/pág. 165/

Arqueologías de lugar y paisaje

Julian Thomas

Ref. bibliográfica:
Thomas, Julian. (2001): "Archaeologies of Place and Landscape" En Hodder, I. (ed.): *Archaeological Theory Today*, 165-186. Cambridge. Polity

Introducción: paisajes engañosos

La noción de una arqueología del paisaje tiene una larga historia. A partir de las investigaciones del general Pitt Rivers en Cranborne Chase, el resultado de las excavaciones ha sido a menudo contextuado mediante un diálogo sostenido con un área determinada (Pitt Rivers 1887). Algunas veces, esto ha permitido a los arqueólogos superar la miopía del enfoque sobre el yacimiento aislado. Durante el s. XX, la tradición británica de investigación predominante produjo la imagen del paisaje como palimpsesto de restos materiales, un *"assemblage of real-world features, natural, semi-natural and wholly artificial"*[1] que se nos ofrece en el presente (Roberts 1987, 79). A través del reconocimiento del terreno, de los estudios de la documentación y del análisis cartográfico, así como de excavaciones selectivas, se ha probado que es posible valorar aparte las diferentes fases del desarrollo del paisaje (Aston y Rowley 1974). Sin embargo, como argumenta Barret (1999, 26), el producto final de este tipo de análisis es *"a history of things that have been done to the land,"*[2] lo que, a menudo, parece algo completamente alejado de la vida humana que en el pasado se desarrolló en esos lugares. En general, esta rama de la arqueología ha sido abrumadoramente empiricista, y sólo en la pasada década es cuando el paisaje ha emergido como objeto de reflexión teórica dentro de la disciplina. Pero curiosamente, ha sido dentro de este debate sobre el paisaje donde los arqueólogos han estado más dispuestos a cuestionar algunas de las normas establecidas de la disciplina: periodo, secuencia, identidad y objetividad. Es más, ha sido dentro de esta nueva forma de arqueología del paisaje donde se han producido los experimentos más radicales **/pág. 166/** en la escritura del pasado (ejemplos: Bender 1998; Edmonds 1999). En este artículo, voy a proponer la sugerencia de que cualquier examen crítico del concepto de paisaje nos va a enfrentar con la implicación de la arqueología en las condiciones y formas del pensamiento de la modernidad. Es la razón por lo que esto ha proporcionado el centro de atención de algunos de los de-

[1] "recopilación de rasgos del mundo real: naturales, semi-naturales y completamente artificiales"
[2] "una historia de las cosas que se le han hecho a la tierra"

bates más vivos sobre la teoría arqueológica que se han producido en los últimos años.

Una inspiración significativa para el desarrollo de una teoría arqueológica sobre el paisaje ha sido la aparición de formas de Geografía Humana que han rechazado la Geografía como la "ciencia espacial" de los años sesenta, optando, en su lugar, por concentrarse en la cultura y las relaciones sociales, en el poder y la política y en la identidad y la experiencia. (Gregory y Urry 1985; Peet y Thrift 1989; Pile y Thrift 1995 y Seamon y Mugerauer 1985). Dentro de este diverso conjunto de enfoques, se puede identificar una escuela de geografía cultural todavía más diferenciada (Cosgrove y Daniels 1988); escuela establecida sobre el trabajo de los teóricos que se han centrado expresamente en el tema del paisaje como fenómeno cultural (Berger 1972; Williams 1973). Para estos pensadores, la visión del paisaje como un registro acumulado de tradición y continuidad, que nos proporciona acceso a un pasado verdadero, es una visión ideológica. Sirve para ocultar desigualdades y conflictos (Daniels 1989:196; Bender 1998:33). Buscando armonía y autenticidad sólo encontramos fragmentación y multiplicidad de claves interpretativas (Daniels y Cosgrove 1988:8).

Un motivo para esto es que el paisaje es un concepto singularmente complejo y difícil. El término tiene muchos significados y su interpretación exacta ha cambiado repetidamente a lo largo de la historia. "Paisaje" puede significar la topografía y la forma de la tierra de una región determinada, o el terreno en el que vive la gente, o el fragmento de tierra que puede contemplarse desde un mirador, así como lo que se representa como tal (Olwig 1993:307; Ingold 1997:29). El paisaje puede ser un objeto, una experiencia o una representación, y estos diferentes significados se mezclan a menudo unos con otros (Lemaire 1997:5). Por esta razón, puede referirse, a la vez, a una forma de ver el mundo específica de grupos sociales de élite, y al espacio vital habitado por una comunidad más extensa (Daniels 1989:206). Más aún, Hirsch (1995:3) argumenta que cualquier paisaje que proporcione el contexto para la vida humana incorpora necesariamente una relación entre la realidad que se vive y la posibilidad de otras formas de ser, entre [las condiciones en las que se desarrolla] el día a día y condiciones que son metafísicas, imaginadas o idealizadas. Cada uso del término "paisaje" trae una serie de resonancias con él, de alienación y liberación, de experiencia sensual y coacción, y de aspiración y desigualdad. El desafío de trabajar con el paisaje es el de mantener estos elementos en una tensión creativa más que el de esperar encontrar soluciones [en ellos] (Daniels 1989, 217; Bender 1998, 38). **/pág. 167/**

