



Entrevista a la investigadora Almudena Hernando

Paula D. Funes y M. Florencia Valdettaro

Recibido 26 de diciembre de 2018, aceptado para su publicación 15 de febrero de 2019.

Sobre Las Autoras

PAULA D. FUNES Instituto de Arqueología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: funes.pauladaniela@gmail.com

M. FLORENCIA VALDETTARO Instituto de Arqueología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: flor.valdettaro@gmail.com

PRESENTACIÓN

Almudena es una arqueóloga española reconocida a nivel internacional, y posee una trayectoria profesional muy diversa. Es profesora titular de la Universidad Complutense de Madrid desde 1992 y centra sus investigaciones en la etnoarqueología, la teoría arqueológica, la arqueología de género y la construcción de identidades. Entre sus libros más destacados se encuentran: *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno* (2012), *Arqueología de la Identidad* (2002), *Mujeres, hombres, poder. Subjetividades en conflicto* (2015), *¿Desean las mujeres el poder? Cinco reflexiones en torno a un deseo conflictivo* (2003), entre otras.



Los trabajos publicados en esta revista están bajo la licencia Creative Commons Atribución - No Comercial 2.5 Argentina.

E: Para comenzar, queremos preguntarle cómo comenzó a trabajar en arqueología, cuándo y cuáles fueron sus primeros intereses.

A. H.: Mi primera experiencia en un yacimiento arqueológico tuvo lugar durante el verano posterior a mi primer curso de carrera, pero no fue una experiencia positiva personalmente. Eso se unió al hecho de que nunca llegué a entusiasarme con la dinámica del trabajo de campo, y aunque estuve yendo a excavar durante los veranos de mi carrera universitaria, cuando tuve que elegir temas para la tesina y para la tesis doctoral, me orienté hacia temas más teóricos. En la carrera me habían transmitido la idea de que solo había una manera de hacer historia, la historicista, por lo que dediqué la tesis a comprender los distintos paradigmas desde los que se puede abordar el estudio del pasado, centrándome en un caso cultural, la Cultura de los Millares, del inicio de la Edad

de los Metales, en el Sureste español. De ahí pasé a estudiar esa fase del comienzo de los metales y de ahí el comienzo de la agricultura, tema sobre el que publiqué mi primer libro *Los primeros agricultores de la Península Ibérica* (1999).

E: Usted se especializa en Arqueología de la Identidad, ¿Cómo surge el interés por ahondar en la temática de la identidad? ¿En qué consiste este enfoque?

A. H.: Paralelamente a esos estudios me fui a Guatemala con una ONG que me destinó a una zona donde vivía un grupo de agricultores de roza, los Q'eqchi', en Alta Verapaz. Esto transformó para siempre mi trayectoria, porque me di cuenta de que los Q'eqchi' entendían el espacio de una manera distinta a como lo hacemos nosotros en la Modernidad. Y pensé que no teníamos esto en cuenta cuando nos dedicábamos a

reconstruir o interpretar el pasado y que, por tanto, estamos reconstruyendo pasados irreales que básicamente consisten en pensar qué es lo que hubiéramos hecho nosotros si hubiéramos estado ahí. Pero la gente del pasado debía entender su mundo (y a ellos mismos) de otro modo, tal y como sucedía con los Q'eqchi'. Así que se me hizo evidente que el paso siguiente de mi investigación era entender qué es el espacio, para lo que acudí a todas las disciplinas que han tratado algún aspecto de él: la geografía, la filosofía, la sociología, la antropología... Y esto me hizo comprender que no se puede entender qué es el espacio sin entender qué es el tiempo, y que en realidad lo que yo estaba estudiando es cómo se construye la identidad, esto es, la idea que cada uno/a de nosotros/as tiene sobre lo que es el mundo y lo que somos dentro de él.

E: ¿Cómo se instrumenta el estudio de la identidad en el pasado? ¿Qué variables o evidencias se tienen en cuenta?

