

Ideología, arqueología

Vicente Lull (*), Rafael Micó (*)
Cristina Rihuete Herrada (**), Roberto Risch (*)

* Departament de Prehistòria.
Universitat Autònoma de Barcelona.

** Fundació-Museu de son Fornés
(Montuïri, Mallorca).

ENTRE CONOCIMIENTO Y POLÍTICA

Fue A. Destutt de Tracy quien acuñó el término "ideología" (1). Compartía "ideales" con otros sabios del *Institut National des Sciences et des Arts* de Francia (2) que creían que la libertad de pensamiento y expresión era el mayor triunfo de la Revolución. Estos *ideólogos* se preocupaban del origen y formación de las ideas, al mismo tiempo que se afanaban en que los objetivos revolucionarios se logaran.

Los dos aspectos, político y científico, que asumió el vocablo ideología desde su origen, proceden de los dos usos primordiales en aquellos momentos. Por un lado, los ideólogos pretendían edificar una ciencia de las ideas que investigara cómo se formaba y operaba el pensamiento, desvelara los ingredientes del conocimiento humano y estableciera las leyes del comportamiento social. Para ello dirigieron sus pesquisas a la historia de las ideas. Por otro, pretendían desenmascarar las apreciaciones que no se ajustaban a verdad y sumían en el error a las personas, y, además, aspiraban a lograr que la ideología, entendida ahora como sistema de ideas normativas, fuera susceptible de mejorar el mundo o de alcanzar un mejor vivir. La ideología respondería, así, a una ciencia crítica de las ideas que debería atender tanto a su génesis como a su realización. Y es que con "ideología" sucede algo similar a con "historia": el mismo término alude a una cosa y, a la vez, al medio para conocer esa cosa. Aun más, al estudiarla, no sólo se propone conocer la "ideología", sino incluso también enderezarla y no sólo a la cosa en sí, sino a sus consecuencias en la vida social. Por consiguiente, "ideología" aúna nada menos que realidad (la propia existencia y desarrollo de las ideas), conocimiento de la realidad (ciencia de las ideas) y el proyecto de una realidad emancipada (ideas rectoras y correctoras). Tamaña pretensión debería alertarnos sobre las dificultades de manejar el término, abierto desde el principio a múltiples significados.

Aquellos ideólogos del s. XVIII seguían, según Gramsci, el "sensismo" o materialismo francés de Condillac o Helvetius (3), que tenía en Bacon el inicio de su recorrido. Esta trayectoria manifestaba la necesidad de abolir todo tipo de *ídolos* o ideas mal formadas, nociones falsas contrarias a la razón y origen de los prejuicios (4). Para todos ellos, las ideas son consecuencia necesaria de la sociedad en que se vive y, la razón y la educación, los mejores instrumentos para corregir las equivocaciones (5). No obstante, esa confianza en la formación pedagógica desatendía un factor fundamental: "¿quién educa al maestro?"; es decir, obviaba que la educación transmite, generalmente, prejuicios heredados. Hegel resolvió el dilema. Al desarrollar la dialéctica del espíritu en su despliegue de sí para sí cuestionó el carácter de-terminado, contemplativo y pasivo del espíritu humano y expuso las bases que Marx, apoyándose en Feuerbach, pudo invertir al añadir el factor praxis como la actividad humana decisiva de todo cambio.

Hegel no utilizó el concepto ideología. Escogió *Weltanschauung* para expresar la manera en que captamos el mundo y obtenemos una visión del mismo que no tiene por qué ser verdadera. En propiedad, *Weltanschauung* no es ideología, pero manifiesta el rasgo más relevante y neutro que se le puede

(1) Lo utilizó por vez primera en "Mémoire sur la faculté de penser", en las *Mémoires de l'Institut National. Sciences morales et politiques (Terminor del año VI, -1798- págs. 287, 326 y ss.; en J. M. Fernández Cepedal 1994: 37). El término alcanzó un amplio predicamento a partir de su libro *Éléments d'idéologie (1801-1805)*, donde se exponía que los problemas morales debían desplazarse al ámbito de las fantasías y las ilusiones. Las metafísicas eran para él un conglomerado de "(...) ideas para destruirnos, no para instruirnos".*

(2) También compartió con ellos la dirección del Instituto desde su fundación hasta la coronación de Napoleón en 1803. Napoleón, en principio simpatizante con esas ideas, inauguró el uso despectivo del vocablo *idéologues* al considerarlo, en cierta manera, culpables de la catástrofe social tras la derrota en Rusia de 1812 (según Lichtheim (1972: 15) citando a H. Barth).

(3) A. Gramsci (1971: nota 11).

otorgar al término: el cómo captamos el mundo. Hegel distinguía entre el *espíritu subjetivo* que cada cual manifiesta en sus actitudes personales según sus formas de sentir o pensar, y el *espíritu objetivo*, que traduce comportamientos sociales y se realiza en modos convencionales de convivencia y comportamiento mediante instituciones y normativas a las que las personas se amoldan o deben amoldarse. Para Hegel, sería de esperar que ambos espíritus *armonizaran* en cualquier sociedad, pero las creencias y actitudes suelen entrar en conflicto con los modos establecidos de comportamiento (6).

Marx tenía la misma fe que Hegel en el conocimiento, y compartía con él otras dos cosas: que la historia tenía sentido y que la razón podía proporcionarlo. Sin embargo, Marx insistía en que el sentido de la historia no reside en los lugares intangibles que los filósofos frecuentan para interpretarlo, sino que se manifiesta en otro lugar, donde realmente vive: en las condiciones de existencia de las gentes, un emplazamiento que resulta imprescindible abordar si se quiere estar en disposición de cambiarlo (7). Y aunque Marx otorgara como Hegel un contenido racional a la Historia, éste debía ser desvelado mediante un estudio crítico del proceso material mismo y no según su reflejo ideológico.

Para Marx, el ser social determina la conciencia (8). Se trata de una implicación social *consecuente*, porque pensamos *desde* el ámbito en que nos formamos. A esta *con-secuencia* se le supone una actitud *coherente* entre lo que se hace y lo que se piensa, una implicación transitiva entre ser, conciencia y voluntad, que pierde esa integridad cuando se inmiscuye alguna ideología. Marx entiende como sociales todas las formas de conciencia consecuentes, mientras que las ideas que pretenden alterar esa realidad axiomática señalarían *ideologías*, constructos de *falsa conciencia*. En este sentido, lo consecuente es que todo pobre tienda a ser *revolucionario*, porque para sobrevivir deberá intentar cambiar su condición, mientras que quienes disfruten de posiciones de privilegio alimentarán diferentes tipos de conservadurismos. "Revolucionario" o "conservador" no constituirían *posiciones* ideológicas, sino consideraciones en *consecuencia* y *coherentes* con dos hechos sociales objetivos: ser pobre o ser rico.

Ahora bien, las actitudes que adoptamos no siempre son coherentes con los hechos que creemos las provocan. La característica principal de las ideologías residiría en sembrar de incoherencia aquella consecuencia entre realidad social y conciencia. Un rico es considerado revolucionario cuando lucha por ideas que no son propias de su clase. Un pobre es *conservador* cuando las ideas que respeta no se gestaron en su ámbito. Ambos están *alienados* de su realidad mundana y buscan en ideas ajenas a su condición de origen soluciones a ese desajuste entre lo que se quiere y lo que se es, entre realidad y deseo.

La ideología, según Marx, es un sistema de creencias inconsecuente e incoherente con las condiciones materiales en que se vive. Ahora bien, este desajuste, sólo efectivo en las sociedades clasistas, halla su razón de ser en las propias condiciones de producción social.

(4) F. Bacon (2001, Libro 1).

(5) Cfr. E. B. de Condillac (1973); Baron D'Holbach (1982); C. A. Helvetius (1984).

(6) Como recuerda J. Plamena-tz (1983: 54).

(7) La famosa tesis 11 de las Tesis sobre Feuerbach.

(8) " (...) no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia" (K. Marx y F. Engels 1974: 26).

Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente (9).

Marx invoca a la crítica como el elemento capaz de discernir el pensamiento consecuente del pensamiento ideológico, eminentemente subjetivo. La falsa conciencia es producto del *des-conocimiento* de lo que sucede o de una *con-fusión* en lo que se piensa. En suma, un desajuste inducido entre la esfera efectiva y la afectiva, una especie de esquizofrenia social.

El pensamiento y la crítica marxistas han sido poco severos con la fragilidad de esta sugerencia, todo lo contrario que los idealismos contemporáneos. Para éstos, entre gente que comparte unas mismas condiciones materiales podemos hallar *apreciaciones* muy distintas del hecho social global, así como *posturas* sobre la organización de la vida social igualmente variadas y a menudo contrapuestas, como la historia se encarga a menudo de recordarnos. Las ideologías, desde el idealismo, no proceden de ninguna falsa conciencia; simplemente demarcan puntos de vista diversos sobre cómo organizar condiciones materiales. Las ideologías serían sistemas de creencias a los que cualquiera puede adherirse ... o no. Todo es posible para la voluntad subjetiva. No obstante, la *postura* idealista desatiende un hecho crucial: la distancia entre lo que se piensa y lo que se hace. Ésta no recae en la voluntad, sus debilidades y consideraciones, sino en las condiciones en las que se produce y en las dificultades materiales de su propia *realización*. Ambas cosas se sitúan, de hecho, fuera de la voluntad (son exteriores a ella).