Resulta revelador considerar los cómo y los porqué de que hayan aparecido estas dificultades. La comprensión actual del paisaje en Occidente se inserta en una concepción característica del mundo, desarrollada durante el nacimiento de la Edad Moderna. En la Europa anterior, no se reconocía ninguna fractura ontológica entre los seres humanos y el resto de la Creación. Todo era producto de la mano de Dios

y todo podía ser objeto de cultura y refinamiento (Hirsch 1995:6; Jordanova 1989: 37; Olwig, 1993:313). La separación categórica entre cultura y naturaleza, y entre el ser humano y su entorno se puede identificar con el crecimiento de la razón instrumental, ejemplificado por la Revolución Industrial y la Ilustración. Este es el sello distintivo de lo que Martin Heidegger llamaba "la era del mundo-imagen", una era en la que el mundo es captado y concebido como una imagen aprehensible por la humanidad. (Heidegger, 1977:129). En cierto sentido, la humanidad ha venido usurpando gradualmente a Dios en la Edad Moderna, asumiendo una posición central en la Creación. En lugar del Creador, el Hombre (*sic*) ha llegado a ser el árbitro de la realidad, así que lo que existe es lo que ha sido traído a presencia del Hombre (Heidegger, 1977:130). En consecuencia, la vista ha llegado a ser la metáfora dominante de la adquisición del conocimiento, y las ciencias de la observación han ganado una posición predominante en la definición de lo real y de lo verdadero. Objeto y sujeto han sido divididos de forma que el Hombre se convierte en el sujeto activo que observa a una naturaleza pasiva: el objeto de la ciencia. Además, la valoración de los seres humanos como portadores de la razón crea el imperativo de interpretar la naturaleza como algo que existe *para* ellos: a la vez su casa y su despensa (Zimmerman 1985, 250).

Definida como un objeto de investigación, la naturaleza se concibe compuesta de un número discreto de entidades o acontecimientos (Ingold, 1993:154). Se espera que éstos funcionen de acuerdo con leyes y de una forma comprensible porque, fundamentalmente, todos ellos poseen dimensión espacial y movimiento espacio-temporal. Fuerzas, movimiento y distancia componen así lo que Heidegger identifica como el plano terrestre de la visión cartesiana del mundo, un conjunto de asunciones que hace que todas las cosas [sean] dóciles de investigar a través de cierta clase de mecanismos, incluso antes de comenzar un análisis (Heidegger, 1977: 119). En el Occidente moderno, pues, los seres humanos y la naturaleza se han posicionado como entidades separadas y opuestas. Ambos pueden ser objeto de estudio, pero teniendo en cuenta que los seres inteligentes parecen considerarse a sí mismos en posesión de una mente y un alma que existen fuera del espacio y la materia. Esta es la combinación del concepto del mundo como imagen y objeto, y la de los seres humanos como observadores externos, que proporcionan las condiciones para la creación de la moderna visión occidental del paisaje. **/pág. 168/**

El arte del paisaje y la idea del paisaje

Una de las manifestaciones más tangibles de la visión moderna del mundo es la pintura de paisajes que nace en el norte de Italia y en Flandes durante el siglo quince (Cosgrove, 1984:20). De hecho, la palabra inglesa *landscape* viene del holandés, y originalmente se refería a un tipo particular de representación pictórica (Olwig, 1993:318). Cosgrove (1984) ha relacionado el desarrollo de la pintura paisajística

con el del capitalismo, dando a entender que es una manera de ver que existe bajo unas condiciones históricas muy específicas. Argumenta que la perspectiva lineal que fue usada por Brunelleschi y formalizada por Alberti depende de la concepción de la tierra como materia prima enajenable. El realismo en la representación del mundo a través de la perspectiva coloca al artista y observador fuera del cuadro, percibiendo la tierra visualmente sin integración ni compromiso (Cosgrove, 1984:27). Como señala John Berger (1972:109), un paisaje "no es tanto una ventana con marco abierta al mundo, como algo valioso colgado de la pared en donde lo visible ha sido depositado". Por supuesto, los que encargaban estas pinturas no eran campesinos que vivían sobre la tierra, sino terratenientes que la veían, cada vez más, como algo para ser medido, repartido, comprado y vendido a voluntad. La pintura paisajística abre el mundo a la percepción simultánea, permitiendo disfrutar del placer visual sin ningún tipo de reciprocidad. Como fenómeno, proporciona una indicación de que el capitalismo es, él mismo, producto de una sensibilidad moderna en la que las cosas del mudo son atomizadas y distanciadas de la participación humana, como objetos producidos y consumidos por sujetos. Más aún, apropiándose visualmente de la tierra de una forma específica, la pintura paisajística tiene una serie de efectos significativos, particularmente respecto a la forma en la que los lugares se comprenden y se transforman físicamente. La circulación de la imaginería pictórica promovió conceptos como lo "pastoral", la Arcadia, lo "sublime" o lo "salvaje". Esto condicionó la interpretación de los paisajes hasta entonces desconocidos del mundo colonizado (Mugerauer, 1985), e influenció la construcción de parques y jardines que, cada vez más, se diseñaron en función de perspectivas y panoramas (Hirsch, 1995:2).

Pese a sus estrechos vínculos con el capital terrateniente, con frecuencia se ha considerado que la pintura paisajística contiene valores éticos y estéticos. Aunque la modernidad haya visto suplantada la Divinidad por el Hombre, la humanidad asumió primero el papel de intérprete privilegiado de Dios. Deberíamos recordar que, inicialmente, la revolución científica tomó para sí la tarea de revelar los designios de Dios para la naturaleza, una orientación desarraigada finalmente de la ciencia natural sólo cuando Darwin enunció su teoría de la evolución. De manera similar, **/pág. 169/** Ruskin creía que el arte paisajístico era un medio por el que el orden divino que se manifiesta en la naturaleza podía ser reconstruido como obra de arte: como si dijéramos en un acto de piedad estética (Fuller, 1988:16; Daniels y Cosgrove, 1988:5). Incluso como forma de representación, el paisaje resulta complejo y paradójico.

