

Identitats i el dret al passat. Del nou al vell món¹

Margarita Díaz-Andreu

En diversos estudis anteriors he ressaltat com, a Europa, l'arqueologia es va professionalitzar en els segles XIX i XX com a disciplina científica gràcies a la seva implicació en el procés nacionalista de construcció d'una història per a la nació (DÍAZ-ANDREU i CHAMPION 1996. Per al cas d'Espanya vegeu DÍAZ-ANDREU 1994, 1995, 1996, 1998, DÍAZ-ANDREU i MORA 1995). Fora del vell continent, com mostraré amb amplitud més endavant en aquest treball, en l'estudi del passat l'arqueologia i l'antropologia es fusionaren en gran manera i ambdues es caracteritzaren per una notable càrrega política en el marc del que Bruce Trigger (1984) ha denominat les arqueologies colonial i imperialista (vegeu, per a l'antropologia, CLIFFORD i MARCUS 1986, SCOTT 1992). No és casualitat que fins als anys setanta i vuitanta els únics que feien arqueologia en aquells països fossin gairebé exclusivament especialistes europeus, d'origen o d'ascendència. Els antropòlegs eren els portaveus de la «veu silenciosa» del l'«altre» (JOHANNSEN 1992: 74), així com els arqueòlegs eren els encarregats de crear una narració *vàlida* del seu passat. En aquest context l'arqueologia utilitzà el positivisme com un mitjà d'imposar l'hegemonia occidental, desautoritzant les versions alternatives del passat indígena com un conjunt de falsedats, ideologies equivocades o agendes polítiques (HILL 1992: 810).

La creixent politització de les comunitats indígenes en els darrers anys ha suposat, no obstant això, el sorgiment de la controvèrsia sobre qui té dret a l'estudi del passat. El debat s'ha centrat, per una banda, en la petició per part dels indígenes de controlar el dret a l'estudi de la seva pròpia cultu-

ra i de les dels seus avantpassats (percebuts o reals), el que comporta fins i tot la possibilitat de prohibir l'excavació o l'anàlisi de restes arqueològiques i, per l'altra, l'exigència de devolució de les restes materials i humanes que, guardades en museus, reclamen com a seves. La reacció de l'acadèmia ha estat diversa: de bon principi molts no han acollit bé les propostes argumentant que representen una interferència amb la llibertat acadèmica i una obstaculització de l'accés a dades essencials per al treball arqueològic (HUBERT 1989). Altres, entre els quals es troben Robert Layton i Peter Ucko —i autors com els que escriuen en els llibres coordinats pel primer (LAYTON (ed.) 1989a, 1989b)—, han recolzat les demandes. La meua intenció en aquest assaig es oferir una discussió sobre l'origen i les causes que han provocat aquest debat i reflexionar sobre les implicacions que presenten les possibles solucions. Per últim apuntaré les conseqüències que el reconeixement del dret de cada comunitat al seu passat hauria de tenir per a l'arqueologia a Europa i Espanya.

Ossos d'infidels i objectes exòtics a Occident: un barem de la intransigència racial, religiosa i científica occidental?

Els museus, els laboratoris i les col·leccions de departaments universitaris de tot el món són plens a vessar de restes humanes i objectes —de vegades literalment arrancats— de les comunitats indíge-

1. El títol de l'article respon a un joc de paraules molt personal ja que fa relació a un altre assaig meu escrit recentment titulat *Nacionalismo y arqueología: del viejo al nuevo mundo* (DÍAZ-ANDREU 1997). Amb l'expressió «nou món» em refereixo aquí no únicament a Amèrica, com en aquell cas, sinó a totes les terres colonitzades.

nes, dels seus cementiris o dels seus territoris. L'origen d'aquesta acumulació es troba principalment en el segle XIX i respon a la consideració per part dels estudiosos occidentals —o occidentalitzats— d'aquell temps que tenien el deure de preservar en la mesura del possible el coneixement sobre aquells grups humans els costums dels quals no coincidien amb el cànon occidental perquè servissin com a exemple educacional, sobretot de cara al futur, quan ja s'haguessin extingit. La desaparició dels grups indígenes es considerava un fet segur degut a la seva inferioritat genètica² (BOWLER 1992: 728) i cultural (MCGUIRE 1989), aquesta última explicada en l'esquema de Lewis Henry Morgan (1818-1881), en el qual quedaven inclosos en un estadi menys avançat que la civilització occidental i hi eren considerats «primitius», com el noble salvatge incapaç de grans fites (TRIGGER 1980, MCGUIRE 1989: 172, 178, 1992). Els grups indígenes quedaren objectivitzats en el raciocini de tipus evolucionista dels museus antropològics i de ciències naturals (MCGUIRE 1989: 177).