A. H.: La variable fundamental es el grado de complejidad socio-económica del grupo en cuestión, es decir, el grado de división de funciones y especialización del trabajo que lo caracteriza. Cuanta más especialización y diferenciación en las posiciones que ocupan sus miembros, más diferencia y distancia emocional sentirán entre sí, porque sus actividades y posiciones sociales serán más diferentes. En términos de identidad podríamos decir que, a mayor complejidad socioeconómica, mayor grado de individualización caracterizará a quienes ocupan las posiciones especializadas. Cuanto menor es la división de funciones, menor será también el control tecnológico y la explicación científica de los fenómenos de la naturaleza, así que más necesitará la persona sentir una fuerte vinculación con el grupo (identidad relacional) para construir seguridad ontológica. Esta adscripción se consigue, entre otras cosas, a través de la expresión corporal y la cultura material, que se uniformiza cuando la identidad relacional

prima sobre el grado de individualidad. Una de las evidencias que cabe tener en cuenta para analizar la identidad, entonces, es el tipo de vestimenta, adornos y ajuares asociados a los restos humanos en las tumbas. También todo tipo de evidencias que indiquen actividades o actitudes colectivas, como enterramientos colectivos, ajuares uniformados, evidencias materiales de resistencia a la transformación (como tumbas colectivas simultáneas a otras individualizadas), etc. Cada uno de esos modos de identidad (individualidad e identidad relacional) se combina de forma compleja y flexible entre sí. Y cada uno se asocia estructuralmente a rasgos distintos, que incluyen distintas percepciones del tiempo, de la vinculación al espacio, de la agencia (que se deposita en una instancia sagrada o en el propio yo), resistencia o deseo de cambio, etc. Se trata de asociaciones estructurales, lo que significa que, si se está seguro de que hay evidencias de identidad relacional, se puede estar seguro de que la relación con el espacio, el tiempo o el cambio es una determinada.

E: ¿Cómo reaccionó la comunidad científica a una nueva perspectiva de género y al estudio de la identidad del pasado en la arqueología?

A. H.: Creo que la mayor parte de la comunidad científica considera que realizar este tipo de estudios se sale de los objetivos de la disciplina, y los ignoran o no les interesan, entre otras cosas porque piensan que no se pueden recuperar evidencias materiales. Pero, además, porque el etnocentrismo que caracteriza a todas las culturas lleva a considerar "natural" la proyección de la identidad del presente al pasado, asumiendo que el "sentido común" del presente es un sentido común universal, sin haberse planteado nunca que otros seres humanos pueden tener órdenes de racionalidad igualmente complejos, pero distintos. La Ilustración construyó el discurso de verdad de la sociedad en la que vivimos, ordenando a todos los grupos humanos en una escala evolucionista en la que nosotros

representamos el culmen, lo “civilizado”, el Progreso. Así que nos enseñó a entender la diferencia con los demás, en todo caso, como resultado del déficit, la carencia, la etapa embrionaria que ellos representaban respecto a nosotros. No había nada que estudiar, sino que sólo se podía constatar su menor desarrollo tecnológico, su menor capacidad de control, con respecto a nuestra sociedad. Y creo que la arqueología es una heredera directa de esta visión. Sin embargo, también debo decir que la perspectiva de la identidad sí interesa en determinados contextos académicos. Obviamente, interesará más cuanto más crítica sea la posición de los arqueólogos/as respecto a las posiciones positivistas y evolucionistas institucionales. En este sentido, interesa en contextos feministas, o en contextos no feministas, pero donde se analizan dinámicas de resistencia cultural y se tiene en cuenta la complejidad que pueden revestir las dinámicas de transformación cultural, cuyos procesos rara vez son tan lineales y unidireccionales como ha pretendido la arqueología tradicional (historicista o procesual).

E: En su libro *Fantasia de la Individualidad* (2012), usted plantea dos conceptos interesantes de analizar, ellos son, por un lado, la identidad individualizada y por otro, la identidad relacional. ¿A qué refieren ambos tipos de identidad?