Puede criticarse al idealismo que concebir la voluntad como incondicionada e incondicional (discrecional) no hace sino atribuir a los humanos una cualidad que sólo a los *Dioses* corresponde. Una atribución que peca de soberbia porque, si bien *Ellos* podrían obrar a su antojo, los humanos no gozamos de ese privilegio. Todo lo que hacemos, inclusive pensar o querer, se halla condicionado tanto en su origen como en su eventual proyección. El pensamiento determina el ser sólo si imaginamos que el mundo obedece a un orden racional. Sin embargo, dado que los humanos somos muchos y que las voluntades no tienen por qué coincidir, un único orden sólo puede proceder de un ser superior y, por tanto, ajeno y superior a la voluntad de cada cual. Todas las filosofías del sujeto claudican ante la teología.

Si la crítica al idealismo resulta sencilla, la crítica al materialismo mecanicista no lo es menos. Considerar propio de la condición humana la adecuación de las formas de pensamiento a las condiciones objetivas de las que procede el vivir, soslaya un pequeño gran inconveniente: todas las formas de pensar siempre tendrían que ser conservadoras, pues los idearios, o los sistemas de creencias y actitudes adoptados *consecuentemente* y *en coherencia* no podrían provocar desajustes con su realidad de partida ni pretender cambio alguno.

(9) El texto que sigue a esa frase tampoco tiene desperdicio. Recordémoslo. "Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas. Los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, la conciencia de ello y piensan a tono con ello; por eso, en cuanto dominan como clase y en cuanto determinan todo el ámbito de una época histórica, se comprende de suyo que lo hagan en toda su extensión y, por tanto, entre otras cosas, también como pensadores, como productores de ideas, que regulen la producción y distribución de las ideas de su tiempo; y que sus ideas sean, por ello mismo, las ideas dominantes de la época" (K. Marx y F. Engels 1974: 50).

Sólo cuando el materialismo se ayuda de la dialéctica encuentra salida. La vida es cambio constante y ahí se halla el anclaje de la propuesta marxiana. Marx sugiere que el primer paso para que los hombres sean dueños de producir su propia vida se dará cuando logren desembarazarse de toda ideología, cuando logren que su propia *actividad* social no se enrede con *sentimientos* que confundan el verdadero *sentido de las cosas*, y se tome conciencia de su lugar en el mundo. Tomar conciencia no es otra cosa que captar ese lugar. Tomar conciencia no es, por definición, ideología ni procede de sentimientos subjetivos. ¿Qué ocurre cuando el mismo Marx propone un cambio? Tomar conciencia para levantarse y des-condicionarse, para convertir-se en medio que trascienda la alienación que puso en movimiento el proceso histórico.

Antes de proseguir, recordemos cómo se puso en marcha la alienación objetiva. Todo comenzó cuando Hegel sugirió que la primera alienación se produjo cuando un Yo se declaró en el objeto (10). Y de ahí procede también nuestra primera objeción: no se pudo haber puesto un Yo en el objeto, cuando todavía no había acontecido ningún Yo; todo lo que existía no trascendía el *nos-otros* objetivo. No pudo manifestar alienación un sujeto que todavía estaba por construir. Ahora bien, si añadimos ese matiz estaríamos de acuerdo con Hegel en que la primera alienación se produciría *entre-nosotros* y *aquello* que no sería sin nuestra intervención (el objeto). Esa primera manifestación objetiva, nuestra primera alienación, se manifestó cuando las cosas que *hicimos*, al distinguirse de las que *nos hicieron*, nos re-definieron como constructores de un mundo nuevo (11). Esa distinción genérica cargada de diferencias concretas no supuso, al principio de nuestro tiempo, una distinción entre individuos. Fue la segunda alienación la que provocó que nos distanciáramos de los otros al procurar el advenimiento de la diferencia entre lo mismo, del *babel* entre tribus, naciones, culturas o lenguas. La tercera y última manifestación, definitivamente subjetiva, se fraguó cuando todas las diferencias clamaron por distinguirse *entre* sí de lo mismo, como unidades de no se sabe qué totalidad. La sociedad, desde la teoría, se hizo relativa a la volición y al consenso.

La toma de conciencia individual nos ha traído una sociedad nueva que se columpia en la paradoja de la *sociedad del individuo*, una sociedad *para* el individuo, cuando, de hecho, al luchar *contra* todos los individuos no engendra sociedad. El individuo constituye la pre-posición social de toda sociedad terminal. Una muerte anunciada en la que todos los espíritus subjetivos, tengan la conciencia particular que tengan, se configuran como entes del Estado, un Estado cargado de justificaciones y obligaciones pre-supuestas en una condición de partida: la de unos contra otros.

En este viaje del alejamiento social, Marx constituye un escollo al recordarnos que la conciencia no es ideológica, no procede por alienación, como la mediación hegeliana, sino por restitución de la voluntad a su lugar de origen, el de la praxis. La conciencia debe desembarazarse de la ideología que la quiere definir y suplantar, y salir de sí hasta encontrar sus propios fundamentos; la crítica del pensamiento en su actualización y realización sería el comienzo.

(10) *En ese hacerse-para-sí del ser humano en el seno de la alienación (mediación objetiva que requiere el hacer-se afuera, realizarse mediante actividad, en tanto trabajo positivo).*

(11) *Cfr. V. Lull (2007), especialmente los capítulos 1 y 2.*

Pero todavía queda un obstáculo importante que salvar: ¿cómo saber cuándo hemos dejado atrás la falsa conciencia –si es que alguna vez estuvimos en posición de haber sido falseados- y hemos cobrado autenticidad? ¿Y si la (nueva) conciencia fuese a su vez ideológica? ¿Es el criterio de coherencia, de correspondencia transitiva entre hecho social y conciencia, algo tan transparente cuando se adquiere? Dar respuesta exige ubicar el lugar de *eso* que denominamos ideología.

EL LUGAR DE LAS IDEOLOGÍAS

Cuando uno come, labora o lleva a cabo muchas de sus actividades no ejerce ideología, aunque su trabajo y su propia vida pueda tener consecuencias, referentes o excusas ideológicas. No toda idea es ideológica. *La ideología designa un conjunto de valores sobre lo que es deseable y correcto, y un conjunto de justificaciones para seguir manteniéndolos.* Las ideologías se fraguan *socialmente*. No trata de idearios privados, ni de convicciones pensadas en la intimidad; si no salen de esos reductos, no acontecen como ideología. A esta afirmación acompañan otras dos, no menos importantes. Por una parte, lo que pretende denominar el término, errónea o acertadamente, *ocurre*. Se trata de *algo* que circula socialmente y que cada cual llega a interiorizar y hacer propio hasta el punto que uno el coincidir con otros en ciertas ideas con el protagonismo en el éxito de las mismas. La ideología, por último, ocupa un *lugar* desde el que se concibe el mundo, se alienta un correcto proceder y, en ocasiones, hasta se intenta mejorar las condiciones en que se vive. Por tanto, las ideologías *ocurren en común, y pretenden un lugar* social perentorio en los ámbitos que ocupa.

La ideología constituye y define el lugar de ciertas ideas compartidas. Se originan a partir de frecuentar similares pensamientos y reflexiones sobre la práctica social concreta y están enraizadas en las condiciones materiales que posibilitan dicha práctica. Las ideologías buscan razones para legitimar esas raíces o para subvertirlas. Por ello, las ideologías implican necesariamente concepciones opuestas sobre el bien social. De ahí también que, por desgracia para el ideal platónico, el Bien para unos suele conllevar el Mal para otros. El Bien no es un absoluto que trascienda condiciones históricas ni situacionales. Todas las condiciones objetivas contribuyen en cierta manera a asentar modos de vivir y modos de sentir, pensares subjetivos ligados mediante redes intangibles que suelen romperse o repararse cuando no se ajustan a lo que sucede, o cuando ponen en cuestión la construcción social de la que proceden. Las ideologías sociales pretenden para sí la trama y la urdimbre de esas redes. Siempre hay que tener presente que el mundo no está hecho de palabras. Las ideologías son formas de pensamiento que proceden del mundo y actúan en él gracias a unas condiciones que las sustentan. Por ello, las ideologías sólo cuentan si se llevan a la práctica, y sólo se llevan a la práctica las que disponen de las condiciones apropiadas. Lo importante es qué se hace o se consigue con las ideologías, no la representación o la opinión de lo que es bueno o conveniente hacer.

El objetivo de las ideologías se circunscribe a denunciar otras ideas y comportamientos, una denuncia que incide en incoherencias ajenas si se abraza una perspectiva lógica, o simplemente mediante pronunciamientos de carácter emocional. El punto de partida, titubeante y dúctil como cualquier despliegue del origen de las cosas, se apoya en el caldo de cultivo del sentido común y hasta se atreve a imprecisar a la razón cargándose de sentimientos. Las ideologías no tienen por qué residir en algo verdadero, existente, coherente, lógico, ni tan siquiera aconsejable. Valen todas las excusas, recursos y excursos para que el proceso continúe de una manera que el propio despliegue fijará o desechará.