El determinante principal del arte paisajístico, sin embargo, es la mirada. Como hemos visto, la visión ha conseguido un estatus privilegiado en la era moderna, dando importancia al objetivo y quitándosela a la consecución del conocimiento (Jay, 1986:187). Yo argumentaré más adelante que este conocimiento ha sido a menudo concebido como una reconstrucción o representación de una realidad externa dentro de la mente. En consecuencia, la mirada obtiene el estatus de mediado-

ra entre el mundo interior y el exterior, entre la mente y la materia. Puede que sea por esta razón por la que el observador está tan a menudo asociado con la razón y con la cultura, en tanto que el objeto observado adopta las características de una naturaleza pasiva (Bender, 1999:31). En este sentido, el arte paisajístico y la ciencia empírica son variaciones de una forma moderna de mirar, que es también una relación de poder. Es una mirada que está desenganchada, pero que controla, que asume una superioridad y que depende del género. Tradicionalmente es una prerrogativa que asume el *flâneur*[3], el ciudadano varón metropolitano, que es libre de pasearse bajo los soportales de la ciudad moderna "*taking it all in*"[4]. El paseante contempla escaparates, acontecimientos y gentes sin involucrarse en nada. Él incorpora "*the gaze of modernity which is both covetous and erotic*"[5] (Pollock, 1988:67). Esta mirada teñida por el género es el modo característico con el que miramos al paisaje. La pintura occidental define a los hombres como activos productores y observadores de imágenes, mientras que las mujeres son objetos pasivos del placer visual, de esta forma feminizamos el paisaje (Ford, 1991). El cuerpo femenino proporciona una serie de metáforas para el paisaje y la naturaleza, y esto promueve a la impresión de que la tierra es una entidad delimitada e integrada (Best 1995, 184). En arqueología, una forma tan sexuada de mirar es particularmente penosa ya que, en ella, hacemos uso habitual de un conjunto de tecnologías espaciales (GIS, imágenes por satélite, fotografía aérea) que buscan dejar al desnudo y penetrar la tierra. Se puede decir, desde este punto de vista, que el conocimiento arqueológico es androcéntrico y propio de *voyeurs*[6] (Thomas, 1993:25).

La representación de la tierra a través de la cartografía está estrechamente relacionada con el arte de la perspectiva y con la ciencia empírica natural. Aún más que la pintura paisajística, los mapas pueden apelar a un estatus de objetividad, ya que representan una tecnología de poder y conocimiento (Harley, 1988:279; Smith, 1998). La fabricación de mapas ha sido tradicionalmente reservada a un grupo de elite, al que se instruye, se enseña a calcular y se autoriza a dividir el mundo sobre el papel. Los mapas se han fabricado y utilizado por los terratenientes, por los militares, la nobleza y la burocracia, y son tan notables por lo que ocultan como por lo que **/pág. 170/** describen (Harley, 1988:287). Lo que Don DeLillo describe en su novela *Underworld* como "*white spaces on the map*"[7] son localizaciones que han sido eliminadas de la vista por las fuerzas hegemónicas. Desde la Línea de Tordesillas que definía las esferas de influencia en el Nuevo Mundo entre España y Portugal hasta el Tratado de Versalles, los mapas han proporcionado un instrumento para hacer al mundo maleable. Como otras manifestaciones de la mirada occidental, la cartografía presenta una vista tan distante como desapasionada, que manipula el mundo al mismo tiempo que lo deshumaniza. La injusticia y el sufrimiento humano

3 "paseante", (en francés en el original).
4 "asimilándolo todo"
5 "la mirada de la modernidad, codiciosa y erótica a un tiempo"
6 mirones, (en francés en el original).
7 "espacios blancos en el mapa"

no son visibles en ningún mapa. Un aspecto importante de esta manipulación ha sido el papel jugado por los mapas en la construcción de la identidad nacional (Herb 1989). Y tal como los mapas describen la tierra de una manera cartesiana y ortográfica, y delimitan las naciones-estados de la era moderna, así también la nación está estrechamente ligada al concepto de paisaje. Un paisaje puede ser un área que fue forjada por los antepasados nacionales, pero, alternativamente, el paisaje arquetípico de una región (los bosques germánicos, las tierras bajas inglesas, las praderas norteamericanas) puede ser convertido en alimento del espíritu nacional (Olwig, 1993:311; Lowenthal, 1994). Estas ideas acerca de la relación entre la tierra y la comunidad, expresada con toda su fuerza en la obra de Friedrich Ratzel, ejercieron una profunda influencia en la formación de la arqueología histórico-cultural. Desarrolladas en el "*settlement archaeological method*"[8] de Gustav Kossinna (Veit 1989), revelan una preocupación modernista inconfundible: la búsqueda en el pasado para identificar el origen de la nación y su relación primigenia con la tierra que la vio nacer.

Paisaje, percepción y estar en el mundo

Si en Occidente la perspectiva dominante sobre el paisaje está alienada y cosificada y presenta un carácter distante y deshumanizado, podría responderse a ello siguiendo a los geógrafos humanistas (por ejemplo Tuan 1974) en su investigación sobre la conciencia y la percepción humana del paisaje. Con estos medios podríamos esperar "llevar a la gente" al pasado. Yo me atrevería a sugerir que la reciente preocupación por la fenomenología en la arqueología ha sido algunas veces malinterpretada como proyecto (por ejemplo: Jones, 1998:7). Arguyendo que la percepción es una actividad en la que los seres humanos procesan datos sensoriales emanados del entorno, parece posible reintroducir lo personal en el pasado, manteniéndose en el mundo cartesiano de las distancias, velocidades o densidades mensurables. Tal enfoque mantiene que el mundo que nos es revelado por los mapas, diagramas y fotografías aéreas se aproxima **/pág. 171/** mucho a la realidad empírica. Esto resulta en un principio vacío de contenido (Ingold, 1992:89), porque el "espacio" se transforma en "lugar" mediante la intervención humana. Esto significa que los arqueólogos son libres de investigar los paisajes del pasado, en primera instancia, como un conglomerado de formas del terreno, tipos de suelo, zonas de pluviosidad y patrones de flora, volviéndose más tarde hacia cómo podrían haber sido percibidos estos fenómenos por el hombre del pasado. La consecuencia es que a través de nuestros métodos objetivos de tecnología avanzada, tenemos acceso a un estrato de la realidad que no estaba disponible en el pasado. Sus percepciones de estos paisajes habrían sido versiones necesariamente distorsionadas y empobrecidas de una realidad que podemos captar mucho más plenamente.

