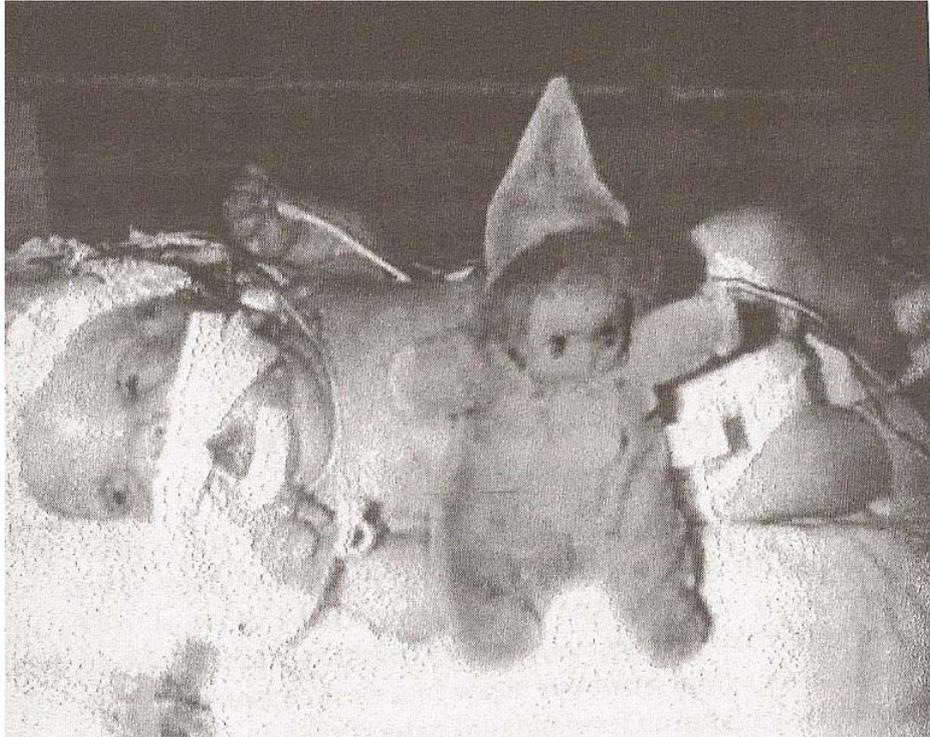


Fig 21. La cultura material de la incubadora: el útero-cyborg (tomado de Landzelius, 2001: 324).

Mucho más llamativo, si cabe, es el estudio que se llevó a cabo en una centro psiquiátrico de Inglaterra, en el que fue analizada su cultura material y la de los internos, entre los que se encontraban enfermos por esquizofrenia, trastorno bipolar o depresión crónica (Parrot, 2005). En este tipo de hospital o asilo proliferan los colores que normalmente se asocian a la calma y el relax, como el blanco o el azul cielo, pero también los internos tienen su propia cultura material. Y lo que se encontró fue un rechazo general de los internos a decorar sus habitaciones, alegando que *esto no es para siempre, es temporal*: se trata de una *cultura material de la esperanza*. Esperanza de no quedarse siempre dentro, de volver a su hogar, palabra, que en más de uno de los internos provocaba la aparición de brotes de lágrima: "poner cosas en las paredes los fija metafóricamente a la institución" (ibidem: 250). Pero también se conoció el enfado profesional que provocaba en los interinos y trabajadores del centro la actitud de algunos internos respecto al uso que hacían de la cultura material, bien porque se arreglaban mucho para ir a la cafetería (con sombreros, maquillaje, trajes...) o bien porque siempre iban vestidos a la última moda *hip-hop* (ibidem: 254-258); esto último no es más que la muestra de cómo muchas veces la sociedad contemporánea no quiere comprender la diferencia; y a cambio, se refugia en una pobre y resbaladiza "normalidad", que les lleva a tratar a los que

sufren la desgracia de no estar completamente en su dimensión real como moldes a los que hay que dar la forma correcta para que puedan ser "normales".

Estos dos último ejemplos, son una muestra de lo mucho que la arqueología ha ampliado o puede ampliar sus límites, trabajando mano a mano con la psicología y la psiquiatría en la búsqueda de soluciones para el bienestar de los que, si bien pueden tener una fisiología fuerte, viven sumidos en un continuo rever de su propia existencia y de su propio Yo.

### La crítica

Llegamos al punto de este ensayo, ya tocado anteriormente, donde se va a ver la crítica que se le ha hecho a la escuela de la arqueología del consumo encabezada por Miller, y que se ha denominado ya como la escuela del comportamiento humano del *compra hasta que desfallezcas* (Wurst y McGuire, 1999). La primera pregunta aparece de un modo natural: *¿qué pasa con la producción?, ¿qué hay del reverso oscuro del consumo?* (González-Ruibal, 2008; Loudermilk, 2003; Wurst and McGuire, 1999; McGuire y Wurst, 2002). Da la sensación de que el inmaterialismo posmoderno y posprocesual ha llevado a Appadurai, Kopytoff o Miller ha olvidarse de uno de los aspectos más importantes en la biografía de las cosas: su origen. Y es importante porque sabemos que buena parte de los productos que se consumen en Occidente se fabrican en diferentes zonas del mundo (incluyendo el propio epicentro occidental) en unas condiciones que, como poco, son injustas. Esta crítica, más que a Miller, se hace a todo lo acontecido después de él: Miller marcó unas líneas (algunas de ellas muy difusas, como cuando habla de la producción, ya que dice algo pero casi de manera marginal), y sus discípulos sólo se han preocupado de seguir algunas. Básicamente, han comenzado a trazar la biografía social de las cosas cuando estás ya estaban algo crecidas.

Es cierto, en ninguno de los textos que he leído al respecto se hace mención alguna de dónde, quién o cómo se ha fabricado el producto. Y esto no constituye la clásica crítica que se le hace al posmodernismo desde el modernismo (la de ser reaccionario), sino que va más allá, pues si bien las teorías posmodernas y posprocesuales se presentan muchas veces como radicales y transformadoras del capitalismo, en muchas ocasiones, como la que nos toca, encajan fielmente como un componente de la ideología dominante capitalista (McGuire y Wurst, 2002: 87). Personalmente, he visto como muchos jóvenes arqueólogos y arqueólogas

que se vanaglorian de su posprocesualismo, su posmodernismo y su radicalismo viven sumidos en la más profunda competitividad, obsesionados con la idea de triunfar académicamente y pretendiendo inventar nuevos enfoques teóricos o metodológicos que en realidad sólo consisten en rizar el rizo de los ya existentes. En estos casos, pese al cascarón posmoderno, siempre sale a flote la médula espinal de la Modernidad. Obviamente, no se está haciendo una crítica general a las teorías posmodernas, sino una de tipo específico. Creo que mi postura respecto a la validez teórica de las teorías posmodernas o posprocesuales ha quedado clara a lo largo del trabajo, pero lo que no voy a aceptar nunca es que se utilice un cuerpo teórico como maquillaje para conseguir lo mismo que aquellos sobre los que tanto se despotrica. No obstante, creo que también se exagera cuando se dice que “toda vez que los teóricos posmodernos han aceptado uno de los mayores mitos fundacionales del capitalismo, la existencia del individuo autónomo, este acercamiento no puede ser radical ni transformativo” (ibidem); la existencia del individuo autónomo, a parte de que no es uno de los mitos fundacionales del capitalismo (liberalismo económico) sino del liberalismo político, no sólo es aceptado por los posmodernos, sino también por los anarquistas, por ejemplo, que poco tienen de capitalistas. Si la existencia del individuo autónomo es un mito fundacional del capitalismo, también lo debería de ser la libertad de expresión o la libertad política, y pocos asociamos tales conceptos con el capitalismo. Uno puede ser ferozmente crítico con el liberalismo económico siendo políticamente liberal o individualista, aunque no suela ocurrir muy a menudo.

Realmente, el aspecto del olvido de la producción es un fallo teórico bestial en la construcción de la teoría del consumo. Es demasiado fácil, algunos consumimos lo que otros producen: la producción y el consumo (reflejos conductuales de la Modernidad y la Postmodernidad respectivamente) son aspectos inseparables que forman parte de un mismo proceso (Wurst y McGuire, 1999). Así:

“Un consumidor moderno puede elegir comprarse unas zapatillas *Nike* fabricadas en un taller de sudor del Asia oriental basándose en el precio, el estilo y el significado simbólico, pero la consecuencia de esta elección es la continua explotación de los trabajadores de los talleres de sudor y la erosión de trabajos mejor pagados para los americanos” (ibidem: 194).