En el segle XX l'ampliació de les col·leccions s'ha continuat justificant ja no en termes de l'eventual desaparició de la població, que ja no es veu com a imminent (MCGUIRE 1989: 179-180, 1992: 823-5), sinó de conservació del patrimoni, però formulada encara a la manera occidental i sense tenir en compte les opinions de les comunitats indígenes. Això ha portat que se les hagi continuat tractant fins fa ben poc com a relíquies d'un passat exòtic (MCGUIRE 1989: 180) i com un objecte científic d'anàlisi imprescindible. Randall McGuire, en base a la seva pròpia experiència, denuncia el diferent tractament que reben les restes humanes d'indis i d'americans blancs amb la mateixa cronologia. Mentre els primers s'excaven i es dipositen als museus, els segons, en cas que l'exhumació sigui necessària, més tard es tornen a enterrar en cementiris (MCGUIRE 1989, vegeu també HUBERT 1989: 132-7). En la mateixa línia, Larry Zimmerman (1989a: 60-1) descriu un cas en què l'esquelet d'un indi fou trobat en una necròpoli de pioners blancs que s'estava traslladant degut a la construcció d'una autopista. Malgrat les protestes d'un representant índia, l'esquelet va ser portat a un laboratori, mentre a la

resta se'ls donà nova sepultura com era previst des d'un principi.

Aquest tractament diferenciat respon, segons McGuire (1989: 171) a una percepció diferent de les restes humanes dels blancs, que són valorades com a sagrades, i de les dels indígenes, contemplades com a restes arqueològiques i espècimens científics. Aquesta dualitat té en part la seva arrel en arguments científics com explicaré més endavant, però també en les creences religioses [judeo-] cristianes per les quals l'indi és considerat infidel i, per tant, se li nega la santedat de la tomba. El cas és, però, que com en el cas dels cristians, els grups indígenes consideren sagrades les seves tombes, llocs en què els morts no han de ser molestats, raó per la qual la controvèrsia sembla reflectir una intransigència religiosa. Per als indis la mort és només un canvi de forma de vida; un viatge al món dels esperits i una reunificació amb la Mare Terra (HAMMIL i CRUZ 1989: 195). Com deia el cap Seattle en 1854 en un discurs amb motiu del tractat (*Treaty of Medicine Creek*) que concedí als blancs el control del seu territori, «per a nosaltres les cendres dels avantpassats són sagrades i el seu lloc de descans final és terra sagrada, mentre que vosaltres esteu lluny de les tombes dels vostres avantpassats i, pel que sembla, no us sap pas greu... La nostra religió es basa en les tradicions dels nostres avantpassats «els somnis (*dreams*) dels avis» (a TURNER 1989: 191).

La reclamació sobre el control del passat: la mort, el temps i l'espai vistos amb altres ulls

No és estrany, doncs, que el despertar polític de la consciència indígena hagi donat lloc a ressentiments quan, com indiquen Jan Hammil i Robert Cruz (1989: 195), s'han trobat que «els cossos dels nostres avantpassats [han estat] emmagatzemats en capsos de cartró, bosses de plàstic i sacs de paper. Trobem els nostres cementiris sagrats desmantellats i profanats, els cossos i els sagrats objectes enterrats amb els nostres morts exposats a la curiositat». L'acumulació produïda als centres d'investigació ha estat realment considerable. Fent referència a les restes humanes, Stephen Moore (1989: 201), apunta que només als Estats Units es troben emmagatzemades les restes d'entre tres-cents i sis-cents mil individus (cinc-cents mil

2. A la finalitat apuntada s'hi afegia, en el cas australià i tasmani, l'interès d'emmagatzemar i exhibir restes de poblacions considerades hereves directes dels neanderthals (RICHARDSON 1989), amb tot el que això implicava de despreci.

en càlculs de Hammil i Cruz 1989: 195), als quals cal afegir mig milió més en col·leccions de fora d'aquell país.

Ara la discussió entre les comunitats indígenes —incloses algunes d'Amèrica llatina (MALES 1989, PODGORNÝ i POLITIS 1990-92, VASCO URIBE 1992)— és sobre quin passat s'estudia i a costa de les creences de qui. Els arqueòlegs ens veiem, diu Larry Zimmerman, «com els descobridors i protectors del passat [però] per als nadius americans, el passat es coneix a través de la seva manifestació en el present» (1989b: 213). El passat viu en el present i se'l «coneix» per mitjans espirituals, del ritual i d'una rica tradició oral (1989b: 214, vegeu també HAGLUND dins HUBERT 1989: 155). Les restes dels avantpassats són sagrades, i la seva vida espiritual depèn del seu contacte amb la terra i, per tant, l'adquisició o la possessió de restes humanes per part de no creients és considerada una profanació (1989b: 211). Les peticions de devolució de restes emmagatzemades en museus i altres centres no solament s'expressen en termes de propietat, sinó que s'acompanyen de la creença que les anàlisis que en fan els arqueòlegs i arqueòlogues són errònies, de vegades perjudicials, o fins i tot immorals (HUBERT 1989). La devolució es formula també en termes del respecte i de l'honor dels morts, tal com Lori Richardson (1989: 187) explica per al cas de Tasmània. Ernest Turnes, un indi atabasco d'Alaska, explicava en el primer Congrés Mundial d'Arqueologia (WAC) el 1986, que per a enterrar de nou les restes dels seus avantpassats en el lloc que es mereixien calia «començar a dialogar amb els professionals de l'arqueologia per a aconseguir que respectin els nostres avantpassats, per poder-los enterrar adequadament altre cop en els llocs als quals pertanyen, per tal que puguin descansar en pau i les seves ànimes puguin existir en pau» (TURNER 1989: 194).

