

Teorías y arqueologías del Estado: continuidades y complicidades

Vicente Lull y Rafael Micó

Departamento de Prehistoria - Universitat Autònoma de Barcelona

Parece que una discontinuidad insalvable nos separa de la vida humana pretérita, aquélla a la que intentamos aproximarnos mediante la arqueología. Sin embargo, una mirada atenta a nuestro alrededor delata que estamos rodeados de un *pasado vivo* que da consistencia a nuestro oficio porque mantiene en pie sus testimonios materiales (Lull 2007). Esa mirada atenta es innecesaria cuando consideramos la historia del pensamiento occidental sobre el Estado y sus aplicaciones en arqueología, porque las continuidades y pervivencias son múltiples y bien visibles. Hoy en día, en lugar de considerar que los conceptos que manejamos tienen una historia de la que son testigo, seguimos asumiendo viejos argumentos y premisas, sin soltar ese lastre que suele dejar pocas alternativas a la inercia disciplinar.

Uno de los objetivos que nos planteamos cuando escribimos *Arqueología del origen del Estado: las teorías* (Lull y Micó 2007) fue mostrar las continuidades que enlazan, explícita o implícitamente, los enfoques arqueológicos contemporáneos y las principales tendencias del pensamiento político occidental, a la hora de abordar el surgimiento y funcionamiento de los primeros Estados. Por si dichas continuidades hubiesen pasado inadvertidas o hubiesen sido presentadas de manera incompleta o ambigua, sintetizamos en la versión inglesa de aquella obra las que, a nuestro juicio, resultaban más relevantes (Lull y Micó 2011). Esta síntesis es la que hemos corregido y aumentado aquí. Han pasado doce años desde aquella aclaración y, aunque en líneas generales seguimos comprometidos en sus directrices, el texto necesitaba ser actualizado¹.

Individuo y ... ¿sociedad?

El concepto "individuo" es omnipresente en el pensamiento dominante de raíz liberal-burguesa. Constituye una de las premisas del sentido *más* común de nuestra época, algo que se ha interiorizado como tan propio de las cosas humanas que su protagonismo se considera fuera de cuestión, incluso cuando se pretende prescindir de las personas para insertarlas, como cualquier otra "cosa", en una ontología plana² en la que el individuo ha pasado de ser considerado un pequeño dios a casi desaparecer en el vibrar de la materia (Bennett 2022).

A partir del *iusnaturalismo* de la Modernidad filosófica, el individuo fue considerado *punto de partida* de la "sociedad" -una entidad artificial- y *punto de llegada*, porque el único sentido del artificio social era servirle, colmar sus necesidades, aspiraciones, deseos o intereses. Actualmente, ese discurso está en cuestión. Parece que el último aliento del capitalismo tardío y ultraliberal ha decidido acabar con el estorbo que representa el gran número de individuos que él mismo reclamaba mediante sus liturgias morales y religiosas. Y lo hace por otros dos caminos: el teórico, que olvida la existencia de cada vez más individuos oprimidos y explotados mientras, en aras de la precariedad y de la pretendida desaparición de las clases, aborta la posibilidad de gestar luchas revolucionarias, y el práctico, que consiste en suprimirlos directamente, guerras mediante, o en anularlos de la mano de nuevas tecnologías de represión, entretenimiento y producción, que hacen innecesaria la ingente masa laboral que antaño el capitalismo exigía. Estamos ante la consolidación de ideologías que desechan preferentemente pensamientos críticos. Pero antes de exponer una lectura marxista de la caída teórico-estratégica de este individuo novísimo que parece que no está, primero debemos dar cuenta del proceso de endiosamiento que sufrió previamente a su aparente colapso.

La imagen del individuo como alfa y omega de lo social se instituye con fuerza a partir de los filósofos *iusnaturalistas* de los siglos XVII y XVIII (Hobbes, Locke y Rousseau, entre los más influyentes). Antes de ellos, el pensamiento grecolatino había gravitado en torno a la *comunidad política*, para cuya felicidad y bienestar filósofos como Platón y Aristóteles reclamaban ciudadanos virtuosos, ya sea en el arte de gobernar, ya sea en la templanza de ser gobernados. Más tarde, el cristianismo reconoció el ámbito individual en cuanto alma dotada de libertad, como una entidad creada por y a imagen de un ser superior; no obstante, el alma se hallaba supeditada siempre a los designios de la Providencia divina, entre los que figuraban distinguir a algunas de estas, las de los gobernantes, escogidos por Él para conducir a la *comunidad de creyentes* por el recto camino hacia la Salvación eterna.

A diferencia de las tradiciones griega y cristiana, y, en buena medida, de los idealismos vinculados con la filosofía hegeliana y con el romanticismo nacionalista, el pensamiento liberal moderno comenzó a tejer una concepción del individuo autónomo, igualmente masculino, como realidad primera y principal del mundo que luego cabrá llamar "social". Desde esta óptica, la reunión de individuos que reconoceremos como "sociedad" se define como el resultado de la *voluntad coincidente* de muchos, que buscaban soluciones a sus males o satisfacciones para sus intereses privados; en otras palabras, resultado del acuerdo puntual entre individuos egoístas que experimentaban los mismos problemas o apetitos. Desde esta perspectiva, la fundación de la sociedad supuso, al mismo tiempo, la instauración de la ley y de su garante supremo, el Estado.