Si bien comulgo con buena parte de esta sentencia, difiero en que no creo que se deba hacer al individuo culpable de todo, pues antes que él hay muchos otros que deberían de tener algo más que decir al respecto, como por ejemplo la ONU (que sabe que esas cosas suceden) o las oligarquías políticas y económicas de los países en los que existen los talleres de sudor (que permiten que ese tipo de antros existan en sus estados). En cualquier caso, se hace necesario atreverse a realizar una *arqueología de la Supermodernidad* (González-Ruibal, 2008); un análisis arqueológico en el que se preste la misma atención tanto a los procesos del consumo creativo y de la subjetividad del individuo, como a la de los procesos destructivos del mismo y la objetividad de la producción. Hay muchas cosas que se destruyen en la vida íntegra de los productos del consumo: la infancia típicamente occidental en la que los menores deben estar exentos de todo trabajo y toda explotación, el derecho a no morir de hambre o las hectáreas de la selva amazónica que se destruyen para cultivar la soja que los vegetarianos y otras personas consumen en Occidente.

Incluso desde el bando procesual se clama por lo mismo (Majewski y Schiffer, 2001), aunque Schiffer y su compañera hablen de una arqueología del consumismo, término con el cual no estoy de acuerdo porque “consumismo” indica cierta patología psicológica que la mayoría de los consumidores (no los consumistas) no padecen; porque uno se compre un coche o un reproductor de DVD no es consumista, simplemente es un consumidor: bajo este punto de vista, todos somos culpables. En cualquier caso, batallas terminológicas aparte, Majewski y Schiffer lo tienen muy claro, hay que hablar de todo:

“Queremos poner de relieve que el estudio del consumismo tiene que ampliarse más allá del consumo en sí mismo, recogiendo todos los aspectos de las sociedades consumidoras –políticos, religiosos, educacionales, legales, de ocio, económicos, estéticos y así en adelante- incluyendo la infraestructura del transporte, la energía y la comunicación (...) Muchos estudios tratarían a la sociedad occidental o a las sociedades industriales occidentalizadas, pero también deberían abarcar a las personas del Segundo y el Primer Mundo que (1) fabrican los productos en las multinacionales, (2) consumen esos productos hechos en cualquier parte del mundo, (3) hacen trabajos de artesanía para el consumo de masas industrial, y (4) participan en proyectos de desarrollo” (ibidem: 27-28).

El trabajo del arqueólogo o arqueóloga, en cuanto a la cultura material y el consumo de masas se refiere, debería acercarse más a la genealogía que a la

biografía (González-Ruibal, 2008), pues sólo así podremos estar en condiciones de llevar a cabo una investigación tímidamente ingobernable.

Otro aspecto de esta nueva escuela en arqueología y antropología que, personalmente, me parece un asunto criticable es el de la subjetividad exacerbada o el de las conclusiones de perogrullo. Respecto al primer tema, hemos visto como el propio Miller describía la cultura material de su casa y otro investigador realizaba un trabajo sobre lo mismo pero cambiando la casa de Miller por la de una amiga que conocía desde hacía cincuenta años. Esto no debería pasar, pero en muchos de los textos que se han manejado sucede con frecuencia, aunque tal vez no con tanto descaro. Respecto a las conclusiones de perogrullo (algo que el posprocesualismo criticó fervientemente al procesualismo), si la arqueología positivista hizo que muchas veces se sacaran *leyes de Mickey Mouse*, la arqueología posmoderna del consumo ha llevado a la *filosofía de Winnie the Pooh*. Un ejemplo lo encontramos en el artículo sobre el windsurfing, donde el autor "cree ver" algo así como una *interacción* cuando se juega con cosas, especialmente con la tabla y la vela del windsurfing (Dant, 1998: 88); pues vaya una agudeza, yo tenía entendido que un proceso mecánico en el que toma parte más de un agente es siempre una interacción: si eso es lo más profundo que se puede ofrecer con todo el radicalismo teórico posmoderno, me parece sumamente pobre. Hemos de tener cuidado con la subjetividad desbocada y la filosofía de Winnie the Pooh, pues hacen perder a la teoría posmoderna buena parte de la credibilidad y el poder explicativo que normalmente ofrece.

Para concluir me gustaría resaltar el interés que tiene un artículo aparecido en *Journal of Consumer Culture*, en el que el autor, Loudermilk (2003), construye una teoría del consumo a través de las películas del director de cine George A. Romero. Para quienes no lo conozcan, Romero es el padre de las películas de zombies<sup>26</sup>: *La noche de los muertos vivientes*, *El amanecer de los muertos vivientes*, *El día de los muertos vivientes*... Obviamente son películas que por su género o su imagen gore no agradan a todo el mundo, pero tampoco todo el mundo sabe que Romero, a través de sus películas, expresa su crítica social personal hacia la época que le ha tocado vivir. Así lo hizo con *La noche de los*

---

<sup>26</sup> Ya existían películas de zombies anteriores como *White Zombie* (1932), que fue la primera. Sin embargo, Romero les dio el sentido y la estética que tienen en la actualidad (aunque esto esté cambiando con películas como *28 días después*, *28 semanas después* o *La tierra de los muertos* del propio Romero), influyendo directamente en el revival zombie que apareció en la cultura de los videojuegos, que tienen su mayor ejemplo en la saga *Resident evil* de la compañía Capcom.

*muertos* (1968) y el problema del racismo en los Estados Unidos, y también con la sociedad actual en *El amanecer de los muertos* (1978), donde quiso expresar lo que él mismo denominó como la *falsa seguridad de la sociedad de consumo* (ibidem: 84). En *El amanecer de los muertos*, los supervivientes de un brote vírico (con origen militar) que está convirtiendo a toda la humanidad en zombies hambrientos de personas, acaban refugiándose en un centro comercial donde creen estar a salvo, pero pronto descubren que no, pues todos los zombies (que antes de ser tal cosa eran consumidores habituales en el edificio) comienzan a filtrarse en el santuario para alcanzar su alimento. A los humanos, no les queda otra elección que defenderse y provocar un baño de sangre y vísceras. Cuestiones estilísticas aparte, Romero reflexionaba en torno a la sociedad de consumo, opinión que comparto totalmente (ibidem: 103):

“No sé como serán los zombies del año 2000. Tuve un sueño, más bien una pesadilla, en el que los vagabundos caminaban por las calles desiertas de la metrópolis americana. La gente estaba comiendo y bebiendo en los restaurantes, y nadie prestaba atención a lo que sucedía afuera”

A grandes rasgos eso es lo que sucede en la sociedad actual: a nadie le importa lo que pasa afuera. Pero muchas veces, tampoco quieren tener incumbencia respecto a lo que pasa dentro. Viven sin saber muy bien cómo, y encuentran en el consumo una manera ritual de expresar una subjetividad apagada, aunque en la mayoría de las ocasiones no sean conscientes de ello. Esto es lo que podríamos denominar como el *argumento del zombie*.

Próximamente, va a estrenarse un videojuego para la videoconsola Wii de Nintendo que está inspirado directamente en la película del zombie consumidor de Romero. Y, parodiando el lema de las empresas comerciales, *compra hasta que desfallezcas* (Shop till you drop), llevará por título *El surgimiento de los zombies: descuartiza hasta que desfallezcas* (Dead rising. Chop Till You Drop). En él, el protagonista tendrá que hacer frente a un montón de zombies que viven atrapados en un centro comercial. Lo que no sabemos es si la matanza virtual que tendrá que llevar a cabo será una crueldad o más bien una liberación...

### ***La teoría del Actor-Red: sociología simétrica***

En principio no tenía pensado hacer un apartado dedicado a la sociología simétrica y la teoría del Actor-Red, pero a medida que fui leyendo más sobre tal

cuerpo teórico, y a sabiendas de que ya se ha comenzado a hablar de una arqueología simétrica, decidí exponer claramente los principales puntos de esta teoría y la importancia que tiene para la arqueología, así como subrayar brevemente el significado de la arqueología simétrica.

La sociología simétrica y la teoría del Actor-Red tienen un origen claro francés y posmoderno, aunque entre sus tres cabezas más visibles se halle también un británico. Como movimiento intelectual tiene muchos responsables, pero son tres sociólogos los que se han erigido como representantes de él: Bruno Latour (1993a, 1993b, 1998, 2000), John Law (2002) y Michel Callon (1998). Estos tres investigadores pronto se dieron cuenta de que su objeto de estudio era la cultura material de la ciencia y la tecnología, y es en ese campo en el que han centrado todas sus investigaciones y de donde han sacado las conclusiones y argumentos para edificar su teoría.