[8] "método arqueológico para los asentamientos"

Todo esto puede ser sólo considerado mientras continuemos aceptando la división modernista de mente/cuerpo, objeto/sujeto. El conocimiento de la percepción del paisaje se basa en la división del ser humano en persona interna y persona externa, así que la información recogida en el mundo exterior se interioriza y se utiliza para reconstruir una "imagen mental" del entorno (Taylor, 1993:317). Siendo este el caso, llegamos a un cartesianismo extremo en el que el cuerpo humano habita un mundo geométrico de meros objetos y todos los significados son acontecimientos que tienen lugar en el metafísico espacio de la mente. Si se prescinde del significado del mundo material, tenemos que suponer hipotéticamente que el lenguaje y los símbolos son medios por el que los significados producidos en la mente se transforman en algo físico (un objeto, un sonido), y [son] entonces decodificados por otra mente utilizando el mismo aparato que se utilizó para percibir el mundo en general. Esto es lo que Tim Ingold llama la "perspectiva de la construcción" en la que la cultura es imaginada como un "marco simbólico arbitrario construido sobre la superficie de la realidad" (Ingold, 1995:66).

En un debate incisivo sobre estas materias, Johnson (1993:57) trata de distinguir entre percepción del paisaje "explícita" e "inherente". En la primera, la percepción se interpone entre una realidad exterior y una imagen mental interiorizada, mientras que, en la segunda, se engloba en la experiencia viva de estar dentro de la tierra. Esto está bastante próximo al concepto de "percepción directa" que Ingold (1998:39) toma del psicólogo ambientalista J.J. Gibson. La percepción directa es un proceso en el que las criaturas consiguen conocer lo que les rodea mediante una inmersión completa de su cuerpo en el mundo, descubriendo que es lo que les ofrece más que representándoselo simplemente en sus mentes. Aunque simpatizo con ambos puntos de vista, rechazaría totalmente, no obstante, el uso del término "percepción", porque inevitablemente aporta un sentido de subsidiario o suplementario. En su lugar escogería hablar de "revelación" o "experiencia", que no implica que nuestro **/pág. 172/** entendimiento del mundo sea algo así como un intento fallido de aceptar las cosas tal como son en realidad.

Claramente, el modelo de percepción, como construcción de una imagen, mental está estrechamente relacionado con el paisaje como una forma de representación del mundo. Sin embargo, me gustaría apuntar, que mientras no podamos deshacernos de esta concepción del paisaje, otro entendimiento en paralelo es posible, basado sobre la manera relacional e imbricada con que las personas se conducen en el mundo. Tal perspectiva estaría de acuerdo con Ingold en sostener que nada interviene entre nosotros y el mundo que habitamos. Pensar no es algo que ocurre en un espacio interior; es parte de nuestra inmersión corporal en el mundo. Sin embargo, el mundo que habitamos no es simplemente un conjunto sin sentido de objetos físicos, al contrario, es en su completa significación donde nos encontramos con las cosas del mundo. Las aprehendemos *como* significados, más que como dato objetivo de los sentidos. Dicho de otra forma, el mundo en el que nos encontramos es un

horizonte de inteligibilidad, un campo relacional que proporciona el contexto que permite que resulte comprensible cualquier cosa en la que nos fijemos. En consecuencia, la condición de ser-en-el-mundo no es simplemente una cuestión de estar físicamente contenidos en una entidad mucho mayor, es una participación relacional como estar "de negocios" o "enamorado". "residir, morar, y estar acostumbrado a un mundo" (Heidegger, 1962:79). Ser-en-el-mundo implica un estilo diario de "llevarse con las cosas" en el que inteligentemente tratamos con nuestro entorno y hacemos que tenga sentido, sin tener que pensar en ello analíticamente la mayoría de las veces (Relph, 1985:16). Pero no es algo de lo que podamos eximirnos: no hay otra forma de estar en el mundo. Más aún, nuestra implicación en un mundo es siempre presupuesta a cualquier compresión de las cosas: ellas tienen sentido sólo porque tienen un fondo en el que destacarse.

Referencias y relaciones

Si el mundo es un horizonte de inteligibilidad más que una escueta estructura física de objetos y distancias, entonces es importante considerar cómo es el espacio que los seres humanos experimentan. El espacio vivo, como oposición al espacio de las medidas geométricas, por los atributos cualitativos de dirección y proximidad. Ambos son relaciones que se generan por la presencia humana. La forma en que la disposición de las cosas materiales *nos importa*, la forma que cimenta la distancia y la direccionalidad, son preocupaciones humanas (Dreyfus, 1991:130). Podemos medir la distancia entre **/pág. 173/** dos objetos, pero sólo porque ya hacemos la distinción cualitativa entre "cerca" y "lejos". En este sentido, el espacio matemático o cartográfico es secundario al espacio diario en que habitamos, y se derivada de él. La sensación de estar cerca de algo no es solo una cuestión de localización física; está a la vez constreñida y facilitada por la acumulación de experiencia vital, y por nuestras relaciones con otras personas (Dovey, 1993:250). Por poner un ejemplo: yo puedo estar en mayor proximidad a una casa que su propietaria, que puede, de momento, estar ausente, pero al vivir en ella durante una serie de años la propietaria ha adquirido una proximidad a la casa que yo no tengo. Lo que esto significa es que aunque las personas solo puedan estar en un sitio a la vez, su morada *domina* un área mucho más extensa (Heidegger, 1971:157). Cuando introducimos esto en el concepto de paisaje es evidente que las personas están inmersas en una red de escenarios con los cuales, mediante una familiaridad habitual e inadvertida, habrán creado un cierto tipo de comunión.