El pensamiento moderno se había encargado de erigir en protagonista al individuo *racional*. La razón, en tanto facultad humana genérica al servicio de los intereses particulares, supo prever las ventajas de la reunión de individuos y de la consiguiente fundación de la relación común. Ahora bien, la aportación postmoderna a la imagen del individuo racional fue justamente la de su aparente contrario: el individuo emocional, aquél que no justifica sus acciones en virtud de planes, condiciones o acuerdos, sino que sigue los impulsos de sus sentimientos, emociones o deseos. El individuo, según esta imagen ultraliberada, sueña con dejar de rendir cuentas al Estado para no hacerlo más que a sus *estados* de ánimo. “Menos Estado y más libertad individual” es la proclama neoliberal hegemónica cuyo significado conviene comentar. “Menos Estado” significa reducir sus funciones asistenciales y redistributivas, una reducción inversamente proporcional al incremento de sus funciones represivas, como se observa fácilmente en el aumento del gasto en el sistema militar-policial-judicial-penitenciario por parte de los estados más “liberales”. Sin este énfasis en el refuerzo de los dispositivos *efectivos* de coerción y control, la libertad individual, léase la libertad de los individuos propietarios, no podría ejercerse. Aristóteles lo sabía y la Modernidad ilustrada, también: el Estado es el instrumento de la unión de propietarios para seguir siéndolo³. Es interesante observar cómo la ficción democrática actual trata de silenciar su propia genealogía teórica. En su lugar, tiende a abstraer una categoría “individuo” que obvia su adjetivación como propietario (o no) de los medios de producción y del capital. Pretende así extender la ilusión de que somos política y jurídicamente iguales, ilusión que busca la tranquilidad de quien explota y la conformidad de quien es explotado. Los propietarios de las condiciones materiales de vida intentan diluir su responsabilidad simulando desaparecer del escenario que han construido a su medida y de un teatro del que se saben dueños. Escondidos tras empresas difusas y subcontratas, descentralizando sus dominios, los potentados ocultan su poder mientras acumulan el capital que exige mantener la comedia salvaje de la que se saben amos. Desde sus castillos invisibles controlan los medios de producción, comunicación y represión, mientras sonríen ante las metafísicas de la igualdad que sugieren que somos iguales a las piedras, los árboles o las herramientas, cuando ni siquiera hemos conseguido tener un acceso similar a los recursos básicos, ni tampoco la igualdad formal entre las personas. A ello contribuyen tanto la edulcoración socialdemócrata, que sigue atemperando los deseos de cambio con sus reformas insuficientes, como el populismo conservador, que desea obtener privilegios a imagen y semejanza de los reyes del mundo; sabedores de que seguirán siendo sus bufones atraen el voto de la ignorancia, azuzando la burla fácil mientras evalúan cómo cortar las cabezas de quienes no piensan como ellos. La nota positiva de estos tiempos egóticos es la erosión del Orden Simbólico patriarcal, que sigue manteniendo el rumbo de todo ello aunque está perdiendo el timón que las mujeres, los cuerpos feminizados por el patriarcado y las disidencias sexo-género le están arrebatando.

El papel de la arqueología

Durante mucho tiempo, la arqueología no se sintió cómoda ante la preeminencia del individuo. A diferencia de la historiografía, la arqueología no suele trabajar con testimonios dotados de nombres propios (nunca en arqueología prehistórica), y mucho menos con biografías ni gestas particulares, sino con restos materiales anónimos cuya frecuente fragmentación inhibe, aún más si cabe, la pretensión de identificar en ellos la unidad que se le supone a cualquier individuo. Sólo en contadas y afortunadas ocasiones, los esqueletos conservados en tumbas permiten adivinar ocupaciones laborales, cargos o condiciones políticas que, con todo, invitan más al retrato sucinto de “personajes” que

a la glosa de decisiones, acciones y logros. Los planteamientos histórico-culturales, dominantes por doquier en la historia de la disciplina, eran más que conscientes de esta carencia y se contentaban con sublimar la invisibilidad de los individuos mediante el recurso a la "pieza", el pseudo-individuo capaz de arrojar luz sobre las culturas del pasado. La arqueología procesual tampoco consiguió colocar al individuo en el lugar que el pensamiento liberal dominante exigía, pese a que el decálogo teórico de la "Nueva Arqueología" tuvo siempre presente su importancia. Recordemos al respecto que la sociología funcionalista, modelo para la "arqueología social" de la *New Archaeology*, concede al individuo un papel clave, en virtud del cual sus logros, cristalizados en forma de poder o de reconocimiento público (prestigio, estatus), constituían la base de la institucionalización de las relaciones políticas y sociales, necesaria para la gestión directiva de la vida en común. Aun así, el contrapeso totalizador de la noción de "sistema socio-cultural" y, cómo no, las ya aludidas dificultades para distinguir individuos con nombres y apellidos en el registro arqueológico permiten explicar la escasa preeminencia de la noción "individuo" en las investigaciones procesuales.