La teoría del Actor-Red (Actor-Network theory), se basa en un principio muy simple: la sociedad, y todo lo que sucede en ella, no es más que una red (en el sentido más gráfico) poblada de actores (o actantes) que continuamente se relacionan entre sí, poniendo a prueba sus capacidades y sus características mediante la ejecución de *programas* y *antiprogramas*. Lo realmente especial, es que dentro de esa categoría de actores se incluyen tanto los actantes humanos como los actantes no humanos (es decir, la cultura material, aunque ellos no utilizan este término, pero sí hablan de la arqueología), los cuales tienen la misma importancia unos sobre otros. Es decir, ni el actante humano puede prescindir del no humano y viceversa: sí, para la teoría del Actor-Red no existe una diferencia ontológica entre las personas y las cosas, ambos tienen el mismo sentido existencial cuando la realidad social se examina como si fuera una red que constantemente tejen sus actores. En principio, esto puede resultar alarmante: *¿cómo que no hay diferencia entre las personas y las cosas?* Pero pese a que uno no comparta esta premisa, pronto cae en la cuenta de lo bien construída que está la teoría del Actor-Red. Por ejemplo, pensemos en un proceso social como el del consumo de heroína que tantos problemas ha provocado en el mundo, *¿existiría el adicto a la heroína si no existiera la jeringuilla, el papel de plata o la droga misma?*; o en las mascotas, *¿si no tuviera una mascota mi vida diaria cambiaría?*; o en el ordenador, *¿cómo podría acabar este trabajo y conseguir mi licenciatura sin una máquina de tal clase?* Preguntas similares se pueden realizar para casi cualquier aspecto de la sociedad, cada actante tiene su propia asignación, y da igual si es humano o no lo es. Rápidamente uno puede

pensar en cualquier sustitución de la jeringuilla o del ordenador, pero en seguida se da cuenta que en lo que está pensando es en sustitutos que en realidad son otros actantes no humanos: el adicto a la heroína podría buscar otra forma de inocularse la sustancia, pero siempre sería a través de un actante no humano; el trabajo lo podría escribir a mano, pero estaría utilizando otros actantes no humanos (bolígrafo y papel o máquina de escribir)...Personalmente, no comulgo con la premisa básica de la teoría del Actor-Red, pero me maravilla la gran edificación que hay detrás de ella y su excelente heurística; el modelo teórico está tan bien fabricado que es muy difícil atacarla.

La conclusión es básica y tajante: los actantes humanos y los actantes no humanos no pueden existir los unos si no es a través de los otros. Realmente, la teoría del Actor-Red es una provocación a la historia de la investigación ontológica y, hasta cierto punto, es un nuevo tipo de existencialismo, pues rebate, desde el respeto por tal figura intelectual, la filosofía existencialista de Jean Paul Sartre (2005), quien ya dejó claro que existían dos tipos de seres: el *ser en-sí* (las cosas) y el *ser para-sí* (las personas). Su principal valor, es que pese a proceder del conjunto teórico posmoderno (no es casual que se hable de actores o actantes) esta teoría está impregnada de un positivismo estético que le hace parecer irrefutable. Si alguien quisiera acarrear la tarea de desmontar la teoría del Actor-Red tendría que pasar muchos años investigando no sólo la filosofía de la ontología, sino también toda la historia de la ciencia, la tecnología y la cultura material. Incluso con el principio popperiano de que no se puede demostrar que las teorías científicas son verdaderas pero sí que son falsas (falsacionismo), uno tendría muchos quebraderos de cabeza con esta nueva teoría.

De este modo, por ejemplo, John Law (2002) se ha acercado al fenómeno tecnológico de la aviación, en concreto a un proyecto fallido de la British Aircraft Corporation; lo de fallido es importante, porque en la mayoría de las ocasiones lo que hacen los sociólogos simétricos es investigar casos de ciencia o de tecnología que han fracasado o que se han olvidado, y es a partir de ahí que comienzan a elaborar sus argumentos. Para Law, se pueden distinguir varias clases o tipos de historia para explicar el fracaso del proyecto TSR2 (ibidem: 55-58). Primero, estaría la *historia sencilla*, una historia con un principio y un final: alguien propuso el proyecto TSR2 y alguien lo rechazó, no hay más vuelta de hoja; la *narrativa política*, llevaría a una lectura de que el fracaso del proyecto se debió al continuo retraso en obtener las licencias gubernamentales y la continua

incertidumbre que afectó al ritmo de la producción; la *narrativa ética*, se basaría en el plano moral para explicar el fracaso, como por ejemplo, la creencia de un parlamentario socialista de que el mundo está mejor sin armas; la *narrativa esotérica*, sería la manera más posmoderna de explicar el proceso, y el fracaso se debería a la búsqueda constante de un espacio de negociación entre los actores para construir una red local de interferencias y relaciones entre actantes humanos y actantes no humanos; por último, estaría la *narrativa estética*, que achaca el fracaso del proyecto a su falta de atractivo estético (un diseño no muy bello, mucho ruido, incomodidad...). Lo verdaderamente sorprendente es que todas estas historias o narraciones no han sido inventadas por Law, sino que son reales, es decir, ha utilizado documentos oficiales y declaraciones para llegar a tal clasificación. Lo que se pone de manifiesto es que siempre que se produce un fenómeno de relación entre unos actores humanos y otros actores no humanos, existen características, tanto de unos como de otros, que pueden producir el fracaso o el triunfo de la cosa en cuestión: y lo verdaderamente relevante es que tanto en el fracaso como en el triunfo somos incapaces de poder separar a lo humano de lo artificial, todos viven y actúan juntos entrelazados en una red que no se puede separar. Siguiendo a Elías, Law declara al respecto: "la distinción entre lo personal y lo social es analíticamente irrelevante" (ibidem: 47). Para John Law lo que sucede es que hay una ingente cantidad de *heterogeneidades* que viven en una única *homogeneidad* que se manifiesta al mundo social como única e indivisible.

Pero de todos los sociólogos simétricos, es sin duda Bruno Latour (1993a, 1993b, 1998, 2000), el que más éxito ha cosechado, y también el que más peligro tiene de hacer tambalear los cimientos conceptuales de muchos arqueólogos y arqueólogas. En su análisis de la ciencia y la tecnología, Latour ha investigado, entre otras muchas cosas, un proyecto fallido de un nuevo tipo de metro para París llamado Aramis (1993b), o una llave que fue utilizada en Berlín durante mucho tiempo en algunos edificios pese a su aparatoso y simétrico tamaño (2000). Para Latour todo el triunfo o fracaso de un invento tecnológico o de cualquier otro aspecto social de la cultura material, se debe a la confrontación de los *programas* y *antiprogramas* de los actantes, tanto de los humanos como de los no humanos. Por ejemplo, analiza el hecho, muy conocido en los hoteles europeos, de que el hotel adhiriera a la llave de la habitación una pieza de metal pesada para que los ocupantes no las pierdan (suceso que puede provocar robos en el hotel o gastos para el mismo): el *programa* del director del hotel sería el hecho de adjuntar al cliente la llave con el pesado objeto. Sin embargo, tanto la

misma llave con la pieza de metal como los clientes del hotel tienen sus propios *antiprogramas*, es decir, maneras de evitar o confrontarse con el *programa* del director del hotel: puede darles igual el peso metálico y llevarse la llave de todas formas, pueden hacer caso y dejar la llave en el hotel o pueden hacer una copia de la llave y llevársela consigo para no tener que llevarse la llave con el peso...Estos *antiprogramas*, a su vez, generan otra serie de *programas* y *antiprogramas*, que van haciendo aparecer en escena a nuevos y diversos actantes o eliminan por completo a algunos actantes anteriores. Para Latour (1998: 117), en los procesos sociales siempre nos encontramos y enfrentamos con *cadena*s como la que sigue: H-NH-H-NH-NH-NH-H-H-H-H-NH:

“nunca nos enfrentamos a objetos o relaciones sociales, nos enfrentamos a *cadena*s que son asociaciones de humanos (H) y no humanos (NH). Nadie ha visto nunca una relación en sí misma –si no es la del director de hotel incapaz de disciplinar a sus clientes- ni una relación técnica, si no es la de llaves y pesos olvidados por todo el mundo” (ibidem).

Para Latour, en la mayor parte de estos procesos lo que se oculta son relaciones, las mismas relaciones de poder que se ejecutan en el panorama político o social, por ejemplo. Realmente, no es que se oculten, sino que constituyen la relación en sí misma. Por ello es absurdo que distingamos entre personas, cosas o animales, cada uno tiene su lugar, su función y su manifestación social dentro de la gran red de actores humanos y no humanos. No existe una *asimetría* entre las personas y las cosas; socialmente, son lo mismo: actantes *simétricos*, con la misma importancia y el mismo valor. De ahí la denominación de sociología simétrica. Entre otras cosas, la sociología simétrica y la teoría del Actor-Red, quieren eliminar el dualismo cartesiano del discurso de la ciencia y del conocimiento y ofrecer un nuevo modo de acercarse a los problemas que afrontan los científicos sociales del comportamiento (trabajadores sociales, psicólogos, sociólogos, antropólogos, arqueólogos). Lo de Latour, es toda una declaración de intenciones:

“De este modo, tenemos que hacer algo más que seguir la secuencia de eventos circundantes a una innovación: deberíamos comparar las diferentes versiones dadas por sucesivos informantes del mismo sintagma. No tenemos un referente exterior para probar la credibilidad de una reivindicación. El grado de alineamiento o dispersión de las explicaciones será suficiente para evaluar la realidad de tal reivindicación (...) Nunca hay ninguna necesidad de abandonar nuestras redes, ni siquiera cuando estemos hablando de

definir la verdad, la exactitud, la coherencia, el absurdo, o la realidad de una sentencia. El criterio de realidad es inmanente, y no trascendente, a la trayectoria de una declaración. Dicho de otra manera, prohibirse salir de una red no implica prohibirse juzgarla" (ibidem: 137-138).