Aún más, estos escenarios tendrán la condición de "sitios". Un sitio no es solo una cosa o entidad. Un sitio es un concepto relacional, ya que los emplazamientos captan ya nuestra atención a través de lo que acontece en ellos o a través de lo que esperamos encontrar en ellos (el clavo de la pared es el sitio del arnés del caballo; el armario de la limpieza es donde guardamos la escoba). Un lugar es siempre el lugar

de algo (Heodegger, 1962:136). Por esta razón rechazo la idea, ya mencionada, de que lo que es en principio un espacio informal pueda ser transformado en un espacio significativo. En el campo, un lugar está siempre revelado, o se nos revela, *como* un lugar. Previamente no podemos tener una conciencia de él como cualquier forma de no-lugar. Mi concepción alternativa del paisaje es, así, la de una red de sitios relacionados, que han sido gradualmente revelados mediante las interacciones y actividades habituales con las personas, a través de la proximidad y la afinidad que éstas han desarrollado con ciertos emplazamientos y a través de acontecimientos importantes, festivales, calamidades, sorpresas y otros momentos que han llamado su atención, haciéndoles recordarlos o incorporarlos a la memoria escrita. La serie de lugares a través de los cuales se enhebran las historias de la vida de los pueblos, les ayudan a dar importancia a su propia identidad. Nuestras biografías personales se han construido de actos localizados. Así que, aunque los paisajes se construyen independientemente de las acciones imbricadas de experiencia de las personas, estas mismas personas se construyen y se dispersan en su paisaje habitual (Bachelard, 1964:8; Tilley, 1996:162).

En tanto que un paisaje representado es un objeto o entidad, un paisaje vivo es un conjunto de relaciones. Un ejemplo familiar que demuestra este punto es el de los paisajes aborígenes australianos, que representan redes a través de las cuales las identidades del pueblo, de los ancestros y **/pág. 174/** de los lugares están continuamente produciéndose y reproduciéndose (Smith, 1999:190). Es en estos términos donde Gosden y Head (1994:113-114) han defendido mucho que los "paisajes sociales" representan sistemas de referencia en los que cada acción humana que se lleva a cabo es inteligible en el contexto de otras acciones humanas llevadas a cabo antes y después. Así, el paisaje se convierte en el marco adecuado para la investigación de la vida social a largo plazo. Indirectamente, cada acción aislada (tallar una herramienta de piedra o construir una chimenea) proporciona una apertura a un nexo de conexiones implícitas que irradian hacia afuera desde el acontecimiento momentáneo que se aprecia en el registro arqueológico. Así, mientras que algunos arqueólogos han sostenido que sólo la continuidad y la adaptación del desarrollo ecológico pueden producir un contexto para las acciones humanas a lo largo del tiempo (Bailey, 1981), Gosden y Head sugieren que el paisaje vivo incluye las costumbres y los modos de ser humanos tal y como fueron interpretados durante siglos.

Paisajes múltiples que se contienen

En el mundo occidental, "paisaje" es predominantemente un término visual, que denota algo separado de nosotros mismos. Pese a esto, nosotros, los occidentales, habitamos en paisajes de experiencias o de relaciones, en tanto que en el mundo no-occidental existen muchas comunidades en las que no se tiene la sensación de estar alienados respecto a la tierra. Los estudios etnográficos han documentado una va-

riedad de maneras diferentes en las que se manifiesta la imbricación de los pueblos con la tierra. Dada esta variedad, sería desaconsejable poner un ejemplo concreto como analogía del pasado de la Europa pre-moderna. En su lugar, simplemente seremos conscientes de un margen de posibilidades que pueden ilustrar nuestras hipótesis sobre el pasado. Por ejemplo, entre los Yolngu australianos se cree que seres ancestrales se movían por la tierra en el Tiempo de los Sueños, y que ellos se incorporaban eventualmente al paisaje, proporcionando el carácter propio de cada lugar significativo. Ganar familiaridad con la tierra es, al mismo tiempo, adquirir conocimientos del Tiempo de los Sueños, que todavía existe embebido en la tierra. El desplazamiento de personas a lo largo de itinerarios ancestrales y sus experiencias en los lugares reproduce el Tiempo de los Sueños (Morphy, 1995:187). En muchas comunidades de Nueva Guinea, se considera que la tierra encarna energías ancestrales, que se nutren a través de relaciones con los humanos (Tilley, 1994: 187). Sin embargo, los significados totales de los lugares y las energías que contienen pueden ser restringidos socialmente, y conseguir conocimiento del paisaje puede ser un medio de cultivar la autoridad social (Tilley, 1994:59). Los Saami del norte de Escandinavia creen que los lugares sagrados que usan para los sacrificios están **/pág. 175/** imbuidos de fuerzas espirituales (Mulk, 1994:125). Estos lugares son generalmente características topográficas sobresalientes como picos montañosos, arroyos y ríos. A riesgo de simplificar este material, cada ejemplo parece presentar el paisaje como si estuviera en algún sentido animado, e involucrado en alguna clase de reciprocidad con los seres humanos.