En las últimas décadas del siglo XX, no obstante, las cosas parecían estar cambiando. De la mano de las arqueologías postprocesuales asistimos a la entrada en escena del individuo en su estado más puro: como subjetividad actuante, un sujeto con capacidad de actuar (*agency*). En cierta forma, la vindicación de la centralidad del individuo causó cierta perplejidad, por cuanto una de las principales fuentes de las que bebían estos enfoques, la crítica postestructuralista, socavó la idea moderna del sujeto como entidad unitaria y soberana. Pues bien, lejos de ahondar en la *diseminación* derridiana o en la *muerte del autor* anunciada por Foucault, las arqueologías postmodernas reafirmaron la centralidad del sujeto individual que la filosofía liberal le había reservado. Mediante apoyos sociológicos o antropológicos, el sujeto reapareció como un ente menos suficiente que en el pensamiento ilustrado, actor a menudo mal informado de su entorno, imperfecto y fallón en sus decisiones y acciones, e incluso ignorante de sus consecuencias, con frecuencia inesperadas. Un detalle muy importante: la visualización arqueológica del sujeto pretérito continuó tan opaca como siempre, pero con la novedad de otorgar protagonismo a otro individuo, el narrador-intérprete-arqueólogo/a que, como el sujeto-supuesto-saber del analista lacaniano, suplanta al sujeto del pasado para hacerse visible y obtener poder, o al menos luchar por él, en el presente académico y/o político. Sin más asidero que la subjetividad de quien interpreta, las lecturas arqueológicas resultan tan cambiantes y volubles como se asegura que han sido y son las relaciones entre las gentes. Una realidad arqueológica conveniente con la complementariedad de interpretaciones de la incertidumbre postmoderna.

La investigación arqueológica postprocesual sobre la formación del Estado buscó huir de categorías institucionales rígidas o fijas, llegando incluso a proponer abandonar la propia categoría "Estado" mediante la adopción de otras de contenido dinámico ("faccionalismo", "heterarquía", "*state-making*"). Es cierto que, en la postmodernidad, la colectividad de sujetos perdió aquella unanimidad que sustentaba la idea moderna de contrato social, sustituida por la idea de que la agencia individual protagoniza tanto la diversidad humana como los conflictos por conseguir y ejercer el poder. Podría decirse que la imagen que se transmite de los grupos humanos los presenta poblados por aspirantes a la posición de "Príncipe nuevo", en palabras de Maquiavelo. Sin embargo, y esto es lo más importante, subsiste allí la misma ontología característicamente moderna, según la cual el "Yo" es el prerrequisito para la instauración de cualquier "Nosotros".

La expansión de las arqueologías postprocesuales manifestó una tendencia hacia el ensimismamiento entre algunos círculos influyentes de nuestra profesión. Los restos arqueológicos se convirtieron en los auténticos “convidados de piedra” de la *re-*(que no *de-*)construcción de un individuo más subjetivo que antes y tan poderoso como su posición académica y política le permitiese. Hasta que llegó el hartazgo.

La democracia de las cosas

Ante la imposibilidad de que las cosas alcancen el rango endiosado del “hombre” genérico, siempre el sujeto de la oración del mundo, la nueva vuelta de tuerca de la razón (generalmente blanca, más heterosexual que otra cosa, gobernadora de su destino o gobernada por otros que ya caerán a su debido tiempo) pretende suicidar su voluntad de poder desprendiéndose de la ficción fundadora y ya gastada del contrato social, proponiendo una narrativa-ficción mayor. El giro de esta nueva propuesta consiste en proclamar que las personas no somos más de lo que las cosas son y, para confirmarlo, nada mejor que tachar nuestra capacidad crítica y decisiva. Por fin se ha alcanzado el mayor grado de igualdad y democracia posible: las cosas, todas, incluidas nosotras, claro, vivimos en un mismo enredo (por ejemplo, Serres 1980, Latour 2001, 2007, 2008, Danovski y Viveiros De Castro 2019), en un hiper-caos (Meillassoux 2018), con un régimen de ser sin pensamiento (Brassier 2019) y en un mundo contingente (Meillassoux 2015) y ocasional, sin mediaciones providenciales (Harman 2019). La nueva ontología ha dado en el clavo. Ante la imposibilidad de ascender en la cadena (hiper)trófica de la razón, mejor descender a la nueva tierra prometida de la ontología plana.

Durante las últimas décadas, el hartazgo sobre el individuo, que ya no se gusta por exceso de exposición o por el miedo a que personas resistentes (potencialmente revolucionarias) puedan rebotarse frente al *statu quo*, se decide acabar con el problema reclamando una “simetría” que proclama la democracia de las cosas. Cuando aún no se ha logrado acabar con los privilegios de los potentados, resulta que no es que seamos diferentes por nuestra condición social, sino que ni tan siquiera nos distinguimos de las cosas no humanas que nos rodean. Nos topamos ahora con una filosofía que, radicalmente, baja los humos de quienes consideran que somos el centro del mundo, pero que también diluye las expectativas y el potencial transformador de quienes padecen marginación, explotación, desplazamiento y precariedad. Asaltar el cielo de los privilegios ha sido sustituido por el descenso hacia no se sabe dónde. El Yo-Nosotros ha pasado de serlo todo a tan solo un suspiro en el universo. En eso tienen razón. Mientras tanto, el mundo continúa a expensas de las decisiones de los privilegiados que, una vez conseguido el dominio de los dispositivos virtuales y afectivos y tras atesorar desde hace más de 5.000 años los medios reales y efectivos, han decidido que, escondidos detrás de las cosas o de sus representaciones, están tan seguros de su papel que hasta parecen invisibles. Un peldaño más que les declara los “putos amos” de la historia, los profetas de la historia según Hegel (1970) o los “grandes hombres” que Nietzsche (1999) situaba a la cabeza del mundo.