Las ideologías manifiestan el mundo social tal y como se aparece a sus promotores/seguidores. En estos casos y sólo en éstos parecería que el pensamiento y la conciencia son ideológicas. Sin embargo, cambiar de idea sobre una cosa no implica un cambio de ideología, pues una misma ideología puede contemplar ideas diferentes de las cosas, siempre que estas respeten un mismo *aire de familia*, en sentido wittgensteiniano. Cambiar de pensamiento representa un cambio de ideología cuando lo pensado cuestiona una cierta manera de captar/expresar mundo y exige cambio. Sin embargo, cuando investigamos las hojas de un árbol o la sustancia química de un residuo no media ideología en la indagación, aunque sí la podamos vislumbrar entre sus motivos. No hay duda que la ideología puede condicionar la ciencia y hasta determinar su actividad, pero ideológica no será la manera de investigar el carbono o las estrellas, aunque ésta pueda derivar del interés de una política determinada. Ideología se refiere a la manera de *captar y concebir* el mundo, no a la manera científica del conocerlo mediante explicación. Los que defienden que el mero hecho de *hacer ciencia* responde a una manifestación ideológica, *con-funden ciencia y con-ciencia*; deberían teorizar por qué no lo es hacer un vaso o una casa. Y si en todo ello *ven* conciencia, remiten la praxis exclusivamente al ámbito del espíritu. Lo que es ideológico es lo que se hace con las cosas y probablemente más todavía lo que se piensa de ellas, nunca ellas mismas. La acción contiene una carga volitiva que, sin las condiciones oportunas de realización, sólo proporciona desgaste material y disolución de expectativas.

Las actitudes políticas, religiosas o identitarias no necesitan para realizarse de la dimensión científica, aunque a menudo acudan a ella. La ideología se refiere a esos ámbitos concretos de la consideración de las cosas, no a las cosas mismas que suceden (y a las que pretende evaluar). Las ideologías son más prescriptivas que descriptivas. Cualquier descripción de cosas o casos le viene bien para ilustrar el mundo que concibe. Sin embargo, una vez asimilada esa perspectiva se manifiesta entonces ella misma como explicación de todo el ámbito que descubre en unos casos y dice des-velar en otros. Actuar ideológicamente es obrar según lo previsto por ella misma, sin dejarse convencer por las cosas que nos reclaman desde otros lados. Actuar ideológicamente es imponer un criterio de las cosas sobre las cosas mismas; es conquistar el mundo a lomo de nuestras ideas, desconocerlo definitivamente.

Más que un propósito, que lo ostentan, las ideologías son una *pre-posición*.

IDEOLOGÍA Y RAZÓN

Un grupo de personas que comparte ideología alimentan confort e interés que desembocan en una comunidad que propicia confianza. La confianza se expande hasta encarnar *comunidad* que, por re-integradora, comienza a investigar su razón hasta que la *elabora* y la encuentra. Pero, ¿puede la razón encarnarse en un grupo y no en otro? ¿La razón es una? ¿El correcto pensar de las cosas es sólo uno? La razón se *convierte* a la ideología, se hace ideológica, cuando las cosas que atiende y entiende son particulares, y están en consonancia con la estimación y apreciación subjetivas y privadas. Al final del camino nos encontramos de nuevo con la conciencia social, y nos preguntamos si la conciencia es la de cada cual o la del grupo de nuestra confianza.

En el ámbito ideológico, las personas actúan mediante convicciones que no pueden ser racionalmente justificadas, ni tampoco se requiere que lo sean. La distancia entre convicción y razón es tan amplia como la que separa la falsa conciencia de cualquier otro tipo de conciencia. La ideología habita en un lugar donde las justificaciones sustituyen a los argumentos. Hemos dado con otra característica relevante: algo es ideológico cuando no requiere de una explicación objetiva.

Al carecer de anclajes objetivos, la conciencia de una época no tiene traducción realista, resultando inefable en términos científicos, como si pretendiéramos establecer como axioma que el sentimiento expresa fielmente lo que las cosas manifiestan.

Las ideologías traspasan sentimientos y razones, pero perduran más entre los primeros que no atienden a razones para aposentarse en la conducta. Las ideologías se adquieren mediante hábitos de comunicación y comportamiento compartidos, se aprenden mediante discursos y se enseñan de igual manera. Las ideologías apelan a afecciones para lograr efectos de comportamiento deseados. En las ideologías los sentimientos encuentran asidero; tienen ahí su razón de ser tan grande que se colma y, saciada, pierde la razón.

Nadie se deja arrastrar por una ideología si no satisface algún interés desde el que evitar la soledad, saciar la identidad o sacar partido a lo que le rodea. Por eso, aceptar creencias y someterse a los modos de comportamiento que dictan es consustancial a las ideologías, aunque cada cual pueda subvertirlos en su práctica cotidiana. Y es que la vida no sigue el curso de las ideologías. Las ideologías se preocupan más de cómo deberían comportarse los individuos que de cómo se comportan, de lo que deberían preocuparse más que de lo que se preocupan. No todas las creencias son ideologías, ni tampoco las teorías. A los anhelos privados les falta compañía y todas las teorías, por muy disparatadas que sean, requieren algún tipo de adecuación material.

IDEOLOGÍAS Y PUNTOS DE VISTA

Si podemos cambiar de ideología sin cambiar nuestro estado material es porque nuestra condición material no es incompatible con la(s) ideología(s) que podamos adoptar. Al contrario, si las ideologías cambian cuando lo hacen las condiciones materiales, poco nos preocuparía el porqué a unos les pesan las condiciones que a otros les liberan metafísicamente. Las condiciones sociales enmarcan el pensamiento; lo social alimenta lo ideológico, pues lo que *se quiere decir* y lo que *se acaba diciendo* tienden a coincidir en la lengua. Las situaciones sociales reparten papeles sociales que sólo pueden asumirse cuando las condiciones objetivas y subjetivas, física y metafísicas convergen.

Desde Hume, pensamos que saber y crear son un hecho, no una actividad. ¿Será la ideología una categoría básica, al modo de una idea *a priori*? Creemos que no. Tener ideas es usarlas, tener ideología es conformarse siempre con ideas usadas. Son las propias actividades que realizamos con o sin pretextos ideológicos y no las ideologías las que transforman nuestras vidas y pensamientos. Las actividades constituyen un orden social y moral que produce ideologías como un subproducto que se desvanece cuando las ilusiones que mantiene y la sostienen, desaparecen por no haber sido capaces de pegarse a las nuevas. Cuando las creencias chocan con modos estables de convivencia, llegan a su fin y mueren matando. Una ideología es tener una imagen del mundo paradójica, difusa y precisa al mismo tiempo; una idea que imagina su *cómo* de una cierta manera. La ideología es el punto de vista incuestionable de un punto de fuga que se pretende inexorable.

Un punto de vista determina un campo visual, un lugar desde donde pensar que se vive. Pero, ¿qué es lo que define un punto de vista? ¿Cuál sería la idea de un punto de vista, el motivo que desplaza el horizonte? Un lugar y una idea que sólo se ven desde ese punto de vista. Una imaginería supersticiosa que nos impide ver otros lugares cara a cara o los deforma a su criterio. ¿Se puede abandonar el lugar sin cambiar el punto de vista? Ahí reside la ideología: cuando cambian los espacios físicos y reales, y se sigue viendo todo igual. La ideología es la supresión del cambio. La alienación del lugar físico y material que posibilita la mirada. ¿Se pueden tener una mismas ideas cuando se cambia de punto de vista? ¿Cómo se pueden compartir las ideas desde distintas posiciones materiales si no se apela al sentimiento? Se convive en la misma ideología cuando se comprende el mundo de una cierta manera y las claves de la vida parecen darle sustento.

Una ideología es una creencia persistente hasta que constituye un deseo que se erige en rector de cierta voluntad social. Se le supone que es un conjunto de creencias más o menos coherentes entre sí, (si es que no ensalzan la paradoja y, al aumentar el misterio, atraen a las moscas como la miel). En el seno de una ideología *primordial* pueden compartir espacio otras subsidiarias mientras no contradigan el núcleo principal de aquella. Las ideologías no requieren que sus seguidores o promotores compartan todo lo que piensan, sino sólo las ideas dominantes, aquéllas socialmente efectivas. Las ideologías, según

la intensidad que posean (los ámbitos de la vida que dicen aclarar), condicionan la vida social, aunque no todas sus manifestaciones por igual. Las ideologías totalitarias que pretenden dar cuenta de todos los ámbitos de la vida topan ahí con un freno para su desarrollo.

Las ideas y las instituciones que promueven las ideologías no ofrecen productos diferentes a los otros objetos que producimos. Como el resto de las cosas humanas, las ideas son producidas, apreciadas y consumidas socialmente de la misma manera, e imponen su criterio cuando es posible y factible. Podemos usarlas o no según las condiciones en las que estemos sumidos.

FACTORES IDEOLÓGICOS E IDEOLOGÍAS

Las ideologías combinan en proporción variable tres tipos de factores según los objetivos que proclamen: *factores ideológicos de afirmación*, *factores ideológicos de rechazo* y *factores ideológicos de escape*. Los primeros se asientan en el convencimiento de que se es algo determinado o especial respecto a otros. Para afianzarse, requieren seguridad y, para ello, se alimentan del miedo o el desprecio (ignorancia) a lo que desconocen. Los segundos comparten con los primeros un instinto conservador que rechaza cualquier cambio, toda excursión revolucionaria, aprestándose a santificar el *statu quo* como la vía social *natural*. Sólo un matiz los diferencia: los factores de afirmación pueden obrar por indiferencia, mientras que los segundos apuntan sus armas contra toda vía social alternativa, conduciéndolas a la celda o al exterminio. Por último, los factores ideológicos de escape pretenden domesticar los estados de ánimo y dar soluciones mentales e individuales a problemas tangibles y sociales. La evasiva es su táctica, el quitarse de en medio en el juego social para situarse fuera de él y, con un poco de fortuna, por encima. Requieren del convencimiento de que el problema es la sociedad, no el individuo. La única acción que bendicen está en relación con cada cual. Alienta a que nos dediquemos al cuidado del cuerpo o a la salvación del alma, en un sentido que nos corresponde íntima y privadamente.