A. H.: Los defino como dos “modos” básicos de construir la idea de lo que somos y de lo que es el mundo para obtener siempre la sensación de que estamos seguros y vamos a poder sobrevivir. Cuando no existe división de funciones ni especialización del trabajo la identidad humana es puramente relacional. Esto significa que no existe idea del “yo” ni, por tanto, individualidad. La identidad relacional se caracteriza por la imposibilidad de concebirse a uno mismo como una instancia separada de su grupo de pertenencia. Es una identidad asociada a la falta de comprensión

científica de las mecánicas del mundo y de su control tecnológico, por lo que se asocia a la creencia de que siempre existe una instancia protectora que es la que decide el destino (una instancia sagrada al principio, que se combinará con los hombres respecto de las mujeres después) y a la ausencia de control material del mundo. Pero lejos de corresponder exclusivamente a los grupos sin complejidad socioeconómica, la identidad relacional está en la base de la construcción identitaria de todos los seres humanos, pues si realmente nos sintiéramos como instancias autónomas de identidad (como pretende la individualidad) se nos haría evidente nuestra impotencia frente a un universo que, en términos objetivos, nos supera en todas las dimensiones. La cuestión es que a medida que fueron apareciendo los primeros rasgos de individualidad (como contraparte del inicio de la complejidad socioeconómica, en donde sólo los hombres fueron ocupando posiciones especializadas), esta identidad comenzó a superponerse a la relacional, que nunca desapareció, pero sí fue dejando de ser reconocida. La individualidad es una forma de identidad que consiste en creer que el sujeto es una entidad autónoma, separada ontológicamente de los otros seres humanos (lo que es solo una fantasía como decía antes, porque sin un grupo de pertenencia, la persona no podría sentir seguridad ontológica). La individualidad se construye a través de la reflexión sobre uno mismo, sobre la conciencia de los deseos que tenemos, los proyectos que ideamos, los pensamientos y emociones íntimas, y se organiza a través de la ordenación a través del tiempo de los cambios experimentados en la vida. Es una identidad que se asocia a la sensación de potencia y de agencia, y que ha caracterizado sólo los hombres hasta llegar a la Modernidad. En la individualidad nos sentimos agentes de nuestras propias vidas y dueños de nuestros destinos. Su *locus* es la mente y su eje es el tiempo. Por el contrario, la identidad relacional es una identidad que

no es consciente de sí, que no se piensa a sí misma, sino que simplemente se “actúa”. Se construye a través de la uniformización del cuerpo y su apariencia, de las prácticas y acciones, de la cultura material que utiliza, de los vínculos que atraviesan a la persona (soy el resultado del cruce de mis relaciones: la/el hija/hijo de mi padre, la/el esposa/o de mi marido, la/el madre/padre de mis hijos) y de la adscripción a un espacio conocido. Se trata del tipo de identidad que se construye a través del acento regional de la lengua que hablamos, los gestos faciales o corporales propios de cada cultura, tales como la manera de saludarnos, el tono de voz, la gestualidad asociada a las costumbres de mesa, la moda y la ropa, la manera de sentarnos, la fuerza y actitud con la que pisamos el suelo al andar, los objetos e instrumentos que utilizamos... Todo ello nos conecta con nuestro grupo y nos da un sentido de pertenencia, pero no funciona de una forma consciente o reflexionada. Por eso, al no ser consciente de sí, cuando los hombres comienzan a desarrollar la individualidad, la conciencia de ésta prevalece sobre la de la identidad relacional, que pasarán a intentar implementar, entre otros mecanismos, a través del apoyo emocional y vincular de las mujeres. De hecho, la Ilustración pretendió que el “Progreso” se definía como el paso de lo comunitario/relacional/emocional a lo individualizado/personal/racional, cuando en realidad lo relacional nunca dejó de existir porque es esencial para construir seguridad ontológica. De esta forma, a medida que la individualidad fue apareciendo en el proceso histórico, paralelamente a la aparición de las posiciones de poder y al desarrollo posterior de la escritura, resultaba el único modo de identidad visible, consciente, reconocible para quienes la actuaban (los hombres), que eran a su vez quienes construían el discurso social. De ahí que la mente suela ser considerada el *locus* de toda identidad, cuando lo es sólo de nuestra parte individualizada, manteniéndose siempre el cuerpo y la cultura material como el *locus* de nuestra identidad relacional. A su vez,