La relación social

Nuevos realismos aparte, con sus crisis de identidad, materialismos vitalistas y especulativos, las proclamas de una contingencia absoluta o de una simetría sociológica, continuamos reafirmando analógicamente y digitalmente la centralidad de lo humano. Que los seres humanos somos animales sociales por naturaleza, es decirlo todo sin apenas

explicar nada. Para Aristóteles, la persistencia y ubicuidad de la comunidad humana, en forma de la loada *polis* o no, hacía innecesaria cualquier consideración adicional sobre esta evidencia. O casi. El comienzo de la *Política* expresa que nadie se basta a sí mismo a no ser que sea una bestia o un dios, es decir, que no pertenezca al género humano. Aristóteles puede ser tildado de elitista y machista, pero al menos no perdió de vista que el disfrute de los derechos políticos y, en su caso, el ejercicio del gobierno remiten a una realidad material y relacional, y no única o primariamente a la condición moral de algunos individuos. Los ciudadanos, la auténtica comunidad de actores políticos, podían obrar como tales porque eran mantenidos por quienes vivían en la *polis* sin serlo. Los ciudadanos pertenecían a una comunidad empírica, física y plasmada en la ciudad, su entorno rural y sus bienes muebles e inmuebles, de la que sólo eran distinguidos aquéllos dotados del arte de gobernar, o sea, aquéllos capaces de beneficiar a ese colectivo restringido. El ciudadano de la antigüedad adquiría y disfrutaba de ese estatuto porque sus propiedades (tierras, mujeres, esclavos) le garantizaban el ocio necesario para llevar una vida virtuosa. Se agradece la transparencia: el Estado es la obra conjunta de los propietarios ociosos para poder seguir siéndolo; en ello consistía su auténtica felicidad.

Marx y, después, una parte de la tradición marxista, han traducido con la categoría central de "producción" la idea sobre la importancia básica del sustento material de la vida social. La producción de las condiciones materiales para la vida, esto es, nuevos sujetos y toda clase de artefactos, alimentos y demás materias primas, es el primer hecho social, cotidiano e insoslayable para cualquier colectivo humano. La producción tiene lugar en situaciones físicas concretas que involucran objetos y sujetos sociales; contextos que, por exigencias de la división de la producción, irán diversificándose históricamente; contextos donde los grupos humanos fraguan diferencias que, a veces, desembocan en conflictos cuando se instituyen relaciones de propiedad y de explotación económica. El pensamiento también se produce dentro de esos parámetros, incluso aquel pensamiento que ha olvidado su génesis material y ha enunciado que es el origen de todo, ya sea por boca de un dios, un espíritu patrio o individuos soberanos y autónomos.

En otro lugar expusimos algunas de las bases para desarrollar una arqueología que enfatizara la producción como motor de toda vida social (Castro *et alii* 1998, Lull y Micó 2011: 227-254). En lo que a la investigación arqueológica del Estado se refiere, la aproximación del marxismo elude varias de las premisas ideológicas que comprometen a otros enfoques⁴. Una de estas premisas, especialmente extendida entre las arqueologías procesuales, asume que quienes detentan cargos de liderazgo político y de gobierno actúan de buena fe; es decir, que sus acciones se orientan hacia la consecución del bien común, ya sea facilitando la redistribución de bienes o, por poner otro ejemplo, organizando a la población para construir y mantener grandes infraestructuras básicas para la subsistencia. De una manera u otra, los gobernantes permiten la supervivencia de la población gobernada o incrementan su bienestar, y reciben, en contrapartida, el reconocimiento público a su función gestora. Gobernantes y gobernados conforman una unidad sin fisuras garantizada por la conveniencia mutua y avalada por el beneficio general. En estas posiciones resuenan con fuerza los ecos platónicos, como cuando en la *República* se equiparan los desvelos del gobernante hacia sus súbditos con los del timonel que ansía llevar la nave a buen puerto, y con los del pastor que protege y guía a su rebaño. No lejos de esta idea hallaríamos el protagonismo que Hegel concedía, como hemos comentado, a los grandes hombres, aquéllos que conocen el espíritu de sus pueblos y los conducen por el camino del espíritu universal. Resultan especialmente próxi-

mas las voces del neoevolucionismo y la ecología cultural, que entienden el liderazgo político como parte de un mecanismo adaptativo puesto en práctica por los grupos humanos en su continua lucha por la supervivencia bajo la presión de la selección natural. En suma, numerosos planteamientos clásicos y contemporáneos comparten la idea de que los líderes son personas que viven y actúan movidos por el afán de beneficiar a su comunidad.

Otra de las premisas cargadas de ideología que influyen en la investigación actual enuncia justamente lo contrario: los líderes políticos son individuos egoístas que obran en su propio beneficio, lo que con mayor o menor frecuencia acarrea un perjuicio para sus seguidores o gobernados, así como el desencadenamiento de conflictos intra e intergrupales. Numerosas propuestas postprocesuales asumen esta perspectiva, cuya genealogía nos remonta a Maquiavelo y, por extensión, a las posiciones filosóficas que giran en torno a la voluntad de poder como componente intrínseco de la naturaleza humana, desde el Trasímaco dibujado por Platón hasta el *Homo politicus* contemporáneo, líder y *winner* de la competición permanente que es la vida en sociedad. Desde esta perspectiva, los individuos más ambiciosos, astutos y manipuladores conseguirían colocarse a la cabeza de las primeras sociedades complejas y, más tarde, de las civilizaciones y Estados. Subordinados a ellos estarían quienes, por mala fortuna, ignorancia, ingenuidad o pusilanimidad, cayeron en deuda con los poderosos o directamente bajo su yugo. Reconocemos en ellos a la mayoría silenciosa y ciega ante el futuro, incapaz de evitar que algunos construyeran las primeras barreras en la tierra y acotaran sus propiedades, según relataba Rousseau en su *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