Estos tres tipos o factores ideológicos, según el caso, se asientan en el *deber ser* que paraliza el desencuentro y los descontentos del presente mediante ilusiones *por venir*. Los tres insisten en conceder una posición de privilegio a la voluntad sobre las condiciones materiales y los hechos que la alimentan y sostienen. Las ideologías resultantes de su concatenación presentan un amplio abanico de expresiones que comprende un gran surtido de afirmaciones y rechazos, que nos proporciona un significado inequívoco de pertenencia y propone las vías de alivio requeridas para soportar el peso de su presencia. Para ello, acuden a ingredientes místicos que alimenten arrebatos individuales intransferibles; mientras tanto, nutren el pecado como institución necesaria. Los costumarios religiosos cargados de liturgias pomposas constituyen un importante aderezo para proponer efectos sorpresa, o para sentirse más allá de las cosas mundanas, como si de otro mundo se tratara.

Las ideologías resultantes podrían ser clasificadas según el ámbito social del que emergen o del que son reclamadas. Dichos ámbitos pueden ser políticos (ámbitos de decisión social), religiosos (escenarios de creencias y liturgias) e identitarios (o personificación del *nosotros*).

- La *ideología política* se expresa de dos maneras formales: discurso y maniobras oportunistas. Ambas están sustentadas por unos intereses reales que hacen ir y venir discursos y maniobras al ritmo que marca su interés: el sustrato de ambos formalismos (los intereses de clase subyacentes) ubican al fin a cada cual en su lugar.
- La *ideología religiosa* intenta salvar a los ignorantes y a los temerosos del mundo o de la muerte. Se expresa situando su discurso fuera de toda realidad y elaborando liturgias que expresan lo irreal como existente y redentor. Las liturgias se llenan de ritos, mitos y oropeles para hacer creer que la fantasía cobra materia y, precisamente en ese lugar, se manifiesta real.
- La *ideología identitaria* se contenta con azuzar sentimientos de pertenencia y posesión. Para ello, ayudándose de invocaciones a la tierra y a la sangre, no vacila en confundir la razón de lo que es propio de cada cual, con la institución de una propiedad común que excluye a todos los demás.

Si reuniéramos las tres obtendríamos *La Ideología*, aquélla que no daría cabida a ninguna otra a su alrededor, la que no consiente ni tan siquiera ser ideología *dominante* y que, por excluyente, desea ser La Única posible; una imagen asimilable a lo que hoy se nombra como *pensamiento único*. Sin embargo, no hay que llevarse a engaño. La supuesta antítesis, el pensamiento de la tolerancia, respeta intereses igualmente exclusivos. Se promocionan debates, se representan enfrentamientos o se conciben desencuentros y peleas, incluso guerras, mientras los *medios* que las re-transmitan sigan en las mismas manos y se respeten sus inversiones.

Las ideologías defienden en todas sus manifestaciones un trayecto de ida, siempre el mismo: asentar el lugar del que parten. Todas las ideologías se fundamentan en lo que se *crea* que las cosas son, y se aprestan a proponer cómo deberían ser sin reparar en qué se fundamenta esa actitud, o si ella misma es o no ideológica. Todas pretenden tener la razón: las religiosas claman por poseer la verdad revelada por mil profetas; las políticas, las razones oportunas del convivir; y las identitarias, la razón de *una* manera de sentir que los distancia de los otros. Todas son ideologías de la conciencia. La conciencia se sobreentiende como un cúmulo de creencias, sentimientos y actitudes producto de la experiencia colectiva y sus reflejos en cada cual. Los rituales de la conciencia siempre son prácticas ideológicas, como todas las ceremonias.

IDEOLOGÍAS EN CONFLICTO

Para la tradición filosófica moderna, ideología, entendida como sistema de ideas y no tanto como ciencia de las mismas, se refería preferentemente a dos ámbitos. Por un lado, en plural parece referirse a las *maneras de pensar* de un tiempo y un contexto, un remedo particularista de lo que Hegel denominaba *espíritu de la época*. Por otro, ideología definiría falsa conciencia o representación distorsionada de la realidad a causa de un interés que confundiría realidad y deseo. Bajo ambos aspectos, la ideología manifestaría o no cierta correspondencia, según se mire, entre el comportamiento privado o colectivo y su interiorización en pensamientos y en las formas de comunicarlos. La manera de pensar de las personas se consideraría ligada, hasta cierto punto, con sus maneras de proceder y vinculada con los usos y costumbres de la gente en un tiempo y lugar determinados.

Pero si la conciencia, entendida como apropiada a un esquema mental ajustado a realidad o equivocado, se debe a un tiempo y lugar determinados, ¿cómo se pueden trascender los esquemas generales de una época hasta provocar su cambio?, ¿la conciencia correcta necesitará de la falsa conciencia para revolucionarse y avanzar?, ¿no se reduciría entonces el despliegue de la historia a un simple conflicto ideológico?

Creemos que evidentemente no. En principio, parece que los conflictos ideológicos se producen entre gentes que sostienen concepciones incompatibles, pero todos intuimos y algunos saben que no es así. *No se combate por los criterios ni las opiniones que se sustentan. Se combate por el cuerpo de lo que las ideas nombran, por las condiciones materiales que las acompañan. Se combate por lo que se pretende realizar con las ideas, no por lo que significan. Se combate por lo que traducen en la realidad, por lo que materializan, no por el sentido que expresan. Se combate por realidades contra-puestas, no por ideas contradictorias.* Las ideologías ilustrarían sistemas de pensamiento que olvidamos fueron contruidos para confundir, endulzar o digerir los motivos por los que se lucha.

Las ideologías contrapuestas lo son cuando tratan de asuntos comunes, cuando evalúan de manera diferente algo que les concierne, ¿o serán diferentes porque algo les concierna en diferente grado o interés?

No existe la misma distancia entre lo que se piensa y lo que se dice, que entre lo que se dice y lo que se hace. ¿En qué punto de estos dos trayectos reside la ideología? En el primer recorrido, entre pensamiento y palabra, la realización de la idea se reduce a decirse, al pronunciamiento. Ahí no hay peligro para la convivencia social. Cuando nos limitamos a *exponer* lo que pensamos, la ideología sólo toma la palabra. Para que lo dicho cobre materia de conflicto tiene que mediar algo más que palabras, y eso sobrepasa

cualquier ideología. Cuando se actúa o se combate contra otros no atentamos contra lo que piensan, sino contra su vida; acabamos con ellos o nos quedamos con sus cosas, como si no hubieran sido paridas por los *denostados errores* de su manera de concebir el mundo.

El interés de las ideologías tiene mucho que ver con lo que proponen o reportan, y no tanto con lo que suponen o proclaman. Ello nos alerta de que la mejor definición de ideología debe mucho más al acontecimiento de la comunicación que a los contenidos que ésta pretenda expresar. Las ideologías dicen estar más estrechamente ligadas a las creencias que se *atesoran* que a las acciones que se emprenden en su nombre. Parecen actuar de manera independiente al mundo real en que se vive alienando su decisión de apropiárselo.

¿Entramos en conflicto cuando discutimos? ¿El debate es una simple división de opiniones? Las ideologías confunden cualquier debate sobre sus fundamentos al expulsar los argumentos y azuzar la confrontación de sentimientos. Y los tontos caen de bruces. Lo que se debate, lo relevante en el debate, no es lo que se dice ni tampoco lo que se piensa. Lo importante del debate está *fuera* de él, la consecuencia efectiva de cualquier discurso, no importa si correcta o incorrecta, es su *bien*preciado,preciado porque es susceptible de ser apropiado. Las ideologías, cuando se proclaman, son muy certeras apuntando a los *materiales* que se desean de los otros para obtención de los máximos beneficios particulares. Una *manera de pensar* ajustada a *realidad* y que mantiene coherencia y consecuencia entre ambas cosas no puede confundirse ni confundirnos como las ideologías. Porque las ideas o las maneras de pensar se van gestando hasta que son operativas para usurpar la primacía material del mundo y se imponen en su impunidad. Cuando las ideologías sólo se piensan o se sienten, no ponen en peligro la sociedad.

ARQUEOLOGÍA E IDEOLOGÍA

El debate sobre si la ideología es falsa conciencia o una concepción del mundo puede desembocar en un falso problema, una banalidad, un cruce de miradas irrelevantes, como cuando se defiende que una perspectiva fuera de la historia es una perspectiva metafísica, como si la metafísica pueda proceder desde *afuera* de la historia.

En cualquier caso, ideología nombra *algo*, errónea o adecuadamente, *que es compartido*. Las ideologías *ocurren* socialmente. Al individuo, insuficiente y prescindible a título privado, le concierne únicamente la decisión de acatar o no aquello que le trasciende.

Las ideologías son ideas, creencias y actitudes al mismo tiempo. Emergen como síntesis de comprensión de los diferentes ámbitos en que se vive. Al ser productos de la experiencia, no constituyen un conjunto de elementos deliberado, pero cuando se consolidan en los ámbitos que dominan, imponen en ellos su dictado para evitar cualquier resistencia futura.

Un pensamiento crítico es aquel que requiere saber-se, conocer de dónde procede, entender su propio proceso. Supone, ante todo, reconocerse como un producto histórico. No obstante, un pensamiento crítico incapaz de socializarse, expandir su crítica y materializarla suele desembocar en ideologías académicas que reproducen exclusivamente las excelencias de sus mentores.