La idea más provocadora de Latour (1993) -especialmente para muchos miembros de la comunidad arqueológica- es, no sólo negar la existencia de una conducta social moderna, sino también la posmoderna: *nunca hemos sido modernos*. Pero tampoco posmodernos. Las relaciones sociales siempre han funcionado igual en la historia de la humanidad. Da igual si se trata de un cazador-recolector del paleolítico superior, de un soldado alemán de la I Guerra Mundial o de los primeros astronautas que pisaron la luna, todos forman parte de un inmensa red de actores que ha nacido y se ha mantenido gracias al intercambio constante entre los actantes humanos y los actantes no humanos de sus *programas* y *antiprogramas*. Obviamente, tal declaración ha levantado numerosas ampollas en el panorama científico, que rápidamente ha vertido críticas y acusaciones de relativismo extremo, apoliticismo, reduccionismo o inmoralidad sobre la sociología simétrica y la teoría del Actor-Red, a lo que Latour se defiende y/o replica:

"Los críticos de los estudios de la controversia insisten en la naturaleza local, inconsistente y frágil de los resultados. Tienen la impresión de que los análisis de redes recrean *esa noche en la que todas las vacas son grises* ridiculizada por Hegel. Sin embargo, los análisis de redes van en la dirección exactamente opuesta. Eliminar la gran división entre ciencia/sociedad, tecnología/ciencia, macro/micro, economía/investigación, humanos/no-humanos y racional/irracional no significa sumergirnos en el relativismo y la indiferenciación. Las redes no son amorfas. Están altamente diferenciadas, pero sus diferencias son finas, circunstanciales y pequeñas; requieren pues nuevas herramientas y conceptos. En lugar de *hundirse sobre el relativismo* es relativamente fácil flotar sobre él (...) Finalmente, tenemos que enfrentarnos a la acusación de inmoralidad, apoliticismo o relativismo moral. Pero esta acusación no tiene mayor sentido que la anterior. El rechazo a explicar el cierre de una controversia a partir de sus consecuencias no significa que seamos indiferentes a la posibilidad de juicio, sino sólo que rechazamos aceptar juicios que trasciendan la situación ya que los análisis de redes no prevén juzgar nada más que lo que prevé la diferenciación. Eficiencia, verdad, rentabilidad e interés son simplemente propiedades de las redes, no de las declaraciones. La dominación es un efecto, no una causa. Para hacer un diagnóstico o tomar una decisión sobre lo absurdo, peligroso, amoral o irreal de una innovación, debemos primero describir la red. Aunque la capacidad de hacer valoraciones o juicios abandone su vana apelación a la trascendencia, no perderá nada de su agudeza" (Latour, 1998: 140).

Por su parte, la arqueología simétrica, que ha aparecido recientemente en el debate arqueológico teórico y cuyo centro propagador lo encontramos en el Laboratorio de Humanidades de la Universidad de Stanford de Palo Alto en California (Estados Unidos), no es más que un transvase teórico desde la hipótesis del Actor-Red de la sociología simétrica a la arqueología. Sus "creadores" (Olsen, 2007; Shanks, 2007; Webmoor, 2007; Witmore, 2007) ofrecen un nuevo paradigma de la arqueología que supere la oposición entre procesualismo y posprocesualismo y que explique toda la historia de la humanidad en relación con la cultura material. No es que tenga algo personal en contra de esta propuesta, sino que me parece, como bien reconoce Shanks, que se trata más bien de una actitud; una actitud que no es original de estos autores, sino que pertenece por completo a la sociología simétrica. En ninguno de los textos citados más arriba se encuentran ideas o argumentos que no estuvieran ya en Latour o Law. El escaso mérito académico de la arqueología simétrica viene de haber hecho cognoscible y haber divulgado la teoría del Actor-Red y la sociología simétrica a la arqueología, pero teóricamente representan lo mismo que los autores que se han visto en este epígrafe, sólo que se ponen la etiqueta de "arqueología".

Con todo el respeto y la admiración intelectual que me sugiere la sociología simétrica, me gustaría plantear una pregunta que también se puede extender a todos aquellos y aquellas que quieren acabar con el dualismo cartesiano, entre los cuales, según que casos, yo me incluyo. En la búsqueda de esa simetría exenta de oposiciones dualísticas, ¿cabría también plantearse la superación de la arcana dualidad entre el Bien y el Mal? Al final y al cabo es la representación de la dualidad. Es una pregunta que queda en el aire, pues por su profundidad filosófica se haría necesario escribir más de una tesis doctoral sobre ello. La teoría simétrica del Actor-Red me ha parecido la mejor manera, y la más actual, de concluir este trabajo y pasar al epílogo del mismo.

## **5. CONCLUSIÓN: ¿QUÉ NOS DICE TODO ESTO?**

Nos dice varias cosas. En primer lugar, que la arqueología, con la aparición de la arqueología contemporánea y todas sus clases, va tal vez a lograr desprenderse para siempre de la imagen de excavadores del pasado y de buscadores de tesoros que los arqueólogos y arqueólogas soportaban desde el mismo nacimiento de esta ciencia. Esperemos que, con el tiempo, cuando alguien diga que es arqueólogo la respuesta más inmediata no sea nombrar a *Indiana*

*Jones o Lara Croft*: la arqueología contemporánea es ya una realidad. Y en este mismo punto, la arqueología ha ampliado su capacidad investigadora y su poder explicativo enormemente, abriéndose y disponiéndose un abanico de líneas de investigación para las futuras generaciones de arqueólogos como nunca antes había existido. Los arqueólogos, pueden ya trabajar codo con codo con los sociólogos, los trabajadores sociales o los psicólogos, como hemos tenido oportunidad de comprobar a lo largo y ancho de todo este ensayo, y aportar su visión (basada en el análisis de la cultura material) sobre los distintos procesos que ocurren en la sociedad, en las mentes de los individuos o en la psicología social.

Esto nos traslada a otro punto. Y es que cada vez parece más obvio que dentro de las ciencias sociales se está creando un cuerpo autónomo que vive a medio camino entre el paradigma de las ciencias naturales (explicación) y el de las propias ciencias sociales (comprensión). Me estoy refiriendo al de las ciencias del comportamiento, lugar de encuentro de distintas disciplinas como la antropología, la arqueología, la etología, la sociología o la psicología. Si bien todas comparten la característica de estudiar procesos o fenómenos sociales, difieren en el objeto de su énfasis: la antropología es la más holista de todas; la arqueología pone su ojo en la cultura material; la etología en las relaciones entre el organismo y la mente; la sociología en el individuo y los grupos sociales; y la psicología en la más profunda interioridad emocional de las personas. Lo que las distingue de otras ciencias sociales, como la historia o la geografía, por ejemplo, es el rasgo de que lo que estudian son comportamientos y conductas (del ser humano con el medio, de las personas respecto a las cosas, de las personas respecto a las instituciones, de las personas respecto a otras personas, de las personas sobre ellas mismas...); y es que la arqueología contemporánea (especialmente la que se ha denominado aquí como arqueología de la Postmodernidad) se ha convertido en el *enlace definitivo* que la arqueología necesitaba para estar en una continua y directa relación con el resto de las ciencias del comportamiento.

Otro asunto es el que concierne a la propia teoría de la arqueología. Cada vez se hace más patente (y todo lo que se ha visto en este ensayo es un buen ejemplo) que en la arqueología existen dos grandes escuelas, que si bien no están enfrentadas, difieren mucho en el estilo que tienen de llevar a cabo la investigación. Por un lado estaría la *vieja escuela* cuya cronología podríamos fijar de Binford hacia atrás; y por otro lado, tenemos la *nueva escuela* cuyos máximos

representantes serían Hodder, Schiffer, Rathje, Gould y Miller. En esta nueva escuela conviven el procesualismo y el posprocesualismo y sus diferentes concepciones teóricas y, pese a que siguen sin estar de acuerdo en gran cantidad de temas y de aspectos de los distintos cotos de la arqueología, parece que dentro del campo de la arqueología contemporánea se entienden muy bien e incluso colaboran juntos. No es para menos, pues los enfoques deben de ser obligadamente diferentes *cuando el Otro somos nosotros mismos*.

La precisa ejecución de este trabajo se ha llevado a cabo a todo lo largo de un año. Comencé a realizar las lecturas en el verano del 2007 y las concluí en la primera semana de agosto del 2008. Desde principios de agosto hasta hoy me he dedicado a repasar las anotaciones y proceder a la redacción del ensayo. Se ideó con la intención de hacerme conocer la bibliografía básica que habría de manejar si quería realizar un estudio de cultura material contemporánea, y también para servir de referencia si alguien estaba interesado en hacer lo mismo. Si has llegado hasta aquí, es de suponer que lo has leído íntegramente. Por ello, muchísimas gracias.