Ambas posiciones, respaldadas en pretendidas características de la “naturaleza humana”, introducen un supuesto ético-moral en el método de investigación: la bondad-virtud o la maldad-egoísmo de los gobernantes, o, en otros términos, la “fortaleza” de éstos frente a la “debilidad” del resto de la población. En oposición a estos planteamientos, el marxismo en arqueología se interesó primariamente sobre la organización de la producción económica en una sociedad y sobre la distribución y uso de lo producido entre los miembros de dicha sociedad. El resultado de ese diagnóstico, fruto de un escrutinio empírico, no ha de revelar virtuosos dirigentes ni audaces villanos, sino, en caso de que las hubiere, el alcance y envergadura de las relaciones de explotación; es decir, relaciones de descompensación material objetiva entre colectivos; relaciones identificables en el registro arqueológico independientemente de la ideología de quien investiga y de quienes la pudieron sustentar en el pasado. Por tanto, habría que dejar atrás aquella concepción de la política que se la juzga según la calidad moral del gobernante (atribuida a menudo por quien hoy la enuncia) y sustituirla por el análisis materialista de las condiciones que propician la concatenación de fuerzas políticas en cada momento histórico. Si la arqueología no es capaz de descubrir cuál era la base material del poder y de los privilegios hereditarios surgidos con el advenimiento de los primeros Estados, seguiremos prisioneros del maniqueísmo moral que tanto ha caracterizado el pensamiento político occidental.

Ideologías e identidad

Como acabamos de ver, para buena parte de los enfoques procesuales y postprocesuales la moral individual es un componente básico en el mimbres de las relaciones sociales. En cambio, para la arqueología histórico-cultural y sectores de las arqueologías con-

temporáneas el cemento social lo proporciona la Idea con mayúsculas; es decir, un principio abstracto que se instituye en teleología colectiva (se debe pensar en esa clave o aspirar a realizarla) o en poderoso reglamento para las conductas (cuando, ya realizada, modela férreamente el ser social). En los planteamientos tradicionales, cada "cultura" se define como un entramado simbólico que distingue unas maneras de ser de otras. Normativa por definición, la cultura exige de los humanos apego y obediencia, con lo que da por hecho el consenso político. Por otro lado, la vindicación de la noción de "identidad" por parte de algunas arqueologías contemporáneas presupone que la conducta humana toma forma, antes de nada, en pos de una idea cuya génesis no puede explicarse atendiendo a causas estrictamente materiales.

En las concepciones políticas idealistas, *moral e identidad* son términos sinónimos que alimentan una misma *Idea*. Los preceptos de lo que debemos ser (moral) dirigen en cierta manera la conducta y el pensamiento de los individuos; hagan lo que hagan, su pensamiento no se distraerá de un universo de mandamientos en forma de aparentes derechos y seguras obligaciones. Estos mandamientos dictaminarán lo que es correcto o no y cuestionarán desde ahí lo que sea adecuado o no, forjando culpables o inocentes. La identidad *propia*, fraguada en la neblina de la conciencia individual, y la identidad *expropiada* (sentido de pertenencia a una nación, un pueblo, una casta, estamento, etc.) participan de un mismo cuerpo ético que sanciona si merecemos pertenecer a ese grupo elegido por no se sabe quién (un grupo con una *firme* tradición, es decir, abandonado a sus prejuicios) o, en caso contrario, nos movemos, si nos permite la vida, en las filas de las personas excéntricas, periféricas, sin papeles, subversivas o prescindibles, según sea el rigor de quienes se proclaman depositarios de la Idea del Bien común, un *sentido común* que no es más que *el único* sentido de lo que se considere el Bien.

Como uno de nosotros ha sugerido⁵, el *deber ser* que pretende la moral cuestiona, ante todo, el propio ser, en cuanto que se pronuncia *frente a él* y lo alecciona a seguir por la senda determinada de lo que se considera correcto y bueno. Lo moral alimenta un *sistema de presupuestos* que, a modo de "alma social", transita contradictoriamente entre lo íntimo, el instinto y lo que, en realidad, *se hace*. El *deber ser* identitario obliga a moverse en una dirección, precisamente aquélla que se pretende constitutiva del ser mismo. La modificación de la conciencia de las personas a través de la instrucción de principios morales *alternativos* puede hacer variar la concepción que tengamos del mundo, pero resulta insuficiente, aunque necesaria, para alterar nuestra conducta habitual y para transformar el mundo en sí. La conducta no es una consecuencia exclusiva de nuestra voluntad, sino que pivota entre lo que *queremos*, *podemos* y *debemos* hacer, tres factores que fluctúan dentro y fuera de la voluntad y la condicionan hasta encauzar el comportamiento por diversos caminos.

Propugnar por el carácter autónomo de la ética del sujeto que reclama una moral íntima, interiorista y apriorística, al modo de Kant en su *Crítica de la razón práctica*, o situarse del lado de quienes defienden un moralismo heterónimo propio de determinismos socio-ambientales, no nos aleja de un mismo ámbito idealista, donde el binomio pensamiento-conciencia constituye el motor de las obras humanas. Podríamos encontrar numerosos ejemplos de esta tradición idealista. Así, en la consideración del *Bien* (Platón) o de la *Salvación* de las almas (cristianismo) como principio rector de las acciones de los gobernantes; en la afirmación de que la conformidad respecto a las normas de un Estado constituye el máximo *deber ético-racional* por parte de sus miembros (Hegel); en la doc-

trina que considera que pertenecer a un Estado constituye una profunda aspiración de los sentimientos vernáculos o la mejor expresión de la reafirmación de los mismos (nacionalismo); también, por último, en las formulaciones que enuncian que los sistemas sociales manifiestan una tendencia intrínseca al equilibrio (homeostasis) y a la búsqueda de la adaptación al medio ecológico (ecología cultural).