Una forma particular en la que la interconexión de las personas con la tierra se expresa a menudo es por medio del parentesco. La tierra puede estar conectada con los antepasados de varias maneras: los antepasados pueden haber formado la tierra, o emergido de ella, o la pueden haber convertido en jardines y campos de cultivos, roturándola (Toren, 1995:178). En cada caso, el paisaje proporciona un recuerdo continuo de las relaciones entre las generaciones vivientes y las pasadas, y en consecuencia, de las líneas de descendencia y herencia. El uso continuo de lugares a través del tiempo lleva la atención a las conexiones, históricamente establecidas, que existen entre los miembros de una comunidad (Bender, 1999:178). En un nivel más específico, los rasgos de actividad humana en el paisaje pueden representar una fuente de información detallada acerca de las relaciones de parentesco. Por ejemplo, en el Amazonas occidental, el modelo de casas y huertos dentro de la selva, gradualmente cayendo en decadencia y decrepitud, es reconocido como un registro físico de historia residencial, que puede relacionarse directamente con las tradiciones genealógicas (Gow, 1995:48). A lo largo de generaciones, el movimiento y atomización de las estirpes han producido un paisaje complejo, y el movimiento por él, en el presente, es una forma de recapitular sus historias. Similarmente, en el caso de Nueva Irlanda, Kürcher (1987:249) ha demostrado como el mapa [de distribución] de los lugares en el pasaje y las relaciones de parentesco pueden ser más o menos congruentes. Si el parentesco es un medio de expresar relaciones entre los seres humanos, es instructivo que esté tan a menudo integrado en el paisaje. Tierra,

lugar, personas y materia puede que estén todas fundamentalmente relacionadas, más que constituir cosas separadas.

Este sentido de interconexión física y simbólica entre los diferentes aspectos del mundo social concuerda con las recientes arqueologías del paisaje que se han tomado grandes molestias en echar abajo cualquier distinción entre los aspectos "ritual" y "diario" de la vida. Ya hemos visto que el paisaje ofrece para la arqueología un marco integrado como contexto que enlaza los actos humanos dispersos. Significativamente, tal marco puede acomodar actividades que la razón moderna tiende a asignar a categorías separadas. El paisaje es el mundo familiar dentro del que las personas llevan a cabo sus tareas diarias, pero las observancias religiosas y otros rituales probablemente se introduzcan, y delimiten el patrón de rutina. En tanto que los occidentales contemporáneos tienden a aislar las materias espirituales espacial y temporalmente, puede ser más usual, para concepciones ritualizadas de la existencia, impregnar el total de la vida de las personas (Edmonds, 1999:155-6). Esta falta de separación **/pág. 176/** entre los aspectos rituales y cotidianos de la vida, ha inspirado la obra de Bender, Hamilton y Tilley (1977) sobre los paisajes de Leskernick Hill, en Bodmin Moor en Cornwall. Aunque el área que rodea Lesternick Hill está salpicada de túmulos funerarios, círculos de piedra y alineamientos de piedras, sus trabajos de campo se han concentrado en dos asentamientos de casas de círculos de piedra que están datadas en la Edad del Bronce. Bender, Hamilton y Tilley sostienen que la piedra que se utilizó para la construcción de los monumentos y de las dos casas lleva una profunda carga simbólica (ver también Tilley, 1966). Las casas contaban con grandes piedras significativamente colocadas en la parte trasera de la construcción, en tanto que muchas de las piedras "naturales", dentro y alrededor del asentamiento, han sido ingeniosamente modificadas y recolocadas juntas, cercadas o al descubierto (Bender et alii, 1997:173). Así que aquí no se encuentran sugerencias de espacios domésticos aislados, rodeados por "paisajes rituales" de monumentos ceremoniales. En cambio, los asentamientos y sus alrededores están llenos de numerosas santuarios que extienden la actividad ritual por todo el paisaje. Esta dispersión del ritual por todos los espacios que habrían frecuentado la gente durante toda su vida sugiere, en consecuencia, prácticas y creencias en las toda la comunidad estaba implicada, más que [un ritual] monopolizado por unos pocos (Bender et alii 1997:74)

Hemos sugerido que el paisaje vivo es una entidad relacional constituida por las personas en su compromiso con el mundo. Se deduce de esto que pueblos diferentes pueden experimentar y comprender el mismo paisaje de manera bastante diferente (Bender, 1998:87). No quiero sugerir con esto que las personas posean una singularidad fundamental que les proporciona la capacidad de ver las cosas de forma diferente. Más bien, cada persona ocupa una posición particular respecto a sus paisajes. Y como consecuencia de su género, clase, raza, sexualidad, edad, tradición cultural y experiencia personal se sitúan de forma diferente. Así, cada persona, cuando se trata de presentar una versión de su propio paisaje, cuenta con un particular conjun-

to de posibilidades. Se podría decir, por tanto, que los paisajes son múltiples o fragmentados. No es solo que son percibidos de forma diferente: el mismo emplazamiento puede ser, efectivamente, un lugar distinto para dos personas diferentes. Este es especialmente el caso cuando los pueblos tienen diferentes herencias culturales. Debatiendo sobre la península de Cape York, en Australia, Veronica Strang (1999) describe la total, e incompatible, incomprensión sobre la tierra entre la comunidad aborigen y los ganaderos euro-australianos. Los aborígenes creen que cada parte del paisaje es particular y encierra a seres ancestrales del Tiempo de los Sueños. Las vidas humanas se extienden entre lugares que cuentan con un especial poder espiritual capaz de provocar el nacimiento y la muerte. La identidad personal y la del grupo, el orden moral y la organización social, todas ellas, se encierran en las relaciones de los hombres con la tierra. **/pág. 177/** Sin embargo, para los habitantes de las granjas ganaderas el paisaje es algo salvaje, hostil y peligroso. Si los aborígenes se ven a sí mismos como comprometidos con la tierra, los ganaderos se ven como sus adversarios. Desde el punto de vista capitalista occidental, la tierra tiene que ser dominada, controlada, encerrada y utilizada para generar riqueza. El valor de la tierra es su valor financiero, y dicen que los aborígenes "no hacen nada" con la tierra, sólo porque no la dedican a acumular rentas (Strang 1999, 212). Estas dos comunidades no solo tienen imágenes mentales distintas del mismo paisaje; están comprometidas con diferentes sistemas de relación, incluso encontrándose en el mismo espacio físico.