Les creences occidentals i les indígenes tornen, no obstant això, a xocar en la delimitació de qui té dret a exigir la devolució de determinades restes (o, en el seu cas, a prohibir l'excavació en determinats llocs). Mentre que en la primera tradició s'exigeix la demostració d'una relació genètica (ZIMMERMAN 1989a: 61), en el cas dels indígenes no cal, ja que per a molts grups totes les restes del seu territori són considerades d'avantpassats. La primera postura la defensa l'arqueòleg americà B. D. Smith, que s'oposa a les demandes dels nadius pel fet que no es pot demostrar una continuïtat genètica entre els indis actuals i els d'abans de la conquesta, ni tan sols una continuïtat cultural,

donada la variació de les creences. Per a ell, la posició dels nadius és fora dels límits del mètode científic, és a dir, considera que el valor científic dels esquelets dona prioritat d'ús als arqueòlegs (LAYTON 1989a: 1, 14). Altres opinen que les restes humanes i de cultura material són una font d'informació insubstituïble sobre malalties, dieta, adaptació, canvi biològic i pràctiques culturals (HUBERT 1989: 131) i que la devolució n'implica la probable pèrdua per falta de bona conservació o, directament, la destrucció.

Els indígenes no donen la mateixa importància a la relació genètica perquè es basen no únicament en una conceptualització diferent de la mort, com ja he comentat, sinó també del *temps*. Davant de la concepció lineal que se'n té a occident, els grups indígenes entenen que el seu present és atemporal. En el cas dels Yolngu, un grup d'aborígens australians del territori nord, Nancy Williams i Daymbalipu Mununggurr expliquen que «les nocions sobre el passat i la percepció del present estan relacionades amb l'ús present i futur del temps» (1989: 75). La importància del mite en la narració històrica crea el coneixement dels llocs sagrats en el territori, que els aborígens miren de conservar i d'investigar. Per la seva part, Ellen Bielawski (1989) comenta que entre els inuit de Canadà i Alaska, aquest fet provoca enfrontaments amb els arqueòlegs que treballen a la zona, per als quals el *temps* és un concepte primordial en les seves tipologies culturals i en la seva explicació de la història. Les diferències entre indígenes i occidentals no es limiten a la conceptualització de la *mort* i el *temps*, sinó que també afecten la percepció de l'*espai*. Els indígenes no únicament consideren sagrats els cementiris, sinó també, segons la seva lògica ritual, territoris sencers.³ A Austràlia, per exemple, el paisatge és format pels rastres que han deixat els avantpassats en l'època de la creació. El territori es concep a partir dels camins que el travessen i no, com en el cas occidental, a partir de la parcel·lació de la terra (UCKO 1983: 33). Moltes comunitats indígenes comencen simplement a no voler que els arqueòlegs facin excavacions en els seus territoris sobre el que ells consideren que són restes físiques o materials dels seus avantpassats. No es senten identificats amb aquestes investiga-

3. Durant la colonització, com que les comunitats indígenes no disposaven de títols de propietat equiparables als occidentals, ni el seu mode d'explotació del territori era comparable, es considerà que no estaven fent bon ús de la terra que Déu els havia concedit, raó per la qual podia ser expropiada (vegeu, per al cas dels EUA, TRIGGER 1980).

cions, i fins i tot les perceben com a perjudicials, ja que profanen el territori el contingut del qual no es pot entendre fora de l'univers religiós. És en aquest univers, a més, on hi ha la base del saber, una arma utilitzada per part d'alguns grups per mantenir la seva identitat, ja sigui d'estatus, de gènere, etc. Així, molts aspectes del ritual són secrets i només una part de la comunitat té dret a conèixer-los. És una ofensa que els arqueòlegs o els antropòlegs difonguin aquest corpus de coneixements. Claire Smith, per exemple, estudià els llocs rituals femenins en els quals es realitzava art rupes tre a Austràlia. La presència de qualsevol home arqueòleg, antropòleg, o el que fos, seria considerada una falta de respecte, una profanació (SMITH 1991) (i, sigui dit de passada, és per això que els llocs rituals femenins mai no han estat considerats per l'arqueologia o l'antropologia oficials, perquè en ser els investigadors sempre homes, mai no se'ls va revelar aquest saber ni la seva importància).