Las ideologías producen objetos adecuados a sus fines. Es cierto. Sin embargo, no hay por qué asumir que los objetos arqueológicos sean signos articulados en discursos ideológicos. Se trata de items que, en principio, podrían dar cuenta de realidades no producidas necesariamente por, ni para ninguna ideología. Ahora bien, la selección que se realiza de ellos como materia de investigación puede responder a intereses ideológicos o a prejuicios intelectuales que pueden ser observados fácilmente al investigar el uso que se hace de ellos.

La arqueología denominada "teórica" ha dedicado notables esfuerzos a discutir el estatus científico de la disciplina, es decir, si las explicaciones arqueológicas podían ser contrastadas mediante hechos empíricos o nos teníamos que conformar con interpretaciones más o menos coherentes. En la actualidad, se debate también si la coherencia mencionada debería evaluarse según sea de afortunado su ajuste a ciertas premisas filosóficas, sociológicas, etnológicas o ecológicas, ámbitos en los que residiría el sentido y significado últimos de toda interpretación social. Se trata de un debate ideológico que afecta mucho más a cómo se piensa, escribe y divulga que a cómo se realiza la praxis arqueológica, entendida como un proceso de recuperación e investigación de la materialidad social.

A la hora de valorar nuestra actividad, se alude primordialmente a una ética profesional que reclama que se excave, conserve y documente de la forma más exhaustiva y rigurosa posible, mientras que, en pocas ocasiones, se menciona el peso de la ideología en todo ese proceder. Se arguye que arqueólogos y arqueólogas, con perspectivas teóricas dispares u opuestas, pueden entenderse perfectamente a la hora de investigar una tumba megalítica o un nivel de incendio, mientras sus esfuerzos se centren en obtener la máxima información posible de un contexto o material arqueológico. Sin embargo, la cosa se evalúa de distinta manera si se consideran los estadios finales del proceso de investigación, aquéllos que conciernen a la interpretación o a la explicación. Se cree que la primera etapa de aproximación al objeto de estudio queda exenta de ideología, mientras que la segunda constituye su terreno propicio. Hasta el presente, poca atención ha merecido la deformación ideológica de la investigación empírica, trufada como la que más por una ideología precisa tendente a ocultar los prejuicios o pre-posiciones que han fraguado en Occidente el *sentido común* de la disciplina.

El nacionalismo, el colonialismo y el machismo han sido los emblemas que se repartían el protagonismo del impacto de la ideología en arqueología y figuraban, con razón, en la "lista negra" del ideario actual de lo políticamente correcto. En la actualidad, no tenemos dificultades en reconocer, y hasta denunciar, estas "falsas conciencias" específicas. Aunque todavía gozan de buena salud en nuestra so-

ciudad, podemos dar cuenta de ellas sin demasiada dificultad. Mientras tanto, las premisas ontológicas de los modelos explicativos van dejando sombríamente en nosotros su carga ideológica sin que apenas la percibamos.

La crítica arqueológica se preocupa, en mayor medida, de las metodologías al uso, y suele tratar rutinariamente los aspectos formales o técnicos de la investigación (tamaño de la muestra, procesos post-deposicionales, fiabilidad o precisión de las analíticas, coherencia expositiva...). Sin embargo, apenas se aborda el cuestionamiento de las premisas teóricas que sostienen la secuencia argumental que nos lleva a "entender" un conjunto arqueológico. En el ámbito académico se percibe mucha más tolerancia a la hora de aceptar un nuevo *modelo* explicativo que el de una nueva propuesta cronológica, donde los debates suelen ser enconados. Aunque el desacuerdo sea igualmente profundo, probablemente la relación gremial lleva a los académicos, al contrario que a los políticos —mucho más sagaces a la hora de navegar entre lo que se dice y lo que se hace—, a evitar discutir sobre el lastre ideológico de sus propuestas.

En arqueología, la crítica ideológica suele confundirse a menudo con un ataque personal, incluso cuando aquélla no cuestiona los fundamentos éticos de la praxis disciplinar. En consecuencia, el debate se aposenta en el ámbito formal, mientras las explicaciones o interpretaciones del pasado parecen obedecer a una supuesta tolerancia de las ideologías que caracterizaría hoy a la sociedad occidental. Pocas veces se cuestiona que el éxito de esa tolerancia no procede de ningún debate, sino que surge del poder económico que decide qué es lo que resulta tolerable. Entre tanto, los centros editoriales del poder continúan a pleno rendimiento amplificando mensajes interesados ajustados a la ideología pertinente.

¿Por qué las sociedades megalíticas competían por recursos escasos?

A continuación, esbozaremos el papel de la ideología en la construcción del *conocimiento* de las sociedades prehistóricas a partir de un caso concreto que alude a la visión occidental de un fragmento del desarrollo humano como si de un proceso único, lógico y unívoco se tratara. La existencia de trayectorias humanas muy diferentes en otras partes del mundo suele ser pasado por alto o concebido como casos exóticos, por lo que rara vez lleva a cuestionar la "lógica" de nuestra *Weltanschauung*. Como trasfondo de este proceder, la ideología económica y política capitalista brinda las premisas teóricas para *captar*, a su manera, un fenómeno prehistórico que, como el megalitismo atlántico, constituye un ejemplo de cómo una materialidad social que podríamos considerar realmente "exótica" y de complejas implicaciones explicativas, es "encajada" en el recto camino del progreso hacia la modernidad y responde a lo que cabría esperar de una idiosincrasia que se reconoce nuestra y se presupone perenne. Finalmente, observaremos cómo la arqueología dominante tiende a glorificar ciertas formas de poder, competencia y violencia, mientras silencia las estrategias de colaboración, cooperación y apoyo mutuo que aludirían a formas ideológicas

alejadas del dominio que no interesa incluir en la trayectoria que nos encadena a un destino apropiado, el que nosotros hemos fabricado.

Por supuesto que puede existir más de un motivo para levantar un monumento (Colin Renfrew) (12).

En los años 70 y 80 la arqueología procesual intentaba superar la fase descriptiva que caracterizaba nuestra disciplina hasta ese momento. Para sus seguidores, la arqueología debía cambiar para investigar los restos materiales objetiva y científicamente, y alcanzar explicaciones ajustadas en términos económicos y sociales. Sin embargo, el marco epistemológico neo-positivista en que se movía esta "Nueva Arqueología" solía descuidar la procedencia y la carga ideológica de los "modelos" y las "hipótesis" en que implícitamente se basaba, mientras hacía especial hincapié en los procedimientos metodológicos y en las técnicas instrumentales que les permitieran responder a sus preguntas (13).

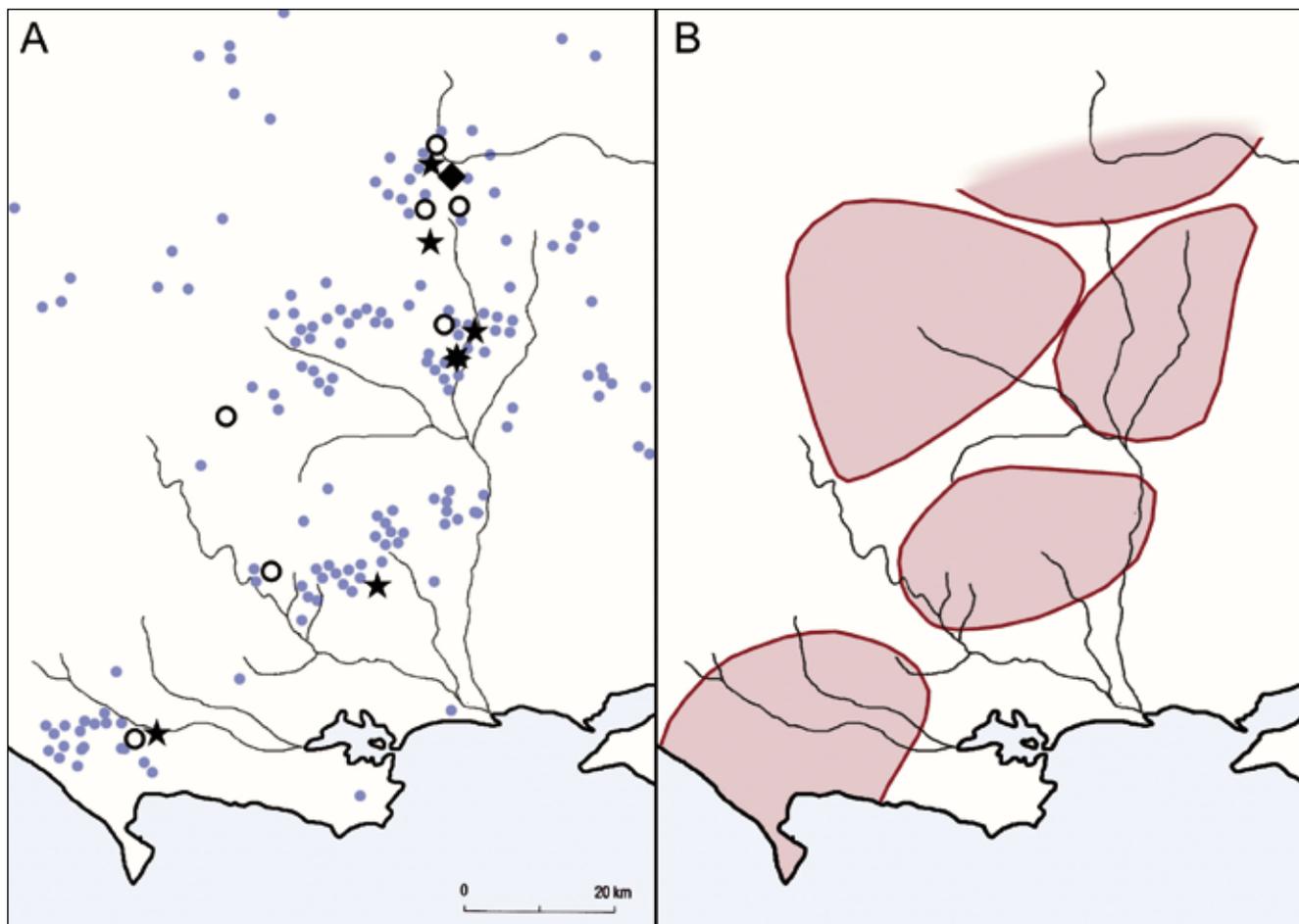
Paradójicamente, y con el paso de los años, algunos de aquellos puntos de partida que no merecieron especial atención en su momento se han convertido en lugares comunes en arqueología y de referencia obligada en cualquier manual de Prehistoria. Sorprendentemente, las premisas en que se basaban tales modelos y las implicaciones que se deducen de ellos rara vez han sido secundadas mediante programas de investigación sistemáticos, tal como figuraba en el programa de la Nueva Arqueología. En otros casos, incluso han sido claramente refutadas.