dado que la individualidad es la identidad que se asocia a la potencia, a la agencia personal y a la conciencia de deseos para uno/a mismo/a, quienes la encarnan establecerán una relación de poder con quienes no la encarnan (y actúan solo identidad relacional), sean éstas personas sin posiciones especializadas dentro del propio grupo, miembros de grupos con menor nivel de complejidad socioeconómica o... mujeres. Estoy convencida de que las variaciones en los grados de individualización de las personas no derivan de esencias o biologicismos de clase alguna, sino que son resultado de construcciones sociales, que en el caso de las diferencias de género tienen que ver con la limitación que los hombres impusieron al aumento de la individualidad en las mujeres para que siguieran cumpliendo su función relacional y les garantizaran a ellos (a través de la heterosexualidad normativa y la complementariedad de funciones) los imprescindibles vínculos con el grupo que ellos empezaban a dejar de cultivar a medida que se individualizaban. De esta forma, en todas las sociedades pre-modernas o no modernas, cuanto más división de funciones exista en una sociedad, más individualizados estarán los hombres y más coerción existirá para que las mujeres no se individualicen, por lo que el grado de dominación variará entre unas sociedades y otras.

E: En relación a la pregunta anterior, ¿qué rol juega el orden patriarcal en este contexto?

A. H.: En mi opinión “orden patriarcal” es el nombre que damos a cualquier orden social definido por una diferencia entre el grado de individualización entre hombres y mujeres, lo que hace referencia a una diferencia en el grado de poder y de agencia entre los primeros y los segundos. Creo que lo que sucedió en el proceso histórico es que, al comienzo, todas las personas -hombres y mujeres- tenían únicamente identidad relacional, y por tanto no existirían aún diferencias de poder ni por tanto orden patriarcal. La única división

de funciones se establecería en función del sexo: los hombres harían unas cosas y las mujeres otras. Lo que se ve en todos los registros etnográficos es que, en los grupos de cazadores-recolectores actuales, los hombres realizan aquellas funciones que implican mayor movilidad o riesgo, básicamente por la máxima fragilidad de nuestras crías, amamantadas por las mujeres. Podemos suponer que esto fue también así en el pasado, y que las funciones de caza mayor, que el registro arqueológico demuestra, habrían sido realizadas básicamente por hombres. Esto habría implicado la necesidad de un poquito más de asertividad, de enfrentar riesgos, de tomar decisiones que, en mi opinión, pudo ir marcando, muy sutil y gradualmente, una dinámica en la que, si alguien tenía que tomar decisiones, ese alguien serían los hombres. De hecho, en la bibliografía etnográfica se observa que aún en esas sociedades en donde no hay diferencias de poder entre hombres y mujeres en la vida cotidiana, siempre existe un mayor prestigio de lo masculino. Ésta fue también mi experiencia con los Awá de Maranhão (Brasil) (un proyecto de etnoarqueología en el que participaron también Gustavo Politis, de Argentina, Elizabeth María Beserra Coelho, de Brasil, y Alfredo González Ruibal, de España). De esa forma pudo comenzar una dinámica muy poco perceptible al comienzo, en la que los hombres iban adoptando cada vez más el papel de agentes y, por tanto, desarrollando algunos rasgos de individualización. Sin embargo, como la identidad relacional es imprescindible porque, si se fueran quedando realmente aislados, esos hombres irían sintiendo impotencia y no poder, lo que pasó es que impidieron que las mujeres se individualizaran para que de esa forma les garantizaran a ellos los vínculos y la adscripción emocional que les era imprescindible. ¿Cómo lo hicieron? Impidiendo su movilidad primero (porque cuando no hay escritura, cuanto más pequeño es el mundo menos decisiones y capacidad de agencia hay que desarrollar), e impidiendo que