Pel que fa a la disputa territorial és important mencionar que en algunes ocasions els grups indígenes comencen a servir-se de l'arqueologia en la seva recerca de proves per a la reclamació de territoris. Així, a Colòmbia, els guambians, un poble indígena de les terres altes de la serralada Central, decidiren a partir de 1980 recuperar les terres que segons ells pertanyien al seu poble i que havien sofert successives usurpacions de mans de terratinents (VASCO URIBE 1992: 178-9). Segons la història oficial, els guambians havien estat portats del Perú i l'Equador com a «indis de servei», però aquest relat entra en contradicció amb la tradició oral guambiana (1992: 180). La data de 1620±50 obtinguda en una primera excavació arqueològica confirmà, sembla ser, la presència dels guambians en aquella època (1992: 184); identificació ètnica deduïda a partir de la base de la relativa continuïtat durant segles de les tipologies ceràmiques (1992:185).

Tot això significa que la controvèrsia de què parlo no únicament afecta la qüestió de la devolució de les restes que hi ha en els centres d'investigació, sinó que lògicament pot arribar a implicar la fi, o el control indígena, de nous treballs de camp. Malgrat que altra volta la reacció de la comunitat arqueològica no ha estat positiva en tots els casos, sí que hi ha alguns grups d'arqueòlegs i arqueòlogues que semblen reconèixer la necessitat d'escoltar i discutir les exigències indígenes (KLESERT i POWELL 1993). Així, el codi ètic acordat el 1981 per la Societat d'Arqueòlegs Professionals dels EUA, reconeixia que els arqueòlegs han

de tenir en compte el públic i que s'han de respectar els legítims interessos dels grups la cultura o el passat dels quals s'estudia (KLESERT i POWELL 1993: 350-1).

Noves legislacions i nous problemes

Diversos països, fonamentalment els EUA i Austràlia (exemples no seguits per altres com Suècia, segons HUBERT 1989: 157), han anat adaptant la legislació davant les reclamacions de les poblacions indígenes. Començant pel cas del Estats Units, ja el 1966 s'implementà la llei de Conservació Històrica Nacional (*National Historic Preservation Act*) que només permetia l'excavació de necròpolis índies que haguessin estat en desús durant almenys cinquanta anys. Aquesta mesura no va ser suficient per als indis, que han creat diverses vies de defensa dels seus interessos, com la Societat d'Indis Americans contra la Profanació (*American Indians Against Desecration, AIAD*) fundada el 1974, que exigeix la devolució de totes les restes a les comunitats indígenes; el Congrés Nacional dels Indis Americans (*National Congress of American Indians, NCAI*) o el Fons per als Drets dels Nadius Americans (*Native American Rights Fund, NARF*) (BRAY 1996: 441, HUBERT 1989, ZIMMERMAN 1989a: 62). La pressió realitzada ha portat a la promulgació de noves lleis com la de 1990 de Protecció i Repatriació de les Tombes de Nadius Americans (*Native American Graves Protection and Repatriation Act, NAGPRA*) o el 1989 la llei del Museu Nacional de l'Indi Americà (*National Museum of the American Indian Act*) que va obligar l'Smithsonian a retornar als grups tribals hereus el patrimoni cultural guardat en els seus museus. Davant d'aquesta situació, la comunitat arqueològica s'ha mostrat o bé a favor de les demandes indígenes (LAYTON (ed.) 1989a, 1989b, KLESERT i POWELL 1993 i altres treballs citats), o bé en total oposició, aquests darrers organitzats en associacions com el Comitè Americà per a la Conservació de les Col·leccions Arqueològiques (*American Committee for Preservation of Archaeological Collections*) que defensa que únicament s'ha d'acceptar la prova de descendència genètica com a raó per a una devolució (HUBERT 1989: 140).

A Austràlia, el govern federal de Victoria va fer en 1984 alguns canvis a la llei de 1972 sobre Conservació de Relíquies Arqueològiques i Aborígens

(*Archaeological and Aboriginal Relics Preservation Act*) i reconegué el dret dels aborígens tasmanis a recuperar les restes òssies dels seus avantpassats. La reacció de l'Associació Australiana d'Arqueologia no es va fer esperar i, contestà ràpidament amb un document assenyalant la importància científica de l'estudi d'esquelets d'aborígens, malgrat reconèixer que en alguns casos aïllats la devolució fos necessària. Oferia, a més, la possibilitat d'educar els aborígens per al treball de museus (HUBERT 1989: 151), fet que en alguns casos va ser considerat una neocolonització cultural (BARLOW 1990: 80-2). Malgrat l'actitud conciliadora dels professionals de l'arqueologia, en alguns llocs no ha portat necessàriament a una resposta positiva per part de les comunitats indígenes. Per exemple, a Nova Zelanda, un cas pròxim a l'australià, l'esforç per comprendre els maoris només ha provocat que aquests l'hagin denunciat com una maniobra més per part dels blancs per prendre'ls el patrimoni (O'REGAN 1990: 96).