La razón por la cual algunas de aquellas ideas se han convertido en la base de los relatos más respetados cuya veracidad no se pone en duda, reside básicamente en su alto grado de adecuación con argumentos que utiliza la sociedad occidental para explicar su propio funcionamiento y desarrollo. Se trata de relatos arqueológicos, antropológicos, filosóficos, etc., que nos parecen más razonables que otros porque encajan mejor con el comportamiento habitual del individuo occidental, o con la imagen dominante que de él se ha construido. En realidad, cabe preguntarse si los investigadores explicamos el mundo, o más bien "traducimos" determinadas observaciones de acuerdo con nuestras formas contemporáneas de "entenderlo".

Uno de los modelos más conocidos y exitosos de la "Nueva Arqueología" es el que C. Renfrew propuso (1973a, 1973b, 1984) para explicar el fenómeno megalítico en la Europa atlántica, especialmente en Gran Bretaña. La afirmación de que los monumentos megalíticos fueron construidos para funcionar como símbolos territoriales por comunidades en competencia por recursos escasos, ha calado profundamente en la comunidad científica, pero sobre todo en el público general interesado por temas de arqueología. La misma explicación ofrecida inicialmente por el propio Renfrew como un mero ensayo cuyas implicaciones debían ser comprobadas mediante diferentes líneas de investigación, aparece hoy en muchos manuales y obras de divulgación sobre arqueología prehistórica como algo definitivamente asentado. Para entender esta metamorfosis entre ciencia y relato, veamos cuál fue el hilo argumental de esta interpretación, que no explicación, del denominado fenómeno megalítico en la fachada atlántica.

(12) C. Renfrew (1984: 97).

(13) *La epistemología neo-positivista se centró en el problema de la verificación o falsación de teorías, pero apenas se detuvo en el problema de su generación y justificación. Popper, por ejemplo, defendía que las nuevas hipótesis explicativas surgen no tanto de la observación, como de una capacidad creativa innata en el ser humano que, a lo largo de la vida, va chocando con problemas prácticos o teóricos* (1973: 270-278).



El punto de partida del modelo es el efecto demográfico que tuvo la domesticación de plantas y animales en las primeras poblaciones neolíticas. Un crecimiento de población exponencial habría desencadenado una migración paulatina desde Oriente Próximo hacia zonas menos pobladas de Asia y Europa, y la introducción de un nuevo sistema de producción en estas zonas. Al topar esta ola de colonización hacia el oeste con el océano Atlántico, se habría producido una situación de estrés entre comunidades. La imposibilidad de desviar el exceso de población hacia otros territorios obligaría a los grupos de la fachada atlántica a cambiar sus formas de vida. La presión demográfica provocaría además una situación de competencia entre las comunidades por el control de recursos ahora escasos y, en consecuencia, la necesidad de establecer límites territoriales explícitos. En tal situación, la construcción de monumentos megalíticos sería una forma de imponer en cada comunidad neolítica ciertas reglas sociales y de establecer límites territoriales sobre el espacio a fin de garantizar un acceso exclusivo a sus recursos. Como apoyo empírico a tal interpretación, se alude a la distribución más o menos regular de las tumbas megalíticas en relación a las tierras aptas para el cultivo observada en las islas escocesas de Arran y Rousay.

En el sur de Inglaterra (Wessex) la situación sería más compleja. Partiendo de las premisas de la *teoría del lugar central* de la geografía locacional, Renfrew propuso que la distribución de los campos cercados (*causewayed enclosures*) durante el Neolítico antiguo indicaría la existencia de cinco o seis territorios independientes. Dado el gran tamaño de estos recintos, su construcción habría requerido la cooperación de los habitantes de cada uno de los territorios articulados por las tumbas megalíticas (*long barrows*). Durante el Neolítico reciente, cuando todos esos monumentos fueron abandonados, se edificó un *henge* en cada uno de los territorios. Este tipo de complejos habría requerido la movilización de contingentes de población aún mayores y, por tanto, la coordinación y organización de grupos dispersos por un amplio territorio. La importancia de estas estructuras quedaría subrayada por la aparición de enterramientos individuales bajo túmulos, en muchos casos acompañados de ajuares destacados que aparecen en las inmediaciones de muchos de estos *henge*, en especial en *Stonehenge*, hacia finales del III milenio. Stonehenge es, además, el único monumento que no sólo siguió en funcionamiento hasta esta época, sino

Figura 1. A. Distribución de las estructuras megalíticas en Wessex (sur de Inglaterra): ● = long barrows (c. 4000-3000 ANE); ○ = campos atrincherados (c. 3700-3000 ANE); ★ = monumentos henge (c. 3250-2500/2000 ANE); ✱ = Stonehenge (3000-1600 ANE; la fase de construcción más importante, correspondiente a la colocación de los círculos de piedra sarsen, se fecha hacia 2400 ANE); ◆ = Silbury Hill (construido a principios del III milenio ANE). B. Modelo territorial propuesto por Renfrew (1973a). Según la hipótesis territorial, debería encontrarse un campo atrincherado en cada conjunto de monumentos funerarios. La paulatina jerarquización del espacio se vería confirmada por la aparición, primero, de un monumento henge en cada territorio y, más adelante, por la construcción de los círculos de piedra de Stonehenge y del montículo de Silbury Hill. La comparación entre la evidencia arqueológica y el modelo permite comprobar el grado de ajuste entre ambos, o bien trazar unidades espaciales diferentes.

el que posiblemente constituye la construcción más destacada de toda la prehistoria europea. Se trata del levantamiento de dos anillos a base de grandes monolitos de arenisca (*sarsen*) de un promedio de 26 toneladas cada uno. El sentido de todas estas obras sería nuevamente reforzar los vínculos y normas sociales, y establecer marcas territoriales para defender los derechos sobre la tierra en una situación de conflicto creciente sobre recursos escasos. La construcción de monumentos cada vez más importantes pero en menor número se interpreta como una tendencia hacia la centralización política. Bajo la premisa de que la movilización de fuerza de trabajo para construcciones de estas dimensiones requiere siempre una dirección centralizada, resulta *lógico* pensar en la aparición de líderes y jerarquías. En definitiva, la distribución espacial y temporal de los monumentos en Wessex es vista como el reflejo de una jerarquización cada vez más acusada en el seno de las comunidades, que en la época de la construcción final de Stonehenge acabarían unificándose bajo una sola jefatura.

Merece la pena recordar que la noción de *jefatura* como tipo de organización social no emerge de la propia investigación arqueológica, sino de una conocida tendencia de la antropología neoevolucionista en los Estados Unidos, entre las décadas de los años 50 y 70. Su aplicación al fenómeno megalítico se limitó a comprobar si sus rasgos definitorios podían ser observados también en casos arqueológicos, sin poner en duda la validez de la propia lectura antropológica. Del mismo modo que en la actualidad esta explicación del megalitismo atlántico circula como un conocimiento consolidado, el propio modelo asume como cierta una hipótesis previa de la antropología, basada en premisas similares tampoco contrastadas. Una particular forma de entender e interpretar la organización política de ciertas sociedades no occidentales se afianza así como el pensamiento estándar de nuestra época. Quizás la lectura se ajuste a realidad o quizás no, pero en todo caso cabría preguntarse por el papel que juega la ideología en la generación de esta *Weltanschauung* (14).

Al menos en arqueología, es posible llegar a conclusiones muy diferentes, tal como el propio Renfrew apuntaba, si cambiamos el enfoque de partida y prescindimos de buscar apoyo en lecturas particulares de algunas comunidades no occidentales. En todo caso, habría que diferenciar entre una crítica a la base empírica (en aspectos como, por ejemplo, cronología, distribución y valor de los monumentos megalíticos) y un cuestionamiento del contenido ideológico de las inferencias históricas, es decir, de aquello que no se observa directamente en registro arqueológico. Aquí nos interesa sobre todo la segunda cuestión, y para ello proponemos una re-visión de los datos, los mismos que se utilizaron, aunque cambiando sensiblemente las premisas sociológicas. Para ello, evitaremos considerar que factores tales como presión demográfica, escasez de recursos, competitividad intergrupal y jerarquización fueran, de entrada, rasgos consustanciales de las sociedades megalíticas.