Paisajes y monumentos

En un sentido amplio, la existencia de una teoría arqueológica del paisaje se puede distinguir más claramente en los últimos estudios prehistóricos en Gran Bretaña y Europa. Aquí, la construcción temprana de monumentos ceremoniales a principios del Neolítico se ha conectado con nuevas experiencias de lugar, y con una identificación más estrecha entre pueblos y emplazamientos (Bradley, 1998: 18). En otros contextos se ha seguido una línea argumental similar. Paul Taçon (1994, 126) ha discutido el arte rupestre australiano como medio de socialización del paisaje. Igualmente, Gosden y Head (1994:114) han especulado que los "paisajes transportados" del Pacífico (que transforman la fauna y flora de las islas introduciendo variedades de especies nuevas) podrían haber cambiado los ritmos espaciales y temporales de la vida humana. Sin embargo, la investigación de monumentos prehistóricos se ha probado especialmente productiva, ya que ofrece la oportunidad de estudiar los detalles de la arquitectura, actividades funerarias y las prácticas de deposición en el contexto de la topografía circundante. En algunos casos, pudiera haber una disyuntiva entre el sitio y su entorno: Richard Bradley hace la interesante observación de que el desarrollo estructural de Stonehenge parece haber sido más gradual que los cambios sociales y culturales que tuvieron lugar en su paisaje. Las conexiones del monumento con el ritual, los ancestros y el pasado le

habrían proporcionado la fuerza para mantener la estabilidad social y las tradiciones que necesitarían ser acomodadas sin cambiar las circunstancias políticas y económicas (Bradley, 1998:100).

Esta preocupación por el emplazamiento del monumento dentro de un paisaje vivo se demuestra también por un renovado interés en las implicaciones relativas a la movilidad (por ejemplo, Whittle, 1997). A pesar de que las tumbas de cámara y los círculos de piedras han sido a menudo identificados como lugares centrales, asumiendo, implícitamente, haberse localizado **/pág. 178/** próximos a asentamientos sedentarios, parece ser que fueron frecuentemente construidos en los caminos. Los modelos de desplazamiento entre los monumentos y alrededor de ellos puede que hayan sido importantes en las rondas estacionales practicadas por las comunidades prehistóricas, y, a escala más reducida, también puede que hayan sido fundamentales para los caminos en los que esos sitios se utilizaban. En su estudio sobre el cementerio de tumbas de galería en Loughcrew, en Irlanda, Shannon Frazer razona que las relativamente distintas áreas focales que rodean el monumento pudieran haber contenido grandes concurrencias de gente (figura 7.1). El detalle de la topografía local es tal que podía haber fomentado unos modelos de movimiento, totalmente específicos, alrededor de las tumbas. En verdad, el crecimiento del grupo de tumba parece haberse formado gradualmente sobre el perfil natural de las cumbres de las colinas, definiendo y limitando áreas de fieles y estableciendo relaciones particulares entre los monumentos y la congregación de gente. El argumento de Frazer es que estas tumbas y su uso fueron instrumentos para el mantenimiento de la autoridad y las tradiciones del conocimiento, esta reproducción podía solo ser asegurada en público, y no exclusivamente dentro de los espacios cerrados del interior de las tumbas (Frazer 1998, 209)

La explicación de Frazer sobre Loughcrew sugiere que el sitio mismo fue ya señalado como sagrado ante de que las tumbas comenzaran a construirse. Más generalmente, los monumentos pueden haber sido un medio de reconfigurar o mejorar el paisaje, más que una imposición que niega la identidad anterior de un lugar. Bradley señala el parecido que existe, a menudo, entre los monumentos y el terreno del entorno, de forma que la estructura se convierte en un microcosmos del paisaje. Los círculos de piedras, como monumentos permeables, habrían permitido las relaciones entre las personas que ocuparan el lugar, otros monumentos y los accidentes del terreno, permitiendo verse unos a otros (Bradley 1998, 121-2, 128). Igualmente importante es la forma en la que los monumentos del Neolítico y de la Edad del Bronce reorganizan el material del propio paisaje. Estructuras fabricadas en barro, madera y piedra presentan la sustancia de la tierra en formas no usuales, y se puede concebir que esos elementos contenían un conjunto de significados más amplios, de forma que su uso equivalía a una re-ingeniería simbólica del cosmos (Bender 1998, 49).

Varios estudios recientes indican que los materiales utilizados en la arquitectura monumental, y en su configuración, no fueron sino cuestión de conveniencia. Colin Richards (1996b) sugiere que, en las casas neolíticas de Orkney, todas las tumbas y los *henges* eran aspectos de un mismo esquema cosmológico, inspirado en las formas naturales del terreno. Este punto se hace más explícito en su trabajo sobre la arquitectura de los monumentos *henge*, que pone al descubierto una serie de conexiones entre los emplazamientos de los sitios, la morfología de las zanjas y la orientación. Lo que une a todos esos elementos es el agua: los movimientos humanos dentro y entre los monumentos incluye atravesar vados o seguir el curso de los ríos en paisajes más amplios (Richards 1966a, 329). Una vez más el monumento llega a convertirse en un contexto en el que las relaciones entre las personas y la tierra se clarifican y se representan. El uso de distintos materiales con un significado específico es también tenido en cuenta por Parker Pearson y Ramilisonina (1998), quienes sostienen la hipótesis de que los monumentos de madera, en el Neolítico final británico, pueden haber sido utilizado por personas vivas, pero que las estructuras pétreas fueron reservadas a los muertos. Este argumento ha sido criticado por Barrett y Fewster (1998) por su dependencia indebida de la analogía etnográfica, pero, desde luego, tiene la virtud de señalar un camino en el que la arquitectura no sólo construye cosas, sino también significados.