Ahora bien, si la Idea, en singular, ha inspirado a lo largo de la historia occidental estas y otras grandes doctrinas, la situación es algo diferente hoy en día gracias a la entrada en escena de *la pluralidad de ideas*. Es aquí donde tal vez se mueven mejor las arqueologías contemporáneas que giran en torno a las diferentes “identidades”, ya que, de hecho, se concibe la condición humana como un particular juego de identidades en relación. En virtud de esta concepción plural, la vida social no quedaría adecuadamente descrita mediante la imagen de una única Idea que orienta o planea sobre un colectivo unido, sino más bien mediante la de múltiples colectivos que abanderan y “negocian” ideas propias; colectivos que, al perseguir su realización o afirmación particular, se enzarzan a menudo en luchas por el poder y la hegemonía. Sería habitual hallar en una sociedad numerosas identidades, a veces contradictorias e incluso efímeras, cada una de las cuales vindicará principios étnicos, religiosos, nacionalistas, de género, edad, clase, estamento, etc. Es por ello que, en lugar de ideas, suele hablarse más de ideologías *sensu lato*, definidas éstas como ideas interesadas, parciales, o, en rigor, prejuicios, de los que es imposible sustraerse. Desaparece, pues, toda pretensión de universalidad, que es sustituida por una noción mucho más local y consignable: el éxito, la preeminencia social de uno u otro grupo de identidad.

Todos estos planteamientos, clásicos o contemporáneos, se oponen al marxismo porque atienden más a lo que las gentes piensan que a lo que hacen. También se oponen al llamado materialismo vulgar, que atiende más a qué se hace y con qué medios (tecnología), que a cómo se organiza la disposición y el beneficio social de medios y productos. Para el marxismo, los contextos de prácticas sociales son los viveros de las ideas, de las representaciones de los grupos de seres humanos concernientes al mundo en el que habitan. Las ideas pueden ser tan variadas como múltiples los contextos de vida que se relacionan en una sociedad. Pero si las actividades concretas son el vivero de las ideas, el marxismo debe añadir dos dimensiones más: el cruce de las ideas en un mismo contexto vital y, consecuentemente, la representación diferencial de lo que significan los diversos modos de vivir, así como el cruce con los otros modos de pensar que permite la convivencia social y que genera mixturas que confunden nuestras decisiones o directamente nos las arrebatan. El marxismo debe ampliar el concepto canónico de ideología como falsa conciencia o realidad alienada con estas representaciones que nublan el juicio que podamos extraer de nuestras condiciones materiales.

El cruce entre realidad y representación es constitutivo de la vida social. Lejos ya de producirse al unísono, propicia grupos con realidades materiales y representaciones descompensadas. No obstante, las ideologías, al igual que las ideas en general, perduran y se actualizan mientras mantengan algún tipo de vínculo con la realidad material. De lo contrario, acaban siendo un lastre que tarde o temprano será soltado. Así pues, el proceso ontológico de las ideas parte de una relación material productiva, se diversifica al compás de la división social de la producción; en las sociedades clasistas, las ideas o, en concreto, las ideologías dominantes (y también las permitidas), acaban siendo elaboradas, inculcadas y administradas por quienes también ostentan la propiedad de las res-

tantes condiciones materiales para la producción social. Sin embargo, dado que tales condiciones no son ni se reparten homogéneamente, existen permanentemente espacios para la gestación de nuevas ideas, algunas de las cuales se erigirán en ideologías combativas contra las representaciones hegemónicas.

Arqueología y Estado

Investigar la génesis y el uso de los conceptos y categorías de análisis es necesario para que la arqueología pueda contribuir al conocimiento social. Para lograrlo, el pensar arqueológico no puede mutilar su labor reduciendo el objetivo de nuestro oficio al inventario y catálogo de las fuentes materiales, estableciendo la estricta descripción y la clasificación de los objetos como únicos intereses o atractivos arqueológicos. Incluimos en ello la extracción de grandes cantidades de datos gracias a la aplicación de sofisticados dispositivos técnicos: la especialización arqueométrica, por más aura de cientificidad con que se presente, no difiere, con frecuencia, de la árida labor de catálogo tradicional. La emoción del descubrimiento, ya sea en el yacimiento o en el laboratorio, debe ensancharse con una investigación orientada a producir un conocimiento social que restituya a nuestros objetos el lugar verdadero que ocuparon en el universo de las formas. En ello reside la importancia de la "teoría".

El pasado sigue abierto y, aunque no esté presente, sí lo está de cierta manera. Los tiempos que existieron fueron atravesados, pero el pasado que expresaron no está cancelado o clausurado, porque permanece en continua modificación. Sus restos (edificios, calles etc.) están materialmente delante nuestro, pero también lo están de manera latente, siempre por descubrir. El pasado es un montaje benjaminiano⁶. Donde los estratos arqueológicos apuntan al desmembramiento de la experiencia, el montaje teórico pretende subsanar esa quiebra. La teoría reconfigura el pasado, pero nunca de tal manera que se pierda el rastro, es decir, que borre el rastro de todo lo que ha sucedido en todas sus diversas reconfiguraciones⁷. La arqueología participa en esa revivificación del pasado gracias al renacimiento permanente que proporcionan los nuevos descubrimientos y el desarrollo de la investigación junto con su crítica, en continua producción.