En tot cas, el 1987 l'Institut Australià d'Estudis Aborígens (*Australian Institute of Aboriginal Studies, AIAS*) va reconèixer oficialment que les restes òssies són una part significativa i important del patrimoni aborígen i que aquesta comunitat havia de jugar un paper actiu en les decisions sobre les restes i sobre els nous descobriments que s'anessin fent, i afegia que decisions com les d'enterrar o cremar les restes han de ser respectades pels arqueòlegs (RICHARDSON 1989: 188). Actituds com aquesta han permès, per exemple, la devolució de diverses col·leccions a comunitats indígenes (HUBERT 1989: 149-156).

El despertar de la consciència indígena i de les noves lleis sorgides amb aquest motiu han tingut resultats positius, però també han comportat problemes que crec important de destacar aquí. Com assenyala Randall McGuire (1992: 826) fent referència als Estats Units, en ocasions en què era inevitable la destrucció total o parcial d'un cementiri, les comunitats indígenes han permès l'excavació i l'estudi de les restes, sempre que fossin retornades per ser enterrades altre cop. En altres instàncies però, les situacions no s'han formulat d'una manera satisfactòria per als arqueòlegs. Això és especialment cert quan les restes tenen una antiguitat considerable i/o no existeix relació genètica amb els qui les reclamen. El cas de l'esquelet descobert el 1997 a prop del riu Kennewick, a l'estat de Washington, es il·lustratiu. La hipòtesi inicial que es tractava d'una resta recent fou ràpidament rebutjada en datar-se com a antiga la punta de sageta incrustada a la pelvis, cronologia que la data-

ció per radiocarboni de 8400 BP confirmà. La llei NAGPRA, no obstant, no fa excepcions pel que fa a l'antiguitat de les restes, i això ha permès que els indis umatilla reclamessin l'esquelet. El seu representant, Armand Milthorn, expressava els sentiments de la seva gent d'aquesta manera «alguns científics diuen que si aquest individu no s'estudia, nosaltres com a indis, estarem destruint evidències de la nostra pròpia història. Nosaltres ja sabem la nostra història. Ens l'han transmesa els vells i les pràctiques religioses» (SLAYMAN 1997: 2). La intenció dels umatilla és tornar a enterrar les restes perquè així ho dicten les seves creences religioses, la seva cultura i la seva manera de fer les coses (1997: 2). Per tal d'evitar-ho, vuit experts en les primeres civilitzacions americanes s'han vist obligats a pledejar amb els nadius argumentant que l'esquelet mostra característiques caucàsiques, raó per la qual no pot tenir cap relació consanguïnia amb els qui el reclamen. Tal com afirmen dos dels antropòlegs físics, Douglas Owsley i Richard Jantz, «si es normalitza el retorn de les restes sense estudi previ, la pèrdua per a la ciència serà incalculable i mai no tindrem les dades per a entendre el primer poblament d'Amèrica» (SLAYMAN 1997: 3).

Etnicitat, nacionalisme i altres identitats: el passat com a forma de legitimitat zació del present

Molt del que s'ha publicat sobre aquest conflicte parteix de la base que les comunitats indígenes són estàtiques i plantegen les seves reclamacions en el marc d'un sistema de valors que no ha variat amb la colonització. De totes maneres, al meu entendre (vegeu una opinió similar a FRIEDMAN, 1992), estem davant d'un exemple més de globalització, en aquest cas en relació a l'expressió de la identitat, en concret l'ètnica (SMITH, 1997, però també altres, com explicaré més endavant) de la mateixa manera com la societat occidental ho ha estat fent aquests darrers dos segles, buscant i definint una edat d'or. Estem presenciant un moviment per part dels indígenes cap a l'elaboració de la història de les seves comunitats amb una finalitat que ens és coneguda, la d'establir un passat que els legitimitzi. És així, penso, com cal entendre que grups com els inuit hagin creat un institut

cultural (*Inuit Cultural Institute*, també conegut com *Avataq Cultural Institute*) que porta a terme els seus propis programes arqueològics incloses la prospecció i l'excavació, cosa que segons Ellen Bielawski (1989: 232) és important perquè els joves inuit coneguin la seva història i es familiaritzin més amb la seva cultura per mantenir-la enfront de l'occidental. És a dir, no crec que sigui exagerat dir que la fi última no és més que una forma de renegociar i conquerir el passat per reforçar-ne la versió indígena, autenticar-la, i així crear una nova identitat en el present. Això és precisament el que els diversos països i grups d'Europa i la resta del món occidental han estat fent les dues últimes centúries.