## **6. BIBLIOGRAFÍA.**

**AMY-CHIN, D., JANTZEN, C. Y OSTERGARD, P.** (2006): "Doing and meaning: towards an integrated approach to the study of women's relationship to underwear", *Journal of Consumer Culture*, 6 (3).

**APPADURAI, A.** Ed. (1988): *The social life of things: commodities in cultural perspective*, Cambridge University Press, Cambridge.

**APPADURAI, A.** (1988): "Introduction: commodities and the politics of value", en *The social life of things: commodities in cultural perspective*, Ed. Appadurai, A., Cambridge University Press, Cambridge.

**ARÓSTEGUI, J.** (2004): *La historia vivida: sobre la historia del presente*, Alianza, Madrid.

**ARVIDSSON, A.** (2000): "The therapy of consumption motivation research and the new italian housewife, 1958-62", *Journal of Material Culture*, 5 (3).

**ASHIKARI, M.** (2005): "Cultivating Japanese whiteness. The whitening cosmetics boom and the Japanese identity", *Journal of Material Culture*, 10 (1).

**BAKER, C. M.** (1981): "A simulative experiment in simple product manufacture", en *Modern material culture. The archaeology of Us*, Eds. Gould, R. y Schiffer, M. B., Academic Press, New York.

**BALANDIER, G.** (2003): *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Gedisa, Barcelona.

**BATH, J. E.** (1981): "The raw and the cooked: the material culture of a modern supermarket", en *Modern material culture. The archaeology of Us*, Eds. Gould, R. y Schiffer, M. B., Academic Press, New York.

**BINFORD, L. R.** (1962): "Archaeology as anthropology", *American Antiquity*, 28 (2).

**BINFORD, L. R.** (1965): "Archaeological systematics and the study of culture process", *American Antiquity*, 31 (2).

**BINFORD, L. R.** (1981): *Bones. Ancient men and modern myths*, Academic Press, New York.

**BINFORD, L. R.** (2004): *En busca del pasado. Descifrando el registro arqueológico*, Crítica, Barcelona.

**BINKLEY, S.** (2000): "Kitsch as a repetitive system: a problem for the theory of Taste Hierarchy", *Journal of Material Culture*, 2000, 5 (2).

**BLAKE, C. F.** (1981): "Graffiti and racial insults: the archaeology of ethnic relations in Hawaii", en *Modern material culture. The archaeology of Us*, Eds. Gould, R. y Schiffer, M. B., Academic Press, New York.

**BOELLSSTORF, T.** (2006): "A ludicrous discipline? Ethnography and Game Studies", *Games and Culture*, 1 (1).

**BOURDIEU, P.** (1997): *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona.

**BOURDIEU, P.** (2007): *Sobre la televisión*, Anagrama, Barcelona.

**BRIGGS, J. y PEAT, F. D.** (2005): *Espejo y reflejo: del caos al orden. Guía ilustrada de la teoría del caos y la ciencia de la totalidad*, Gedisa, Barcelona.

**BUCHLI, V. y LUCAS, G.** Eds. (2001a): *Archaeologies of the contemporary past*, Routledge, London and New York.

**BUCHLI, V. y LUCAS, G.** (2001b): "The absent present: archaeologies of the contemporary past", en *Archaeologies of the contemporary past*, Eds. Buchli, V. y Lucas, G., Routledge, London and New York.

**BUCHLI, V. y LUCAS, G.** (2001c): "Presencing absence", en *Archaeologies of the contemporary past*, Eds. Buchli, V. y Lucas, G., Routledge, London and New York.

**BULL, M.** (2002): "The seduction of sound in consumer culture: investigating Walkman desires", *Journal of Consumer Culture*, 2 (1).

**BUTLER, B.** (1996): "The Tree, the Tower and the Shaman: the material culture of resistance of the No M11 link roads protest of Wanstead and Leytonstone, London", *Journal of Material Culture*, 1 (3).

**BUTLER, J.** (2006): *Deshacer el género*, Paidós, Barcelona.

**BUSS, D. M.** (2004): *La evolución del deseo: estrategias del emparejamiento humano*, Alianza, Madrid.

**CAGLAR, A. S.** (1997): "'Go Go Dog!' and german turks' demand for pet dogs", *Journal of Material Culture*, 2 (2).

**CALLON, M.** (1998): "El proceso de construcción de la sociedad. El estudio de la tecnología como herramienta para el análisis sociológico", en *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*, Comps. Domènech, M. y Tirado, F. J., Gedisa, Barcelona.

**CAMPBELL, C.** (1995): "The sociology of consumption", en *Acknowledging consumption. A review of new studies*, Ed. Miller, D., Routledge, London And New York.

**CLASSEN, C. P.** (1981): "Experimentation with modern materials", en *Modern material culture. The archaeology of Us*, Eds. Gould, R. y Schiffer, M. B., Academic Press, New York.

**CLARK, J. D. y KURASHINA, H.** (1981): "A study of the work of a modern tanner in Ethiopia and its relevance for archaeological interpretation", en *Modern*

*material culture. The archaeology of Us*, Eds. Gould, R. y Schiffer, M. B., Academic Press, New York.

**CLARKE, A. J.** (2001): "The aesthetics of social aspiration", en *Home possessions. Material culture behind closed doors*, Ed. Miller, D., Berg, Oxford and New York.

**DANIELS, I. M.** (2001): "The untidy japanese house", en *Home possessions. Material culture behind closed doors*, Ed. Miller, D., Berg, Oxford and New York.

**DANT, T.** (1998): "Playing with things: objects and subjects in windsurfing", *Journal of Material Culture*, 3 (1).

**DEETZ, J.** (1967): *Invitation to archaeology*, Doubleday, New York (citado en Gould y Schiffer, 1981).

**DEETZ, J.** (1977): "Material culture and archaeology –what´s the difference?", en *Historical archaeology and the importance of material things*, ed. Ferguson, L., *Society For Historical Archaeology, Special Publication Series*, 2 (citado en Schlereth, 1985).

**DETHLEFSEN, E. S.** (1981): "The cemetery and culture change: archaeological focus and ethnographic perspective", en *Modern material culture. The archaeology of Us*, Eds. Gould, R. y Schiffer, M. B., Academic Press, New York.

**DOMÈNECH, M. y TIRADO, F. J.** Comps. (1998): *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*, Gedisa, Barcelona.

**DOMÍNGUEZ-RODRIGO, M. y BARBA, R.** (2006): "New estimates of tooth mark and percussion mark frequencies at the FLK Zinj site: the carnivore-hominid-carnivore hypothesis falsified", *Journal of Human Evolution*, 50 (2).

**DOMÍNGUEZ-RODRIGO, M., BARBA, R. y EGELAND, C. P.** (2007): *Deconstructing Olduvai*, Springer, New York.

**DOMÍNGUEZ-RODRIGO, M.** (2008): "Arqueología neo-procesual: *alive and kicking*. Algunas reflexiones desde el Paleolítico", *Complutum*, 18 (2).

**EGLASH, R.** (2006): "Technology as material culture", en *Handbook of Material Culture*, Eds. Tilley *et al*, SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi.

**EIGHMY, J. L.** (1981): "The use of material culture in diachronic anthropology", en *Modern material culture. The archaeology of Us*, Eds. Gould, R. y Schiffer, M. B., Academic Press, New York.

**ELÍAS, N.** (1990a): *Compromiso y distanciamiento*, Península, Barcelona.

**ELÍAS, N.** (1990b): *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona.

**EPPERSON, T. W.** (1999): "The contested commons. Archaeologies of race, repression, and resistance in New York City", en *Historical Archaeologies of Capitalism*, Eds. Leone, M. P. y Potter, Jr., P. B., Plenum Press, New York.

**ESCOHOTADO, A.** (1999): *Caos y orden*, Espasa Calpe, Madrid.

**FALQUINA, A., FERMÍN, P., GONZÁLEZ-RUIBAL, A., MACUA, A., MARÍN, C. y ROLLAND, J.** (2008): "Última estación. Arqueología de los destacamentos de trabajos forzados en el ferrocarril Madrid-Burgos (España)", *Complutum*, 18 (2).

**FIGUEROA-SAAVEDRA, F.** (2003): *El "graffiti movement" en Vallecas : historia, estética y sociología de una subcultura urbana, (1980-1996)*, Tesis Doctoral Inédita, Servicio de Publicaciones UCM, Madrid.

**FIGUEROA-SAAVEDRA, F. y GÁLVEZ-APARICIO, F.** (2002): *Madrid Graffiti: historia del graffiti madrileño, 1982-1995*, Megamultimedia, Málaga.