Nuestra aproximación consiste en analizar los monumentos megalíticos como resultado de una organización socio-económica, sin reducir ésta a un mero cálculo del volumen de fuerza de trabajo implicado

(14) Keith Hart suele concluir sobre su profesión: "la antropología es la religión secular de la sociedad occidental moderna".

en su construcción. Antes bien, se trataría de determinar el lugar que ocupan los productos de tales esfuerzos en el ciclo de reproducción de estas comunidades. La primera conclusión a la que llegamos por este camino es que los megalitos no cumplen una función “productiva” en sentido clásico, es decir, no fueron utilizados como medios de producción para la generación de bienes materiales.

El sentido más inmediato de las estructuras de enterramiento colectivo es separar los difuntos de los espacios vitales de una sociedad (asentamientos, áreas de cultivo y pasto, zonas de minería, etc). Tanto los ajuares funerarios como las evidencias de consumo de alimentos encontradas en asociación a estos megalitos subrayan su importancia como lugares de amortización de la producción. En los campos cercados, el uso ceremonial y funerario parece combinarse en algunos casos con ciertas actividades económicas, como el control del ganado y la fabricación de artefactos de sílex o de hachas, y áreas de hábitat (Malone 2001: 73-97). Sin embargo, los grandes *henge*, especialmente Stonehenge, destacan por la pobreza de restos materiales, en especial cerámica y huesos animales, lo que ha llevado a su interpretación como centros estrictamente ceremoniales, apenas frecuentados durante su vida de uso (Parker Pearson y Ramilisonina 1998). La función de otras estructuras como los monumentos *cursus* del Neolítico antiguo, o la enorme colina artificial de Silbury Hill, de 150 m de diámetro y 37 m de altura, son aún más difíciles de interpretar, y han motivado todo tipo de ensoñaciones esotéricas. La escasez de restos implica que las actividades allí realizadas tras su construcción no implicaban, si se dieron, ninguna transformación material debidas a la producción o al consumo. Entre las actividades que pudieron desarrollarse allí, tal vez algunas fueran de carácter económico, como la distribución de bienes, el alumbramiento o el mantenimiento de bienes y personas. Sin embargo, ninguna de estas actividades, como tampoco el enterramiento de los difuntos, hace indispensable la existencia de monumentos megalíticos.

En definitiva, los megalitos representan productos finales, resultado de un esfuerzo colectivo importante, a la vez que espacios que habilitan el consumo y quizás la distribución. Desde un punto de vista material, su uso sólo revirtió marginalmente en la economía, por muy importantes que hayan sido las actividades ceremoniales y políticas desarrolladas en torno a ellos para la organización de la producción y el consumo. En términos clásicos podríamos clasificar estos monumentos como *productos secundarios de carácter consuntivo*. Su construcción depende, por tanto, del resto de las actividades productivas, en especial de la *producción primaria* y de la *producción básica* (15). Mientras la primera resulta imprescindible para llevar a cabo tales prácticas monumentales en cuanto a las materias primas exigidas y a los recursos subsistenciales necesarios para mantener la fuerza de trabajo implicada, la producción básica realizada por las mujeres es el origen de los contingentes de población necesarios para efectuar tales obras. Es decir, la construcción de megalitos únicamente es una opción viable para aquellas comunidades que generan sobrantes económicos que puedan ser canalizados durante un tiempo más o menos prolongado hacia la producción de “objetos” eminentemente ceremoniales.

(15) Para la definición de este último término, véase Castro et alii (1998).

Esto nos lleva a concluir que los monumentos megalíticos, cualquiera que haya sido su uso social, *no pueden ser en ningún caso el resultado de una situación de escasez de recursos económicos*. El tamaño de estas construcciones secundarias y la inversión de fuerza de trabajo en ellas es directamente proporcional a la productividad y volumen de producción alcanzada en el sector primario. Sin unas estrategias agropecuarias exitosas, difícilmente hubiese sido sostenible para una comunidad la realización de tales esfuerzos, y menos si tal inversión es “a fondo perdido” en un sentido estrictamente material. El aumento constatado a lo largo del tiempo en la dimensión de las estructuras ceremoniales equivale, por tanto, a un incremento de los sobrantes económicos obtenidos por aquellas sociedades.

Si los medios económicos disponibles durante el IV y III milenios fueron cada vez más abundantes, *tampoco resulta sostenible postular, a priori, ningún tipo de competición entre comunidades por recursos escasos*. Todo apunta a un exceso de tierras fértiles cuya explotación permitió un paulatino desarrollo demográfico y económico en la franja atlántica.

En una situación donde los recursos potenciales superan las necesidades reales, *carece de sentido establecer límites territoriales frente a otras comunidades*. Ante el agotamiento del suelo u otros recursos en determinadas zonas, la alternativa más cómoda sería trasladarse hacia otras zonas despobladas. El registro arqueológico refleja precisamente una elevada movilidad de las poblaciones en la fachada atlántica por aquellos tiempos. Incluso en otras zonas de la Europa centro-occidental, donde las evidencias de los asentamientos son más abundantes que en la fachada atlántica, la ocupación media de un mismo espacio parece haber sido de entre 20 y 30 años (16). En un contexto de elevada movilidad, los megalitos podrían haber funcionado como recordatorios de los espacios ocupados a lo largo de las generaciones. Una situación similar se observa en la superposición de las típicas casas alargadas del grupo de la cerámica de bandas (LBK) tras largos períodos de abandono.

Como hemos visto, el postulado de la escasez de recursos, es decir, la existencia de un desajuste relativo entre población y medios subsistenciales, se basa en las supuestas consecuencias demográficas de la introducción de la economía neolítica. Los datos arqueológicos en muchas regiones de Oriente y Europa confirman que la sedentarización y la economía agropecuaria produjeron un aumento exponencial de la población. Ahora bien, lo que es mucho menos seguro es que este desarrollo condujese a la sobreexplotación del medio y a la insuficiencia de recursos para las nuevas poblaciones.

La excelente base documental disponible para el poblamiento LBK del valle del Ruhr vuelve a ser reveladora en este sentido: la simulación de los territorios económicos de estos asentamientos muestra la existencia de “islas” de poblamiento a lo largo de los cauces fluviales y en el marco de un espacio básicamente arbolado (Lüning 1991) (17). Aun así, los valores demográficos calculados para este grupo arqueológico en Europa central se consideran elevados. Durante el Neolítico Reciente, cuando el fenómeno megalítico surge en el norte de Alemania y Escandinavia, la densidad poblacional es más baja y no se ob-

(16) Los datos más fidedignos proceden de las investigaciones de los asentamientos LBK de la segunda mitad del V milenio en la meseta de Aldenhover (Alemania) (Stehli 1989), y de los asentamientos palafíticos del entorno alpino (véase, por ejemplo, Schlichterle 1997).

(17) Incluso en la llanura de Tesalia, en Grecia, con una ocupación neolítica más densa y estable que en Europa central y occidental, la disponibilidad de suelo agrícola fue suficiente para alimentar a comunidades de entre 50 y 300 personas (véase, por ejemplo, Perlès 1999).

servan indicios de crisis subsistencial. Al contrario, el “boom” de las grandes tumbas megalíticas del grupo TRB tuvo lugar en un momento (3500-3300 ANE) de gran dinamismo económico e innovación tecnológica (Müller 2004). Sin lugar a dudas, la aparición del arado y del carro permitió aumentar la productividad del trabajo en el ámbito de la producción subsistencial.

En las islas Británicas, la distribución de los monumentos megalíticos tampoco se ajusta al patrón que cabría esperar si la costa atlántica hubiese representado una frontera para una supuesta ola de colonización procedente del este y causado, por tanto, una situación de estrés demográfico. Más bien, la mayor inversión de recursos sociales en complejos megalíticos se da en regiones que se distinguen por la disponibilidad y fertilidad de sus suelos, como Wessex en Inglaterra, o el valle del Boyne en Irlanda.

En tales circunstancias de mejora de la productividad, se pueden dar las condiciones económicas de partida para la producción de sobrantes y su canalización hacia obras de carácter eminentemente ceremonial y consuntivo. Es más, desde este enfoque *las construcciones megalíticas emergen como símbolos de la fuerza del colectivo y de la solidaridad entre los miembros implicados en su construcción y uso*. Los sobrantes generados en estas sociedades no fueron almacenados, ni se convirtieron en excedentes al servicio de intereses particulares. *La proyección de monumentos cada vez más importantes implica una amortización de recursos económicos igualmente abundantes*. La centralización espacial y social de estos esfuerzos, tal como se observa en el caso de Wessex, podría responder a una situación económica dinámica y compleja en que se intentan reforzar los lazos de solidaridad entre amplios territorios para evitar, de esta forma, la apropiación de los sobrantes por grupos concretos. Hasta la segunda mitad del III milenio, con la aparición de las tumbas individuales pertenecientes al ámbito Campaniforme, no hay evidencias arqueológicas que sugieran la concentración de excedentes en manos particulares y la separación de un grupo dominante del resto de la población (18).