En alguns extrems la recerca de les arrels no únicament s'expressa en termes ètnics, sinó explícitament nacionalistes. Aquest és el cas de Papua-Nova Guinea, on Mangi (1989) suggereix que les poblacions indígenes haurien d'utilitzar el passat en la construcció de la nació, o de Hawaii, on el moviment hawaïà enfronta, en la seva versió de la història, la imatge del bon indígena a la del terrible colonitzador (FRIEDMAN 1992: 841-5). Per altra part, també l'ús del passat que Mamami Condori pretén per als indis bolivians és, de totes totes, occidental i nacionalista, ja que defensa que s'ha de recuperar per guanyar el «control del nostre temps històric i la fi de la dominació *estrangera* de la nostra història» (MAMAMI CONDORI 1989: 50; l'èmfasi és meu). O la creació de museus o cases culturals al país de Bali-Nyonga, al Camerun, perquè els agricultors dipositin les troballes, i l'organització de visites per a nens a llocs arqueològics per tal que els reconeguin com a part del seu passat (NWANA 1989: 188); sona familiar si ho comparem amb la Dinamarca de principis del XIX que, com se sap, fou el primer país a «racionalitzar» la prehistòria (SØRENSEN 1996).

Els indígenes i els arqueòlegs, però, no són els únics que reclamen el dret sobre el passat, ja que hi ha altres grups que també ho fan, com els *New Age travellers*, diverses sectes religioses o infinitat d'associacions que exigeixen que es reconeguin com a vàlides versions del passat diferents a la considerada oficial per l'acadèmia o pels mateixos indígenes. L'atracció que exerceix el parc històric nacional de Casa Rinconada, al Chaco Canyon, sobre un conjunt molt divers de grups es il·lustrativa. Es tracta d'una *kiva*, un lloc ritual, construïda pels indis anasazi (nom que es dona als indis pueblo prehistòrics) pels vols de l'any 900 de la nostra era i abandonada cap al 1140. A més dels arqueòlegs

americans i dels turistes en general, dues comunitats índies es disputen el lloc: els indis pueblo —per la qüestió de la consanguinitat— i els navajo —que hi han construït *hogans* (estructures de fusta cobertes de terra), que mantenen els seus ramats a la zona i que hi continuen recollint herbes medicinals (FINN 1997: 170)—, però a aquests se'ls afegeix un altre grup, el de Convergència Harmònica (*Harmonic Convergence*). Aquests últims consideren Casa Rinconada un lloc religiós i, en conseqüència, han començat a celebrar-hi els seus rituals —una fusió d'altres d'indis nadius americans, bruixeria, espiritualitat *New Age*, etc.—, i a fer-hi ofrenes (1997: 171). Això significa que en reclamen una interpretació i, en conseqüència, el seu dret a l'ús particular del jaciment. El problema que es planteja aquí és com resoldre la prioritat en cas de conflicte. En aquest exemple no és una ètnia la que reclama el poder d'ús del lloc, ni un grup que pugui demostrar una llarga història al darrere. És un grup de nova creació que reclama la utilització d'un lloc que consideren sagrat com a forma d'expressar la seva identitat.

Casa Rinconada demostra que hi han diferents identitats —ètniques, religioses, etc., a les quals s'hauria d'afegir la de gènere, que no tractaré en aquest article— en el conjunt occidental que reclamen un ús diferent del passat i alternatiu tant a l'oficial, simbolitzat pels arqueòlegs, com al dels indígenes. Una situació semblant és la que s'ha plantejat al jaciment de Stonehenge on diversos grups exigeixen el reconeixement d'interpretacions i usos del passat diferents als que ofereix l'arqueologia. D'una banda, els druides (Sebastian CHIPPINDALE *et al.*, 1990), als quals s'ha prohibit durant anys celebrar el festival anual del solstici d'estiu al jaciment.⁴ L'indret també és reivindicat com a símbol de la identitat gal·lesa, que Rhys Jones (a CHIPPINDALE *et al.*, 1990) considera que ha estat la que ha mantingut l'essència de la Gran Bretanya davant les invasions de pobles *estrangers* en època històrica. El subtítol del capítol escrit sobre aquest tema, «una reclamació territorial de Stonehenge feta per aborígens britànics» (JONES, a CHIPPINDALE *et al.*, 1990: 62), evidencia que la disputa mantinguda per les comunitats indígenes sobre el control del passat no produeix, de fet, situacions tan allunyades d'altres que vivim a Europa.

4. 1998 serà el primer any que es permetrà l'ús del jaciment durant el solstici d'estiu a un grup limitat d'individus entre els quals s'inclouran druides, arqueòlegs i personal del *British Heritage* (Tim Champion, com. pers.).