**FINE, B.** (1995): "From political economy to consumption", en *Acknowledging consumption. A review of new studies*, Ed. Miller, D, Routledge, London And New York.

**FISHER, H.** (2004): *Por qué amamos. Naturaleza y química del amor romántico*, Taurus, Madrid.

**FLORENTIN, M.** (2002): "Retirada a los cuarteles de invierno", en *La extrema derecha en Europa. Del prenazismo a la actualidad*, Ed. Vilalta, L., Mundo Revistas, Barcelona.

**FOSTER, R.** (1999): "The commercial construction of 'New Nations'", *Journal of Material Culture*, 4 (3).

**FOUCAULT, M.** (1999): *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México D. F.

**FOUCAULT, M.** (2002): *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Buenos Aires.

**GALEANO, E.** (2004): *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI, Madrid.

**GALLOWAY, A. R.** (2006): "Language wants to be overlooked: on software and ideology", *Journal of Visual Culture*, 5 (3).

**GARCÍA-CAMARERO, E.** (1997): *La revolución informática*, Historia 16, Madrid.

**GARCÍA-RASO, D.** (2008): "La incertidumbre de pensar (en el pasado). La historia de la teoría del Caos y su aplicación en arqueología", *Arqueoweb*, 10, [www.ucm.es/info/arqueoweb](http://www.ucm.es/info/arqueoweb) .

**GARVEY, P.** (2001): "Organized disorder: moving furniture in norwegian homes", en *Home possessions. Material culture behind closed doors*, Ed. Miller, D., Berg, Oxford and New York.

**GARVEY, P.** (2005): "Domestic boundaries: privacy, visibility and the norwegian window", *Journal of Material Culture*, 10 (2).

**GEE, J. P.** (2006): "Why game studies now? Video games: a new art form", *Games and Culture*, 1 (1).

**GEORGE, R. St.** (2006): "Home furnishing and domestic interiors", en *Handbook of Material Culture*, Eds. Tilley *et al*, SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi.

**GIDDENS, A.** (1979): *Central problems in Social Theory*, MacMillan, Londres (citado en Hodder, 1988).

**GIDDENS, A.** (1981): *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, MacMillan, Londres (citado en Hodder, 1988).

**GIDDENS, A.** (1997): *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Península, Barcelona.

**GINSBURG, R.** (1996): 'Don't tell, dear': the material culture of tampons and napkins, *Journal of Material Culture*, 1 (3).

**GLASSIE, H.** (1968): "Patterns in the material folk culture of the eastern United States", University of Pennsylvania Press, Philadelphia (citado en Gould y Schiffer, 1981).

**GOLDSTEIN-GIDONI, O.** (2001): "The making and marking of the 'Japanese and the 'Western' in Japanese contemporary material culture", *Journal of Material Culture*, 6 (1).

**GOLDSTEIN-GIDONI, O.** (2005): "The production and consumption of 'Japanese Culture' in the global cultural market", *Journal of Consumer Culture*, 5 (2).

**GONOS, MULKERN y POUHINSKY** (1976): "Anonymous expression: a structural view of graffiti", *The Journal of American Folklore*, 89.

**GONZÁLEZ-RUIBAL, A.** (2003): *La experiencia del Otro. Una introducción a la etnoarqueología*, Akal, Madrid.

**GONZÁLEZ-RUIBAL, A.** (2007a): "Making things public. Archaeologies of the Spanish Civil War", *Public Archaeology*, 6 (4).

**GONZÁLEZ-RUIBAL, A.** (2007b): "Arqueología de las cárceles contemporáneas", *El rapto de Europa*, 11.

**GONZÁLEZ-RUIBAL, A.** (2008): "Time to destroy. An archaeology of Supermodernity", *Current Anthropology*, 49 (2).

**GOULD, R. A.** (1980): *Living archaeology*, Cambridge University Press, Cambridge.

**GOULD, R. A.** (1981): "Brandon revisited: a new look at an old technology", en *Modern material culture. The archaeology of Us*, Eds. Gould, R. y Schiffer, M. B., Academic Press, New York.

**GOULD, R. A. y SCHIFFER, M. B.** Eds. (1981): *Modern material culture. The archaeology of Us*, Academic Press, New York.

**HACKING, I.** (2006): *La domesticación del azar. La erosión del determinismo y el nacimiento de las ciencias del caos*, Gedisa, Barcelona.

**HALL, M.** (1999): "Virtual Colonization", *Journal of Material Culture*, 4 (1).

**HALL, M.** (2006): "Identity, memory and counter-memory: the archaeology of an urban landscape", *Journal of Material Culture*, 11 (1).

**HALPERIN-DONGUI, T.** (2004): *Historia contemporánea de América latina*, Alianza, Madrid.

**HALNON, K. B. y COHEN, S.** (2006): "Muscles, motorcycles and tattoos: gentrification in a new frontier", *Journal of Consumer Culture*, 6 (1).

**HARRIS, M.** (2007): *Teorías sobre la cultura en la Era Posmoderna*, Crítica, Barcelona.

**HAYES, E.** (2007): "Gendered identities at play. Case studies of two women playing Morrowind", *Games and Culture*, 2 (1).

**HEBDIGE, D.** (2004): *Subcultura. El significado del estilo*, Paidós, Barcelona.

**HECHT, A.** (2001): "Home Sweet Home: tangible memories of an uprooted childhood", en *Home possessions. Material culture behind closed doors*, Ed. Miller, D., Berg, Oxford and New York.

**HERNANDO, A.** (1995): "La etnoarqueología hoy: una vía eficaz de aproximación al pasado", *Trabajos de Prehistoria*, 52 (2).

**HERNANDO, A.** (2001): *Arqueología de la identidad*, Akal, Madrid.

**HESTER, T. R. y HEIZER, R. F.** (1981): "Making stone vases: contemporary manufacture of material culture items in Upper Egypt", en *Modern material culture. The archaeology of Us*, Eds. Gould, R. y Schiffer, M. B., Academic Press, New York.

**HOBSBAWM, E.** (1991): *La era de la Revolución (1789-1848)*, Labor Universitaria, Barcelona.

**HOBSBAWM, E.** (2003a): *La era del Capital (1848-1875)*, Crítica, Barcelona.

**HOBSBAWM, E.** (2003b): *La era del Imperio (1875-1914)*, Crítica, Barcelona.

**HOBSBAWM, E.** (2004a): *Historia del siglo XX*, Crítica, Barcelona.

**HOBSBAWM, E.** (2004b): *Sobre la historia*, Crítica, Barcelona.

**HODDER, I.** (1988): *Interpretación en arqueología. Corrientes actuales*, Crítica, Barcelona.

**HODDER, I.** (1992): *The present past : an introduction to anthropology for archaeologists*, Batsford, London.

**HODDER, I.** (1998): "Trazando el mapa del pasado postmoderno", *Trabajos de Prehistoria*, 55 (1).

**HOLLIDAY, R. y CAIRNIE, A.** (2007): "Man Made Plastic: investigating men's consumption of aesthetic surgery", *Journal of Consumer Culture*, 7 (1).

**HOWES, D.** (2006): "Scent, sound and synaesthesia: intersensoriality and material culture theory", en *Handbook of Material Culture*, Eds. Tilley *et al*, SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi.

**INGERSOL Jr, D. W.** (1981): "Cumulative graphs and seriation", en *Modern material culture. The archaeology of Us*, Eds. Gould, R. y Schiffer, M. B., Academic Press, New York.

**JACKSON, P. y THRIFT, N.** (1995): "Geographies of consumption", en *Acknowledging consumption. A review of new studies*, Ed. Miller, D., Routledge, London And New York.

**JAFFE, A.** (1999): "Packaged Sentiments: The Social Meanings of Greeting Cards", *Journal of Material Culture*, 4 (2).

**JARMAN, N.** (1996): "Violent Men, Violent Land: Dramatizing the Troubles and the Landscape of Ulster", *Journal of Material Culture*, 1 (1).

**JONES, M. A.** (2001): *Historia de Estados Unidos. 1607-1992*, Cátedra, Madrid.

**KEYNES, J. M.** (2002): *Las consecuencias económicas de la paz*, Crítica, Barcelona.

**KOPYTOFF, I.** (1988): "The cultural biography of things: commoditization as process", en *The social life of things: commodities in cultural perspective*, Ed. Appadurai, A., Cambridge University Press, Cambridge.

**LANDES, D. S.** (2006): *Dinastías : fortunas y desdichas de las grandes familias de negocios*, Crítica, Barcelona.

**LANDZELIUS, K. M.** (2001): "Charged artifacts and the detonation of liminality: Teddy-Bear Diplomacy in the newborn incubator machine", *Journal of Material Culture*, 6 (3).

**LANE, P.** (2006): "Present to past: ethnoarchaeology", en *Handbook of Material Culture*, Eds. Tilley *et al*, SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi.