aprendieran a leer y escribir después (porque la escritura establece una distancia emocional con el mundo y, por tanto, individualiza). De esta forma, hasta llegar a la modernidad, los hombres fueron desarrollando gradualmente la individualidad mientras que las mujeres se mantuvieron en la misma identidad relacional que había caracterizado a todos los miembros del grupo al comienzo de las trayectorias históricas. Y esto es el orden patriarcal, que puede tener grados distintos de dominación, dependiendo del grado de individualización de los hombres, y por tanto de la diferencia con la identidad relacional de las mujeres (las sociedades campesinas del pasado o del presente, por ejemplo, se caracterizan por un orden patriarcal menos extremo que el de la sociedad occidental del siglo XIX y primera mitad del XX, en donde las diferencias fueron máximas). En el siglo XX, sin embargo, se generalizó entre las mujeres la escritura y la educación superior, lo que obviamente las individualizó. Pero ellas no podían construir su identidad igual que los hombres, porque si ellas no seguían cultivando su identidad relacional (que es imprescindible) nadie se la garantizaría a ellas, porque los hombres no estaban socializados para hacerlo. Así que las mujeres (y algunos hombres no patriarcales) construimos la identidad de una forma diferente a como lo han hecho los hombres patriarcales a lo largo de la historia, porque nosotras tenemos que dar tanta importancia a la identidad relacional como a la individualidad: es decir, al “yo” como a los vínculos, a la razón como a la emoción, a los cambios como a las permanencias, a sentirnos “sujetos” como a seguir cumpliendo una función de “objetos” de los deseos de otros. Pero al mismo tiempo, yo digo siempre que este tipo de identidad es la más completa y potente que existe, porque reconoce, actúa y dedica energía y tiempo a cultivar los dos mecanismos que dan seguridad al ser humano: los vínculos con los demás y el desarrollo de la conciencia de los deseos, proyectos y agencia personal.

E: En su artículo “Cuerpo, cultura material y género entre los Gumuz y Dats’in de Etiopía”, usted plantea el concepto de “doble subalternidad” en las mujeres de ambos grupos. ¿A qué se refiere? ¿Cómo desarrolló allí su trabajo de campo?

A. H.: Alfredo González Ruibal trabajaba en la zona haciendo prospecciones arqueológicas y previamente había hecho etnoarqueología, pero nunca desde el punto de vista de género. Así que me invitó a unirme a su proyecto para incorporar una visión de género. Y de ello resultó después un proyecto independiente, que es el que tengo ahora. El proyecto se desarrolla en la frontera con Sudán, al noroeste de Etiopía, en una zona muy remota, inaccesible al turismo. La verdad es que las condiciones de vida son las más difíciles entre todas las que he vivido en otros proyectos, por las condiciones de aridez, calor y aislamiento de la zona. Allí fueron a parar, entre otros grupos, los Gumuz y los Dats’in, horticultores de palo cavador y azada, para escapar de las razias esclavistas de los reinos e imperios vecinos, etíopes y sudaneses, activas hasta después de la Segunda Guerra Mundial. Sobre los Dats’in no hay bibliografía, pero sí la hay sobre los Gumuz. Y en ella son siempre clasificados como “sociedades igualitarias” porque no existen diferencias de poder o jerarquías entre los hombres del grupo social. Sin embargo, existe una clara subordinación de género, a las que nunca ha atendido la investigación antropológica, y que es justamente lo que me interesa investigar a mí. Obsérvese, por ejemplo, los sistemas de matrimonio: el intercambio de hermanas entre los Gumuz y la compra de la novia entre los Dats’in, prácticas ambas en las que las mujeres son intercambiadas como objetos (que se cambian por otras personas-objetos en el primer caso, y por dinero en el segundo). Añadiré también que las Dats’in sufren ablación del clítoris. Cuando hablo de “doble subalternidad” me refiero a ese concepto que ya desarrolló Gayatri Spivak. Hace alusión

a que las mujeres de los grupos subalternos (como los Gumuz o Dats’in respecto a los grupos vecinos que los esclavizan) sufren a su vez subalternidad o subordinación por parte de los hombres de su propio grupo, por lo que ellas sufren esa condición doblemente: la que sufre todo el grupo respecto de otros grupos y las que ellas sufren dentro del grupo respecto a los hombres.

E: Para finalizar, ¿en qué proyectos está trabajando actualmente?