L'entrada en el debat de més grups dels dos considerats fins ara (occidentals vs. indígenes) basats en altres identitats diferents a l'ètnica o la nacional ens permet percebre amb major claredat l'enorme dimensió del problema. Aquest no es queda en una simple discussió entre dues maneres d'entendre el món, entre dues ètnies o dues religions, donat que en aquestes dues hi ha múltiples veus que presenten noves alternatives. El fons de l'assumpte és que en la forma d'expressar la identitat, el passat ha anat adquirint progressivament —a mesura que la globalització ha avançat— un paper més important en aquest procés. El passat no és mort, ni mai ho ha estat, com l'anàlisi de les versions mantingudes per diferents grups, d'interès nacionalista o no, ho demostren (DÍAZ-ANDREU 1998). L'entrada en escena, però, d'un nombre cada vegada major de veus alternatives suposa un repte que diversos països com els EUA, Austràlia o en part Gran Bretanya ja han hagut de començar a afrontar i que la legislació fins ara només ha afrontat en part.

L'aborigen de casa nostra: intransigència social, religiosa i científica en aquesta part de la Mediterrània?

La discussió que he mantingut fins aquí podria semblar que no té importància —tret d'Anglaterra— per a l'arqueologia en els països des dels quals la colonització es portà a terme i que es caracteritzen —o es caracteritzaven— per un major grau d'homogeneïtat ètnica. No obstant això, em sembla que les implicacions d'aquest debat són massa extenses com perquè l'arqueologia europea en surti immune. En realitat ens afecta de diverses formes: per les col·leccions indígenes que es troben en els diversos museus del nostre país, a més de les que altres països tenen provinents del nostre, i per la necessària conscienciació sobre la insensibilitat que mostren les arqueologies oficials a l'Estat espanyol cap a altres grups ètnics i cap a qualsevol visió alternativa del passat.

En la seva forma més simple, el debat sobre qui té dret al passat en els termes duals que ho he plantejat a la primera meitat de l'article, també afecta l'Estat espanyol. En diverses comunitats autònomes i, sobre tot a la catalana i la madrile-

nya, hi ha institucions que emmagatzemen i exhibeixen restes òssies i materials de poblacions indígenes els descendents de les quals viuen en països d'ultramar, començant pel «negre» de Banyoles, els cranis emmagatzemats en diversos museus o col·leccions antropològiques i acabant pel que es va portar de l'Amèrica espanyola. Mentre que en relació al primer ja hi va haver un debat previ a les Olimpíades de 1992 que tenia com a centre el cos dissecat del «negre» de l'exposició (comunicació personal de Cortadella) (que jo encara vaig fotografiar exposat l'any 1995), no sóc conscient que s'hagin fet reclamacions oficials per part de comunitats indígenes americanes, encara que el tema sortí a debat en la discussió mantinguda després de llegir la meua ponència sobre nacionalisme i arqueologia realitzada a la ciutat de Mérida (Yucatán, Mèxic) el desembre de 1997, on diversos arqueòlegs i alumnes provenien del grup maia actual.

Simètricament, diverses col·leccions provinents de la Península Ibèrica es troben en altres països més septentrionals. Si considerem que al segle XIX Europa es trobava dividida entre un nord industrialitzat que es considerava superior al sud mediterrani, podrem entendre com diversos conjunts del passat històric dels «aborígens» meridionals, de Grècia, Portugal, Espanya, etc., van anar a parar a institucions com el British Museum o al Louvre. Les reclamacions s'estan realitzant des de fa més d'un segle i algunes han tingut èxit, normalment per raons polítiques —com la devolució de la Dama d'Elx i de les corones de Guarrazar, a més d'altres objectes arqueològics que el govern francès proalemany de Vichy va fer al franquista durant els anys quaranta. En altres casos les circumstàncies no han ajudat i així les peticions gregues semblen no tenir resposta. La reacció del director del Museu Britànic l'any 1986 davant d'una demanda de retorn de les restes portades per Lord Elgin fou d'exclamar que aquesta responia a un «feixisme cultural. És nacionalisme i és un perill cultural. Un enorme perill cultural. Si comences a destruir les grans institucions intel·lectuals, ets un feixista cultural» (Sir David WILSON, a HITCHENS 1987: 99). Certament, d'una banda tenia raó, era una qüestió nacionalista..., però a parer meu, per ambdues parts. S'han aixecat diversos arguments contra la devolució: que estan més segures a Londres que a Atenes, que la devolució crearia un mal precedent, que els grecs actuals no es poden considerar descendents dels que crearen els marbres en discussió, etc. (HITCHENS 1987: 85-104),



Recollida de signatures per la permanència del boiximà del Museu Darder a Banyoles

Amics dels Museus de Banyoles
Plaça dels Estudis, 2. 17820 - Banyoles

però el fons de la qüestió és que hi ha dues identitats contraposades en disputa: la britànica, l'ésser de la qual s'assenta en part en el colonialisme (BRAY i GLOVER 1987) i la grega, que es basa en l'edat d'or de la Grècia clàssica (FRIEDMAN 1992, HAMMILAKIS i YALOURI 1995).⁵