Independientemente de otras críticas empíricas que puedan plantearse al modelo formulado por Renfrew (19), surge la pregunta acerca de por qué una determinada explicación nos resulta convincente, aunque sus premisas sean, como mínimo, controvertidas. La única premisa de modelo alternativo que hemos presentado es que la reproducción de las sociedades humanas, sean como sean y estén donde estén, debe de cumplir con la lógica determinada por el circular de sujetos y objetos por la producción, la distribución y el consumo. En términos materiales, tal postulado resulta bastante menos arriesgado y polémico que las nociones históricas de escasez, competición o necesidad de liderazgo, salvo que creamos que éstas están genéticamente predeterminadas, algo que por ahora está lejos de haberse probado y, paradójicamente, de cuestionarse (20). Si, en cambio, preguntamos por el origen y el contexto del uso de conceptos tales como competición, escasez y liderazgo, percibimos al instante que nos son muy familiares no sólo en el ámbito del mercado capitalista, sino en la política, la familia, las relaciones afectivas o la educación. El sistema económico en que vivimos se basa en unas relaciones de explotación y propiedad

(18) Circunstancia que sí podría ilustrar el “arquero de Amesbury” (Fitzpatrick 2002).

(19) Es el caso de la hipótesis sobre una colonización masiva de Europa por parte de poblaciones agropastoriles llegadas de Oriente Próximo. Los primeros datos genéticos (mtADN) sobre esqueletos pertenecientes al grupo LBK muestran la existencia de diferencias significativas entre la población del Neolítico Antiguo y la actual (Haak et alii 2005).

(20) Las recientes investigaciones acerca de las “neuronas espejo” podrían sugerir algo distinto. Cfr. Bauer 2006.

que impulsan a consumir más bienes materiales de los que se dispone. Por encima o por debajo de ellos, se encuentra la tram(p)a ideológica que quiere ver en *la voluntad* el peso de la acción social y que configura el *logo* emblemático del capitalismo tardío.

Finalmente, la última dimensión de la ideología la podemos *notar* en la influencia que ejerce sobre nuestros sentimientos. Gran parte de las personas que viven en las sociedades contemporáneas entienden la vida como una lucha contra la naturaleza, una realidad cargada de obligaciones y penas que sólo el trabajo, para los más optimistas o abnegados, o un exigible "triunfo" sobre las circunstancias, mitigará en parte. La *necesidad* se instituye como una categoría social decisiva y decisoria que tiñe de desasosiego nuestra traducción del mundo. Ante esa necesidad *pre-vista*, el *todo-vale* se va imponiendo progresivamente en la conducta social mientras se olvida, demasiado a menudo, que fue la *satisfacción* de la vida misma la que nos puso aquí (21). El impacto real de la vida, su sentido primigenio, es interiorizado por ese tamiz de insatisfacción que imprimen las ideologías de la carencia o la escasez en su desesperado intento por cobrar carta de naturaleza. La propia ciencia que se declara eminentemente aséptica en cuestiones de ideología colabora en el mismo despropósito al incrementar el mundo de las necesidades con falsas expectativas y, aunque en ocasiones proporcione alguna indudable mejora en la calidad de vida, gran parte de su contribución sigue llenando de basura la tierra y el espacio. Alguien podría pensar que es una consecuencia inevitable del progreso, pero no puede haber progreso si el desperdicio que acumula la actividad sobrepasa las pretendidas soluciones que lo provocan.

Frente a todo lo expuesto, y estrictamente desde la arqueología, hemos podido sugerir, sin demasiados problemas, que competir con otros por bienes escasos carece de sentido cuando los recursos materiales disponibles son suficientes o cuando la movilidad social es posible y oportuna. Además, en caso contrario siempre queda la pregunta de por qué no cooperar para encontrar soluciones. Así, el enriquecimiento de algunos, paralelo a la instauración de la propiedad privada y sus consecuencias sociales en forma de liderazgo, desaparecerían instantáneamente de toda explicación. Y puede que todo esto nos haga pensar en que, quizás, la defensa de una sociedad megalítica desigual y competitiva nos convence más porque nos consuela al hacernos creer que las cosas siempre fueron iguales, y nos ahorra esfuerzos para ir más a fondo y desenmascarar nuestra propia ignorancia del itinerario que nos trajo hasta aquí.

(21) "La vida no se produce a través de las carencias. Emerge llena de sí en un contexto posible de reproducción. La vida busca satisfacerse, continuar atendiéndose, asistiéndose, y sólo cambia de signo cuando otras vidas la colocan en el ámbito de una satisfacción perversa, la de colmar necesidades, cuando nuestro fin representa el principio del otro; una nueva expresión de la vida que sólo atiende a permanecer o desaparecer y que puede llegar a neutralizarla". Sobre el binomio satisfacción-necesidad, véase V. Lull (2007, capítulo 4).

BIBLIOGRAFÍA (22)

- BACON, F. 2001 (1620) *The New Organon or True Directions Concerning the Interpretation of Nature*, Libro 1. En *Selected Works of Francis Bacon*. Dirección URL http://www.constitution.org/bacon/nov_org.htm
- BAUER, J. (2006). *Warum ich fühle, was du fühlst – Intuitive Kommunikation und des Geheimnis der Spiegelneurone*. Heyne, Múnich.
- CASTRO, P., GILI, S., LULL, V., MICO, R., RIHUETE, C., RISCH, R. y SANAHUJA, M^ªE. (1998). "Teoría de la producción de la vida social. Mecanismos de explotación en el sudeste ibérico", *Boletín de Antropología Americana*, 33, págs. 25-77.
- CONDILLAC, E. B. de 1973 (1746). *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Galilée, Auvers-sur-Oise.
- HOLBACH, BARÓN de, 1982 (1770). *Sistema de la naturaleza*. Versión de J. M. Bermudo. Editora Nacional, Madrid.
- FANSA, M. y BURMEISTER, St. (eds), (2004). *Rad und Wagen: Der Ursprung einer Innovation*. Von Zabern, Mainz, págs. 255-264.
- FERNÁNDEZ CEPADAL, J. M. (1994). "Ideología brumarista y Napoleón Bonaparte" *El Basilisco* (1994: 37-44).
- FITZPATRICK, A. P., (2002). "'The Amesbury Archer': a well-furnished Bronze Age burial in southern England". *Antiquity*, 76, págs. 629-30.
- GRAMSCI, A. 1971 (1929-35). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires. Traducción de I. Flambaum.
- HAAK, W. FORSTER, P., BRAMANTI, B., MATSUMURA, S., BRANDT, G. TÄNZER, M., VILLEMS, R., RENFREW, C., GRONENBORN, D., ALT, K. y BURGER, J. (2005). "Ancient DNA from the First European Farmers in 7500-Year-Old Neolithic Sites", *Science*, 310, págs. 1016-1018.
- HALSTEAD, P. (ed.), (1999). *Neolithic Society in Greece*, Sheffield Studies in Aegean Archaeology, Sheffield Academic Press, Sheffield.
- HELVETIUS, C. A. 1984 (1758). *Del Espíritu*. Edición de J. M. Bermudo. Editora Nacional, Madrid.
- LICHTHEIM, G., 1972 (1967). *El concepto d'ideología*. Tres i Quatre, Valencia. Traducción F. Mira i Casterà.
- LULL, V. 2007. *Los objetos distinguidos. La arqueología como excusa*. Edicions Bellaterra, Barcelona.
- LÜNING, J. (1991). "Frühe Bauern in Mitteleuropa im 6. und 5. Jahrtausend v. Chr.". *Jahrbuch des RGZM*, 35, págs. 27-93.

(22) Entre paréntesis el año de la publicación original en las versiones traducidas o de la redacción original en el caso de las obras inéditas.

- MALONE, C. (2001). *Neolithic Britain and Ireland*, Tempus, Stroud.
- MARX, K., 1974 (1845). *Tesis sobre Feurbach*. En K. Marx y F. Engels. *La ideología alemana*. 5ª ed.. Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo. Ediciones Grijalbo, Barcelona.
- MARX, K. y ENGELS, F. 1974 (1845-6). *La ideología alemana*, 5ª ed.. Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo. Ediciones Grijalbo, Barcelona. Traducción de W. Rocés.
- MÜLLER, J. (2004). "Zur Innovationsbereitschaft mitteleuropäischer Gesellschaften im 4. vorchristlichen Jahrtausend", en FANSA, M. y BURMEISTER, St. (eds), (2004) págs. 255-264.
- PARKER PEARSON, M. y RAMILISONINA (1998), "Stonehenge for the ancestors: the stones pass on the message", *Antiquity*, 72, págs. 308-326.
- POPPER, K. (1973) *Objektive Erkenntnis: Ein evolutionärer Entwurf*, Hoffmann & Campe, Hamburgo.
- PERLÈS, C. (1999). "The distribution of *Magoules* in Eastern Thessaly", en P. HALSTEAD, (ed.) págs. 42-56.
- PLAMENATZ, J. 1983 (1970). *La ideología*. Fondo de Cultura Económica. México. Traducción de P. Villegas y D. Huerta.
- RENFREW, C. (ed.), (1973). *The explanation of culture: models in prehistory*. Duckworth. Londres.
- RENFREW, C. (1973a), "Monuments, mobilization in neolithic Wessex", en RENFREW, C. (ed.), (1973).
- RENFREW, C. (1973b). *Before Civilization – The radiocarbon revolution and Prehistoric Europe*, Knopf. Nueva York.
- RENFREW, C. 1984 (1976) "Megalithis, territories and populations", en RENFREW, C. (1984) págs. 165-199.
- RENFREW, C. (1984). *Approaches to Social Archaeology*. Edinburgh University Press. Edinburgo.
- RENFREW, C. (1984), "Die Megalith-Kulturen", *Spektrum der Wissenschaften*, enero 1984, págs. 84-97.
- STEHLI, P. (1989). "Merzbachtal, Umwelt und Geschichte einer Bandkeramischen Siedlungskammer", *Gemania* 67, 1, págs. 51-76.