**LATOUR, B.** (1993a): *We have never been modern*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London.

**LATOUR, B.** (1993b): "Ethnography of a *high-tech* case. About Aramis", en *Technological choices. Transformations in material cultures since the Neolithic*, Ed. Lemonnier, P., Routledge, London.

**LATOUR, B.** (1998): "La tecnología es la sociedad hecha para que dure", en *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*, Comps. Domènech, M. y Tirado, F. J., Gedisa, Barcelona.

**LATOUR, B.** (2000): "The Berlin key or how to do words with things", en *Matter, materiality and modern culture*, Ed, Graves-Brown, P. M., Routledge, New York.

**LAW, J.** (2002): *Aircraft stories. Decentering the object in technoscience*, Duke University Press, Durham and London.

**LAYNE, L. L.** (2000): "'He was a real baby with baby things'", *Journal of Material Culture*, 5 (3).

**LAYTON, R.** (2006): "Structuralism and semiotics", en *Handbook of Material Culture*, Eds. Tilley *et al*, SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi.

**LEHTONEN, T. K.** (2003): "The domestication of new technologies as a set of trials", *Journal of Consumer Culture*, 3 (3).

**LEMONNIER, P.** (1986): "The study of material culture today: toward an anthropology of technical systems", *Journal of Anthropological Archaeology*, 5.

**LEONE, M. P.** (1981): "Archaeology's relationship to the present and the past", en *Modern material culture. The archaeology of Us*, Eds. Gould, R. y Schiffer, M. B., Academic Press, New York.

**LEONE, M. P.** Ed. (1999): *Historical archaeologies of Capitalism*, Kluwer Academic and Plenum Publishers, New York.

**LEWIS, P. F.** (1985): "Learning from looking: geographic and other writing about the American landscape", en *Material culture: a guide research*, Ed. Schlereth, T., Kansas University Press, Kansas.

**LOUDERMILK, A.** (2003): "Eating 'Dawn' in the Dark: zombie desire and commodified identity in George A. Romero's 'Dawn of the Dead'", *Journal of Consumer Culture*, 3 (1).

**LUNT, P.** (1995): "Psychological approaches to consumption", en *Acknowledging consumption. A review of new studies*, Ed. Miller, D., Routledge, London And New York.

**LYOTARD, J. F.** (1984): *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid.

**LYOTARD, J. F.** (2003): *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona.

**MANDELBROT, B.** (2003): *La geometría fractal de la naturaleza*, Barcelona, Tusquets.

**MARCOUX, J. S.** (2001): "The refurbishment of memory", en *Home possessions. Material culture behind closed doors*, Ed. Miller, D., Berg, Oxford and New York.

**MARX, K. y ENGELS, F.** (1973): *Cartas sobre las ciencias de la naturaleza y las matemáticas*, Anagrama, Barcelona.

**MAURER, B.** (2006): "In the matter of marxism", en *Handbook of Material Culture*, Eds. Tilley *et al*, SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi.

**McCORNICK, J. y JARMAN, N.** (2005): "Death of a Mural" , *Journal of Material Culture*, 10 (1).

**McDONALD, S.** (2006): "Words in stone? Agency and identity in a nazi landscape", *Journal of Material Culture*, 11 (1).

**McGUIRE, R. H. y WURST, L.** (2002): "Struggling with the past", *International Journal of Historic Archaeology*, 6 (2).

**McVEIGH, B.** (1996): "Commodifying affection, authority and gender in the everyday objects of Japan", *Journal of Material Culture*, 1 (3).

**McVEIGH, B.** (2000): "How *Hello Kitty* commodifies the cute, cool and camp", *Journal of Material Culture*, 5 (2).

**MAJEWSKI, T, y SCHIFFER, M. B.** (2001): "Beyond consumption. Toward an archaeology of consumerism", en *Archaeologies of the contemporary past*, Eds. Buchli, V. y Lucas, G., Routledge, London and New York.

**MEINTJES, H.** (2001): "*Washing Machines make Lazy Women*: domestic appliances and the negotiation of women's propriety in Soweto", *Journal of Material Culture*, 6 (3).

**MELTZER, D. J.** (1981): "Ideology and material culture", en *Modern material culture. The archaeology of Us*, Eds. Gould, R. y Schiffer, M. B., Academic Press, New York.

**MILLER, D.** (1987): *Material culture and mass consumption*, Basil Blackwell, Oxford.

**MILLER, D.** Ed. (1995a): *Acknowledging consumption. A review of new studies*, Routledge, London And New York.

**MILLER, D.** (1995b): "Consumption as the vanguard of history. A polemic by way of an introduction", en *Acknowledging consumption. A review of new studies*, Ed. Miller, D., Routledge, London And New York.

**MILLER, D.** (1997): *Capitalism. An ethnographic approach*, BERG, Oxford and New York.

**MILLER, D.** (1998): *A theory of shopping*, Polity Press, Cambridge.

**MILLER, D.** Ed. (2001a): *Home possessions. Material culture behind closed doors*, Berg, Oxford and New York.

**MILLER, D.** (2001b): "Behind closed doors", en *Home possessions. Material culture behind closed doors*, Ed. Miller, D., Berg, Oxford and New York.

**MILLER, D.** (2001c): "Possessions", en *Home possessions. Material culture behind closed doors*, Ed. Miller, D., Berg, Oxford and New York.

**MILLER, D.** (2001d): "The poverty of morality", *Journal of Consumer Culture*, 1 (2).

**MILLER, D.** Ed. (2005): *Materiality*, Duke University Press, Durham.

**MILLER, D.** (2006): "Consumption", en *Handbook of Material Culture*, Eds. Tilley *et al*, SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi.

**MILLER, D. y SLATER, D.** (2000): *Internet. An ethnographic approach*, BERG, Oxford and New York.

**MINAHAN, S. y WOLFRAM-COX, J.** (2007): "Stitch 'n Bitch. Cyberfeminism, a third place and the new materiality", *Journal of Material Culture*, 12 (1).

**MITCHELL, J. P.** (2006): "Performance", en *Handbook of Material Culture*, Eds. Tilley *et al*, SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi.

**MORAGÓN-MARTÍNEZ, L.** (2007): "Estructuralismo y Post-estructuralismo en arqueología", *Arqueoweb*, 9 (1), [www.ucm.es/info/arqueoweb](http://www.ucm.es/info/arqueoweb) .

**NIETZSCHE, F.** (1999): *Así habló Zaratustra*, Edimat, Madrid.

**OLIVIER, L.** (2001): "The archaeology of the contemporary past", en *Archaeologies of the contemporary past*, Eds. Buchli, V. y Lucas, G., Routledge, London and New York.

**OLSEN, B.** (2007): "Genealogías de la asimetría: por qué nos hemos olvidado de las cosas", *Complutum*, 17.

**PARKIN, D. J.** (1999): "Mementoes as transitional objects in human displacement", *Journal of Material Culture*, 4 (3).

**PARROT, F. R.** (2005): "It's Not Forever: The material culture of hope", *Journal of Material Culture*, 10 (3).

**PAYNE, S. G.** (2004): *El fascismo*, Alianza, Madrid.

**PETRIDOU, E.** (2001): "The taste of home", en *Home possessions. Material culture behind closed doors*, Ed. Miller, D., Berg, Oxford and New York.

**PHILIPS, K. R.** (2002): "Textual strategies, plastic tactics: reading Batman and Barbie", *Journal of Material Culture*, 7 (2).

**PINNEY, C.** (2006): "Four types of visual culture", en *Handbook of Material Culture*, Eds. Tilley et al, SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi.

**PITT-RIVERS, A. L.** (1906): "On the evolution of culture", en *The Evolution of Culture and Other Essays*, Ed. Myers, J. L., Clarendon Press, Oxford (citado en Schlereth, 1985).

**POPPER, K.** (1994): "La lógica de las ciencias sociales", en *En busca de un mundo mejor*, Paidós, Barcelona.

**POTTER, Jr. P. B.** (1999): "Historical archaeology and identity in modern America", en *Historical Archaeologies of Capitalism*, Eds. Leone, M. P. y Potter, Jr., P. B., Plenum Press, New York.

**PRESTON, P.** (1993): *Franco: a biography*, HarperCollins, London.

**PRIGOGINE, Y.** (1997): *El fin de las certidumbres*, Madrid, Taurus.

**PRIGOGINE, Y.** (1999): *Las leyes del caos*, Barcelona, Crítica.

**PRIGOGINE, Y.** (2003): *¿Tan sólo una ilusión? Una exploración del caos al orden*, Tusquets, Barcelona.

**PRIGOGINE, Y.** (2005): *El nacimiento del tiempo*, Tusquets, Barcelona.

**PRIGOGINE, Y. y STENGERS, I.** (2004): *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Alianza, Madrid.

**RATHJE, W. L.** (1974): "The Garbage Project: a new way of looking at the problems of archaeology", *Archaeology*, 27 (4).

**RATHJE, W. L.** (1979): "Modern material culture studies", en *Advances in archaeological method and theory* (2), Ed. Schiffer, M. B., Academic Press, New York.