En nuestros libros sobre el Estado (Lull y Micó 2007, 2011), esperamos haber mostrado que Platón o Hobbes, por ejemplo, no sólo forman parte viva del presente, sino que la investigación actual sobre la formación de los primeros Estados sigue enzarzada en las mismas cuestiones que ellos supieron sintetizar. Lo mismo vale para tantos otros "clásicos" que, precisamente por serlo, deberían estar mucho más presentes que ahora en la formación de nuestro oficio. Con ello se conseguiría avanzar sustancialmente en el conocimiento del pasado y, a la vez, evitar malentendidos, ambigüedades y pseudoproblemas que hoy en día consumen muchos de los esfuerzos dedicados a la investigación.

La arqueología no trabaja con evidencias de orden político, y aún menos ético o moral, aunque sus profesionales puedan ser proclives a entenderlas como resultado directo de estas normativas. La arqueología se interesa sobre todo por objetos producidos, usados y desechados, por lo que su información es directamente socioeconómica. Si queremos descubrir algo de las políticas que estos objetos permitieron realizar, no debemos obviar aquella primera condición de los objetos como materialidad social.

El papel del concepto "Estado" no debería ser el de una categoría inevitable en el desarrollo social, sino un producto conceptual sintético, y ser empleado tras la aplicación

de un método explícito y una rigurosa pesquisa empírica que se ajustase a lo dictado por la definición de partida. Lo importante no es clasificar para reconocer, sino conocer cómo la producción de la vida social en algunas ocasiones acabó adoptando formas políticas de carácter estatal, mientras que, en otras, las evitó o las revirtió.

En la actualidad, la mayor parte de la actividad arqueológica corre a cargo de instituciones estatales o bien se realiza bajo su supervisión. Este hecho, por sí solo, debería llevarnos a reflexionar en qué medida dicho amparo condiciona las perspectivas y los resultados de la investigación sobre las primeras sociedades que desarrollaron Estados. Seguramente no es casual que la inmensa mayoría de los trabajos publicados no sólo evitan cuestionar la naturaleza y el funcionamiento de los Estados, pasados o presentes, sino que procuran abiertamente argumentar su inevitabilidad, necesidad y/o conveniencia. Si ello es fruto de un control estatal sobre la orientación del personal arqueológico a sueldo de la institución, o bien el efecto de una censura editorial más o menos encubierta, es un tema sobre el que valdría la pena ahondar, así como advertir de que si no existe una arqueología privada es porque los bienes arqueológicos aún no han sido absorbidos empresarialmente al no vislumbrar beneficios o que los estados neoliberales no han encontrado las ventajas ni las maneras de privatizar este legado colectivo.

Los estados contemporáneos, como cualquier otro en la historia de la humanidad, funcionan para garantizar e incrementar el beneficio y los privilegios de los propietarios de los medios con los que se produce la vida social. En cualquier caso, es (todavía) exagerado describir la situación actual con la imagen de un “Gran Hermano”, capaz de controlar todos los hilos de las relaciones sociales en una única dirección. Los miembros de la clase propietaria sólo se comportan “fraternalmente” entre sí cuando deben defender sus intereses privados con la fuerza de la unión de clase (ecos de Aristóteles y Locke). En otro caso, batallan constantemente entre sí provocando guerras locales y mundiales (ecos de Maquiavelo y Hobbes). Estos “grandes hermanos”, aun siendo poderosos, no son omnipotentes. Y ello, porque la vida social se produce cada día, porque al empezar el día está todo por hacer, y esta obra no la pueden hacer solos. En la desunión de los poderosos y en la producción colectiva diaria se abren grietas, espacios para la unión, la crítica y la generación de alternativas.

Estaríamos dispuestos a dudar de la posición marxista expuesta en estas líneas, y a conceder todo el crédito a los idealismos contemporáneos que consideran que la sociedad actual (cuando menos, la del capitalismo avanzado, que es la que hace la mayor parte de la arqueología y escribe eso que llamamos historia) constituye un escenario fluido, abierto a las iniciativas individuales, a la pluralidad de opiniones y a la expresión libre de emociones y sentimientos. Estaríamos encantados de secundar esta visión de la sociedad, siempre y cuando los pensamientos y experimentos de vida alternativos tuvieran posibilidades *materiales* de realizarse en la práctica. De no ser así, habría que admitir que el Estado reprime o elimina a quienes atentan contra el *status quo* de los propietarios del capital, aquéllos que confían en que el Estado les asegure su feliz existencia como ciudadanos, estos sí, los únicos material y verdaderamente libres.

¿Qué papel le corresponde a la arqueología en todo ello? La amplitud de perspectiva que proporcionan las escalas cronológicas con que trabajamos, sobre todo en arqueología prehistórica, unida a la “sinceridad” de los testimonios materiales que investigamos, constituyen escenarios muy adecuados para la crítica, el cuestionamiento y la desmitifi-

cación del “sentido común” que imponen los modernos Estados. En este sentido, la arqueología puede aportar elementos para el debate político y socioeconómico en general. Sin embargo, este potencial crítico vería mermada su eficacia si concediésemos que cualquier interpretación puede ser aceptada, ya sea acudiendo a los manidos “todo vale” y “porque yo lo valgo” (yo, quien la propongo). Es por ello que la arqueología tiene mucho por hacer para definir su campo teórico, los métodos adecuados y proponer preguntas diferentes y creativas que extraigan todo el conocimiento que guardan los objetos arqueológicos. Tal vez, después de todo, ese es nuestro principal anhelo.

Agradecimientos

Algunas de las reflexiones recogidas en el texto se han producido en el transcurso del desarrollo del proyecto de investigación “Parentesco, población y producción en El Argar /2200-1550 cal ANE): una aproximación genealógica a las asimetrías sexuales y la disrupción económica” (MINECO, PID2020-112909GB-I00) y en el marco del *Grup de Recerca en Arqueoecologia Social Mediterrània* (AGAUR, 2021SGR0525).