A. H.: Aún estoy trabajando en Etiopía. Me interesa entender cómo se reproduce la subordinación a través de dispositivos de cultura material. Por ejemplo, entender cómo los ideales de belleza hacen que sean las propias mujeres las que utilicen una cultura material que, de forma inconsciente pero muy eficaz, reproducen una idea de ellas mismas como seres más frágiles, inmaduros y vulnerables que los hombres. Es decir, cómo ellas mismas reproducen en sus hijas la desigualdad de género a través de los ideales de belleza. Creo que la “naturalización” de la posición subordinada de las mujeres pasa por la construcción de su identidad relacional y, por tanto, por mecanismos que tienen que ver con el cuerpo y la cultura material de forma esencial. Y que esto sucede en todas las culturas patriarcales, incluida la nuestra. También me interesa mucho el concepto de “cuerpo extendido”, de acuerdo al cual el cuerpo no acaba en lo que nosotros entendemos por cuerpo, sino que se extiende a estructuras materiales de habitación, como la casa o el granero. Hay estudios muy interesantes sobre esta percepción ampliada del cuerpo en algunas sociedades africanas. Creo que los mecanismos de reproducción de la identidad a través del cuerpo y la cultura material van a estar en el centro de mis reflexiones también en proyectos futuros, al margen del de Etiopía. Y en este sentido, creo que la arqueología, en sentido amplio, con su especialización en el análisis social a través de la cultura material, tiene mucho que ofrecer

a la investigación del ser humano. La mirada arqueológica (que presta atención a lo que las personas hacen o han hecho, y no a lo que dicen o piensan de sí mismas) permite descubrir esferas de comportamiento no susceptibles de exploración desde otras disciplinas. Y mi intención es seguir aprovechando todo su potencial.

E: Teniendo en cuenta las trayectorias de creciente visibilización de los movimientos feministas, LGTIBQ+, los derechos que se han consignado y los que aún resta alcanzar, ¿cree que éste fenómeno influyó en el desenvolvimiento de la práctica arqueológica? Si es así, ¿de qué manera?

A. H.: Creo que está influyendo de manera muy positiva en algunos sectores minoritarios, que se están cuestionando el evolucionismo y el positivismo de la Arqueología tradicional. Básicamente los movimientos feministas están realizando críticas muy sólidas que demuestran el androcentrismo que ha caracterizado a la ciencia y, en concreto, a la Arqueología. Ésta ha proyectado al pasado los valores y los intereses de la identidad masculina hegemónica occidental (caracterizada por la individualidad que no es consciente de su necesidad relacional), y se ha dedicado a reconstruir procesos en los que sólo se tenían en cuenta los datos que indicaban evidencias de aumento del poder, estratificación social, tecnología, riqueza, violencia (fortificaciones, armas...), etc. El feminismo está poniendo en evidencia la “parcialidad” de esta supuesta “ciencia objetiva”, y proponiendo recuperar aspectos que ponen en evidencia la existencia de dinámicas relacionales, no sólo protagonizadas por mujeres (como hace la llamada “Arqueología de las Actividades de Mantenimiento”), sino también por hombres (como los grupos de pares o los mecanismos de resistencia cultural a los cambios). Por otro lado, se está prestando creciente atención a la propia práctica arqueológica para sacar a la

luz dinámicas patriarcales que han podido naturalizarse en otros momentos del pasado (en excavaciones, mundo académico, etc.). Y por último, se está revisando el discurso museográfico, tanto en términos de lenguaje como en términos visuales, para transmitir una imagen del pasado en la que se revalorice el papel y la participación de las mujeres y de las actividades que han contribuido a sostener la comunidad, y han caracterizado dinámicas de estabilidad, esenciales para el grupo, y no sólo de cambio.

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos a Almudena Hernando por tomarse el tiempo de responder a nuestros interrogantes y por su cálido trato.

BIBLIOGRAFÍA

- Hernando A. (1999). *Los primeros agricultores de la Península Ibérica*. Madrid: Síntesis.
- Hernando A. (2002). *Arqueología de la Identidad*. Madrid: Akal.
- Hernando A. (2003). *¿Desean las mujeres el poder? Cinco reflexiones en torno a un deseo conflictivo*. Madrid: Minerva.
- Hernando A. (2012). *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Buenos Aires: Katz.
- Hernando A. (2015). *Mujeres, hombres, poder. Subjetividades en conflicto*. Madrid: Traficantes de Sueños.