**RATHJE, W. L.** (1981): "A manifesto for Modern material-culture studies", en *Modern material culture. The archaeology of Us*, Eds. Gould, R. y Schiffer, M. B., Academic Press, New York.

**RATHJE, W. L.** (2001): "Integrated archaeology. A Garbage paradigm", en *Archaeologies of the contemporary past*, Eds. Buchli, V. y Lucas, G., Routledge, London and New York.

**RATHJE, W. L. y GONZÁLEZ-RUIBAL, A.** (2006): "Garbage as runs: the archaeology of Globalization", texto leído en el *Encuentro Anual de la Sociedad para la Arqueología Histórica* en Sacramento, California (Estados Unidos), el 11 de enero.

**RATHJE, W. L., LAMOTTA, V. y LONGACRE, W. A.**(2001): "Into the Black Hole: archaeology 2001 and beyond", en *Archaeology: The widening debate*, Eds. Cunliffe, W., Davies, W. y Renfrew, C., British Academy, London.

**RATHJE, W. L. y McCARTHY, M.** (1977): "Regularity and variability in contemporary garbage", en *Research strategies in historical archaeology*, Ed. South, S., Academic Press, New York.

**RATHJE, W. L. y MURPHY, C.** (1992): *Rubbish! The archaeology of Garbage*, HarperCollins, New York.

**REICH, W., BUSS, R., FEIN, E. y KURTZ, T.** (1977): "Notes on women´s graffiti", *The Journal of American Folklore*, 90.

**REID, J. J., RATHJE, W. L. y SCHIFFER, M. B.** (1974): "Expanding archaeology", *American Antiquity*, 39 (1).

**ROTHSCHILD, N. A.** (1981): "Pennies from Denver", en *Modern material culture. The archaeology of Us*, Eds. Gould, R. y Schiffer, M. B., Academic Press, New York.

**SABATER PI, J.** (1972): "Bastones fabricados y usados por los chimpancés de las montañas de Okorobikó, en río Muni", *Ethnica. Revista de Antropología*, 4.

**SABATER PI, J.** (1974): "Protoculturas materiales e industrias elementales de los chimpancés en la naturaleza", *Ethnica. Revista de Antropología*, 7.

**SABATER PI, J.** (1992): *El chimpancé y los orígenes de la cultura*, Anthropos, Barcelona.

**SAPOLSKY, R. M.** (1995): *¿Por qué las cebras no tienen úlcera? La guía del estrés*, Alianza, Madrid.

**SAUNDERS, N. J.** (2000): "Bodies of metal, shells of memory: 'Trench Art', and the Great War re-cycled", *Journal of Material Culture*, 5 (1).

**SCHLERETH, T. J.** Ed. (1985a): *Material culture. A guide research*, Kansas University Press, Kansas.

**SCHLERETH, T. J.** (1985b): "Material culture and cultural research", en *Material culture. A guide research*, Ed. Schelereth, T. J., Kansas University Press, Kansas.

**SCHIFFER, M. B.** (1975): "Archaeology as a behavioral science", *American Anthropologist*, 77.

**SCHIFFER, M. B.** (1991): *The portable radio in American life*, University of Arizona Press, Tucson and London.

**SCHIFFER, M. B.** (1994): *Taking charge. The electric automobile in America*, Smithsonian Institution Press, Washington and London.

**SCHIFFER, M. B.** (1999): *The material life of human beings. Artifacts, behavior, and communication*, Routledge, London and New York.

**SCHIFFER, M. B., DOWNING, T. E. y McCARTHY, M.** (1981): "Waste not, want not: an ethnoarchaeological study of reuse in Tucson, Arizona", en *Modern material culture. The archaeology of Us*, Eds. Gould, R. y Schiffer, M. B., Academic Press, New York.

**SCHIFFER, M. B. y WILK, R.** (1981): "The modern material-culture field school: teaching archaeology on the university campus", en *Modern material culture. The archaeology of Us*, Eds. Gould, R. y Schiffer, M. B., Academic Press, New York.

**SCOTT, A. B.** (2006): "Superpower vs Supernatural: black superheroes and the quest for a mutant reality", *Journal of Visual Culture*, 5 (3).

**SHANKS, M.** (2007): "Arqueología simétrica", *Complutum*, 17.

**SHANKS, M., PLATT, D. y RATHJE, W. L.** (2004): "The perfume of Garbage", *Modernity/Modernism*, 11 (1).

**SHOVE, E. y SOUTHERTON, D.** (2000): "Defrosting the freezer: from novelty to convenience", *Journal of Material Culture*, 5 (3).

**SIEYES, E.** (1989): *¿Qué es el Tercer Estado? Ensayo sobre los privilegios*, Alianza, Madrid.

**SERRALONGA, J.** (1994): "Homo faber, el fin de un mito: etología y prehistoria. Una aproximación al presente para reconstruir el pasado del útil", *Pyrenae*, 25.

**SERRALONGA, J.** (2005): "No estamos solos: australopitecus y chimpancés habilidosos", en *Existo, Luego pienso*, Ed. Guillén-Salazar, F., Ateles, Madrid.

**SMITH, M. L.** (2007): "Inconspicuous consumption: non-display goods and identity formation", *Journal of Archaeological Method and Theory*, 14.

**STEINKUEHLER, C. A.** (2006): "Why game (culture) studies now?", *Games and Culture*, 1 (1).

**STEWART, I.** (2007): *¿Juega Dios a los dados? La nueva matemática del caos*, Crítica, Barcelona.

**STOCKER, T. L., DUTCHER, L. W., HARGROVE, S. M. y COOK, E. A.** (1972): "Social analysis", *The Journal of American Folklore*, 85.

**THOMAS, J.** (1998): "The socio-semiotics of material culture", *Journal of Material Culture*, 3 (1).

**THOMAS, J.** (2006): "Phenomenology and material culture", en *Handbook of Material Culture*, Eds. Tilley *et al*, SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi.

**THOREAU, H.** (1987): *La desobediencia civil y otros escritos*, Tecnos, Madrid.

**TILLEY, C. et al** Eds. (2006): *Handbook of material culture*, SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi.

**TRIGGER, B.** (1987): *A history of archaeological thought*, Cambridge University Press, Cambridge.

**TURNER, F.** (2006): "Why study new games?", *Games and Culture*, 1 (1).

**VAN DER HOORN, M.** (2003): "Exorcizing remains. Architectural fragments as intermediaries between history and individual experience", *Journal of Material Culture*, 8 (2).

**VALENTINE, G. y LONGSTAFF, B.** (1998): "Doing porridge: food and social relations in a male prison", *Journal of Material Culture*, 3 (2).

**VICENT, J. M.** (1991): "Arqueología y filosofía: la teoría crítica", *Trabajos de Prehistoria*, 48.

**VICENTI-PARTEARROYO, A.** (2007): "Perspectivas sobre la arqueología industrial", *Arqueoweb*, 9 (1), [www.ucm.es/info/arqueoweb](http://www.ucm.es/info/arqueoweb) .

**WALKER, W. H. y SCHIFFER, M. B.** (2006): "The materiality of social power: the artifact-acquisition perspective", *Journal of Archaeological Method and Theory*, 13 (2).

**WALTERS, I.** (1997): "Vietnam zippos", *Journal of Material Culture*, 2 (2).

**WEBMOOR, T.** (2007): "Un giro más tras el giro social. El principio de la simetría en arqueología", *Complutum*, 17.

**WHITE, H.** (1999): "Historical emplotment and the problem of truth in historical representation", en *Figural Realism: Studies in the Mimesis Effect*, John Hopkins University Press, Baltimore and London.

**WILLIAMS, D.** (2006): "Why game studies now?", *Games and Culture*, 1 (1).

**WITMORE, C.** (2006): "Vision, Media, Noise and the percolation of time: symmetrical approaches to the mediation of the material world", *Journal of Material Culture*, 11 (3).

**WITMORE, C.** (2007): "Arqueología simétrica: un manifiesto breve", *Complutum*, 17.

**WOLF, M. J. P.** (2006): "Game studies and beyond", *Games and Culture*, 1 (1).

**WURST, L. y McGUIRE, R. H.** (1999): "Immaculate consumption: a critique of the *shop till you drop* school of human behavior", *International Journal of Historical Archaeology*, 3 (3).

**WYLLIE, A.** (2003): "Why standpoint matters", en *Science and other cultures. Issues in philosophies of science and technology*, Eds. Figueroa, R. y Harding, S., Routledge, New York and London.

**X, M.** (1995): *Vida y voz de un hombre negro. Autobiografía y discursos*, Txalaparta, Tafalla.

**YOUNG, D.** (2006): "The colours of things", en *Handbook of Material Culture*, Eds. Tilley *et al*, SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi.

**ZIZEK, S.** (2007): "El espectro de la ideología", <http://es.geocities.com/zizekencastellano> .