Bibliografía

- Barad, K. (2017), "What flashes up. Theological-Political-Scientific Fragments", en Keller, C. y Rubenstein, M.-J. (eds.), *Entangled Worlds. Religion, Science, and the New Materialisms*. Fordham University Press, Nueva York, pp. 21-88.
- Benjamin, W. (1987), *Dirección única*. Traducción de J. J. del Solar y M. Allendesalazar. Alfaguara, Madrid (textos originales de 1928, reunidos en 1955: *Eibahnstrasse*. Suhrkamp, Frankfurt).
- Bennett, J. (2022), *Materia Vibrante. Una ecología política de las cosas*. Traducción de M. Gonnet. Caja Negra, Buenos Aires (original 2010: *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. Duke University Press, Durham-Londres).
- Brassier, R. (2017), *Nihil Desencadenado [Ilustración y Extinción]*. Traducción de B. García Bercero. Materia Oscura, Segovia (original 2007: *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*. Palgrave-Macmillan, Nueva York).
- Castro, P. V., Gili, S., Lull, V., Micó, R., Rihuete, C., Risch, R., Sanahuja, M^a E. (1998), "Teoría de la Producción de la Vida Social. Mecanismos de Explotación en el Sudeste Ibérico", *Boletín de Antropología Americana*, 33, pp. 25-77.
- Danovski, D. y Viveiros de Castro, E. (2019), *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Caja Negra, Buenos Aires.
- Harman, G. (2019), "De la causación vicaria", en Avanesian, A. (ed.), *Realismo especulativo*. Materia Oscura, Segovia, pp. 129-159.
- Hegel, G. W. F. (1970), *Filosofía de la Historia*. Traducción de J. M^a Quintana Cabanas. Zeus, Barcelona (original 1837).
- Latour, B. (2001), *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Traducción de T. Fernández Aúz. Gedisa, Barcelona (original 1999: *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge, Harvard University Press).
- Latour, B. (2007), *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica*. Traducción de V. Goldstein. Siglo XXI, Buenos Aires (original 1991: *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. La Découverte, París).
- Latour, B. (2008), *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Traducción de G. Zadunaisky. Manantial, Buenos Aires, (original 2005: *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network*. Oxford University Press, Oxford).
- Lull, V. (2007), *Los objetos distinguidos. La arqueología como excusa*. Bellaterra, Barcelona.
- Lull, V. y Micó, R. (2007), *Arqueología del origen del Estado: las teorías*. Bellaterra, Barcelona.
- Lull, V. y Micó, R. (2011), *Archaeology of the Origin of the State. The Theories*. Traducción de P. Smith. Oxford University Press, Oxford.
- Lull, V., Micó, R., Rihuete-Herrada, C., Risch, R. (2023), "Politics and Social Ontology in Prehistory", en Milevski, I. (ed.), *Marxist Archaeology Today*. Brill, Leiden, pp. 261-269.

Meillassoux, Q. (2015), *Después de la finitud*. Traducción de M. Martínez. Caja Negra, Buenos Aires (original 2006: *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Éditions du Seuil, París).

Meillassoux, Q. (2018), *Hiper-caos*. Traducción de J. Fernández Gonzalo. Holobionte, Barcelona.

Nietzsche, F. (1999), *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida (II intempestiva)*. Traducción de Germán Cano. Biblioteca Nueva, Madrid. (original 1874: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Fritzsche, Leipzig).

Pateman, C. (1995), *El contrato sexual*. Traducción de M^a L. Femenías. Anthropos, Barcelona (original 1988: *The Sexual Contract*. Polity Press, Cambridge).

Serres, M. (1980), *Le parasite*. Bernard Grasset, París.

Notas

¹ A fin de facilitar la lectura del texto, solamente hemos anotado las referencias bibliográficas vinculadas con el contenido actualizado. Para las obras relacionadas con la exposición y crítica de los planteamientos clásicos, tanto en arqueología como en teoría política, nos remitimos a la sección bibliográfica incluida en las dos obras citadas.

² Un primer esbozo de lo que se denominará "ontología plana" puede encontrarse en Latour (2001, 2008).

³ La desinencia en masculino debe tomarse aquí literalmente. La narrativa fundadora de lo social por parte del individualismo moderno fracasa en su pretensión fundadora, ya que depende a su vez de una fundación previa: la instauración del derecho de propiedad de los hombres sobre sus hijas, es decir, sobre las mujeres. Sin esta usurpación patriarcal, anterior y ya plenamente social y política, no habría habido hombres en condiciones de sellar alianzas con otros iguales (véase, al respecto, Pateman, 1995). Los individuos propietarios que rubricaron el "pacto social" eran producto de una desigualdad previa que los conformó como tales; ninguna ontología individualista puede fundarse a sí misma sin la doble operación de ocultar u olvidar las relaciones sociales que producen a cualquier individuo y de pensarlo al modo teológico, es decir, como principio infundado y fundador.

⁴ Véase también Lull *et alii* (2023).

⁵ Ponencia titulada "Ética y Moral. Política y (di)sentimiento", presentada en las jornadas *Marx en el Siglo XXI* (Universidad de La Rioja, Logroño, 12-14 de diciembre de 2007).

⁶ El "montaje" aparece en múltiples escritos de Walter Benjamin. Sirva como ejemplo emblemático *Dirección única* (1987).

⁷ Barad (2017) desarrolla esta idea en su análisis de "quantum eraser experiment," y mediante la noción de *spacetime-mattering*, una noción de realismo agencial de todo proceso de materialización.