La evaluación de monumentos en términos experimentales, como parte de los paisajes vivos, ha sido un elemento distintivo de la arqueología prehistórica reciente. Sin embargo, en los últimos años han comenzado a aparecer un cierto número de críticos. Meskell (1999:6) y Hodder (1999:13) han sugerido que mientras que estos enfoques se preocupan del encuentro entre el cuerpo humano y el sitio, los cuerpos involucrados son anónimos y universales. Ambos autores argumentan que el elemento que falta es el de la preocupación por las vidas individuales. Hodder añade que las arqueologías que se concentran en la actividad de los cuerpos, se absuelven a sí mismas, a menudo, de cualquier **/pág. 180/** necesidad de considerar el significado o la empatía con el pasado. La identificación de significados específicos se rechaza en favor del enfoque sobre las prácticas que permiten que el significado se produzca (Hodder 1999, 133-4). Frazer, por ejemplo, sostiene que la búsqueda del contenido de significados de las tumbas megalíticas es "un ejercicio infructuoso" (Frazer 1998, 205). En su lugar él aboga por una consideración de estrategias "las estrategias por las que los relatos sobre el lugar y la biografía del paisaje mismo están implicadas en la construcción del ser y en la percepción del estar *en* el sitio" (Frazer 1998:206). Frazer, y otros como Barrett (1987), sugerirían que la manera exacta en la que las cosas o los acontecimientos se interpretan son probablemente múltiples y vacilantes, así que será imposible llegar a una lectura definitiva que nos aproxime a lo que "ellos" pensaban en el pasado. Hodder refutaría probablemente (y creo que con razón) que una interpretación de las prácticas de producción de significados en el pasado sea asimismo un significado y que, en consecuencia, sea imposible construir una explicación del pasado que esté libre de significados. Esto

requeriría interpretación para operar en un nivel de metadiscurso que trasciende la condición del lenguaje.

Llegando a las mismas conclusiones desde diferente perspectiva, Layton y Ocko (1999:12) sugieren que los paisajes prehistóricos representan conjuntos de "signos vacíos" que los arqueólogos intentan, por su cuenta, rellenar con un "discurso subrogado". Su conclusión es que, probablemente, se dieron a los sitios y a los rasgos, en el pasado, significados específicos, pero que podemos estar engañándonos a nosotros mismos si imaginamos que podemos llegar a ellos en el presente. Formulado en estos términos, el caso es irrefutable. Sin embargo, yo creo que es posible proponer un enfoque alternativo al significado del paisaje que sea más fructífero. Ya hemos llegado a la conclusión que el paisaje es relacional, y se seguiría de esto que las personas no se limitan simplemente a etiquetar los lugares con significados que ellos "se inventan". El significado se produce a través del funcionamiento dinámico de las relaciones entre personas, cosas y lugares. Lo que ha sido significativo en la "fenomenología del paisaje" (para utilizar la frase de Tilley, Tilley, 1994) es que propicia el encuentro entre el arqueólogo y los lugares y monumentos que estudia. Este encuentro puede ser real y físico, o imaginado. Pero en ambos casos, lo que estamos haciendo efectivamente es entrar en el mismo conjunto de relaciones materiales en las que las personas se encontraron a sí mismas en el pasado. Esta interpretación puede ser lo que Layton and Ucko desechaban como "sucedánea". Yo preferiría describirlo como una analogía, una interpretación al día de hoy de lo que "representa" el significado del pasado. No podemos "conseguir llegar" al significado del pasado, y ciertamente, no podemos meternos en la cabeza de las personas del pasado mediante actos de empatía, pero podemos ponernos dentro del conjunto de **/pág. 181/** circunstancias materiales que se integraban en un universo significativo en el pasado. Por contra, para Layton y Ucko, estas circunstancias materiales no reflejan, ni de lejos, la realidad social del pasado. Al usar nuestros cuerpos como analogía de los del pasado, buscamos "reanimar" el mundo del pasado y, en el proceso, identificar en lo que se diferenciaba del nuestro.

Brück tiene un acierto cuando se pregunta cómo una mujer embarazada, o un niño, o personas minusválidas pudieron haber superado el *Cursus* de Dorset hace 5.000 años, pero yo creo que es incorrecto sugerir que los cuerpos en las recientes arqueologías post-procesuales del paisaje son cuerpos "promedio" o universales. Más bien son los cuerpos de los académicos de finales del siglo veinte, porque ellos son los únicos que se distinguen por nuestra "mismidad" –los únicos cuerpos a través de los que nosotros podremos vivir (Thomas, en prensa). Nuestro compromiso con los rasgos materiales del pasado no nos da acceso a experiencias en el pasado, pero proporcionan la base para la comprensión de lo distinto que ha podido ser de nosotros. Frazer expresó esto bastante bien cuando describe nuestra costumbre "habitar el paisaje arqueológico en el presente" (Frazer, 1998:204), una frase que es el eco de la descripción que hace Ingold (1993:152) de la arqueología como la forma más reciente de morar en un lugar antiguo.

Conclusión

He razonado que hay dos interpretaciones muy diferentes del término “paisaje”: como territorio que puede aprehenderse visualmente y como conjunto de relaciones entre personas y lugares que proporcionan el contexto para la vida diaria. De forma más o menos explícita, los arqueólogos han reconocido que el paisaje proporciona un marco de integración para muy diferentes clases de información y para diferentes aspectos de la vida humana. Sin embargo, el paisaje al que ellos han venido refiriéndose ha sido generalmente un paisaje especular y objetivizado. Al identificar la idea de especificidad histórica del paisaje, se ha abierto el espacio conceptual para un nuevo tipo de arqueología del paisaje. Un nuevo enfoque que requerirá aún más que se identifiquen y tracen los rasgos de la actividad de campo. Pero el uso que se debe dar a esos rasgos debe ir más allá de la reconstrucción de los regímenes económicos y de las especulaciones sobre como percibirían la tierra los hombres del pasado. Al considerar las formas en las que gradualmente emerge el significado del paisaje, mediante ejercicios de construcción, mantenimiento, atención, recolección y alojamiento, construimos en el presente una analogía del universo de los significados del pasado.

Traducción de José Luis García Valdivia y L. García Sanjuán
Septiembre de 2003