En un pla més reconegudament ètnic, ningú a Espanya s'ha plantejat si l'excavació de necròpolis

5. Aquest desig de controlar el passat com a estratègia es dona a escales menors segons com entenguem el terme país: n'hi ha prou de mencionar el cas de la demanda dels il·licitans que la dama d'Elx torni al seu lloc d'origen, airejat recentment a la premsa.

medievals musulmanes fereix la sensibilitat d'un cada vegada major nombre de practicants d'aquesta creença. La intransigència cap a d'altres identitats d'aquest tipus per part dels arqueòlegs es pot veure també en el fet que no sembla que s'hagin trobat jaciments gitanos en les múltiples prospeccions que s'han portat a terme en diverses autonomies en aquests darrers anys. Se sap que aquest grup porta uns quants segles recorrent la Península Ibèrica, el que fa improbable que no hagin deixat petges en el paisatge. L'absència de dades sembla correspondre més aviat a una falta d'expectatives per part dels qui fan les prospeccions, que ni tant sols consideren la possibilitat d'aquestes troballes, que no pas a la seva inexistència.

Un darrer punt sobre qui té dret al passat em porta a una reflexió sobre el poder que a l'Estat espanyol té el professional davant del no professional. Malgrat la visió positiva proporcionada per Lucas Pellicer (1991), la veritat és que les distintes legislacions de les comunitats autònomes han anul·lat pràcticament el dret dels no professionals a fer arqueologia. Això significa que s'ha donat prioritat a l'argument d'autoritat basat en un discurs oficial del passat que no té en compte altres visions com la dels pagesos (vegeu PINA-CABRAL 1989 per al cas de Portugal). Com veu Trigger (1980), l'èmfasi en el mètode científic i en el descobriment de lleis universals de canvi cultural només han augmentat l'alienació de l'arqueologia

oficial de l'interès de la gent sobre el seu passat. Els arqueòlegs semblen no donar cap importància al que el públic pensa sobre el passat o sobre l'arqueologia. D'altra banda, els experts semblen amagar els resultats de les seves exploracions publicant-los en revistes especialitzades amb un llenguatge poc accessible per al no iniciat (STONE 1989: 196). Els arqueòlegs i les arqueòlogues produïm versions hegemòniques del passat, que en gran part estan connectades amb el discurs nacionalista (DÍAZ-ANDREU 1998) i que es troben allunyades de la visió històrica dels «indígenes» del nostre país mateix.

Conclusió

Aquest assaig ha ofert una reflexió sobre la naturalesa política de la narrativa arqueològica i sobre l'esquerda oberta durant aquests darrers anys en el seu monopoli sobre el passat. Al contrari que en treballs anteriors —vegeu la bibliografia— en aquest cas el meu enfocament no ha estat analitzar la implicació d'aquesta narrativa en el discurs nacionalista, sinó —encara que no és del tot incompatible— examinar-ne la contraposició amb versions alternatives de la història. La utilització del passat en la construcció d'altres identitats distintes a la nacional per part de grups diversos units sobre bases tan diferents com l'ètnica —indígena o d'altres tipus—, la religiosa o de gènere, fa que la tasca arqueològica hagi començat des dels anys seixanta a ser contestada d'una manera mai no experimentada abans. Davant d'una suposada objectivitat del nostre treball basada en la creença que tenim entre mans una història que ja és morta, la integració del passat en les estratègies socials de diverses col·lectivitats exigeix que els arqueòlegs i les arqueòlogues ens adonem que la nostra feina es desenvolupa, contràriament al que solem pensar, en un terreny conflictiu que va molt més enllà de les nostres mateixes guerres acadèmiques o nacionalistes.

Ho vulguem o no, el passat és viu, en el sentit que els arqueòlegs no som els únics que l'utilitzem en la formulació de la nostra identitat (institucional i nacional fonamentalment, però també d'altres tipus). Al contrari que en el cas de l'Estat espanyol, altres països que impliquen un segment més important de la societat en els treballs arqueològics han anat reconeixent progressivament en les legislacions els drets de diversos grups —sobretot dels indígenes—, o de manera encara no oficial es van obrir a les perspectives d'altres agrupacions, entre elles les religioses, incloses les de nova planta com Convergència Harmònica o la dels druides de Stonehenge. No obstant això, en les diverses autonomies que conformen l'Estat espanyol, la comunitat arqueològica manté encara un monopoli intransigent sobre l'ús del passat i sobre la seva interpretació davant d'altres grups que en fan lectures diferents o que el perceben de manera distinta: les minories ètniques, racials i/o religioses com la musulmana, la negra o la gitana, o la majoria no professional on es troben pagesos, alcaldes, mestres, aquells

que anys enrere s'organitzaren en la difunta *Misión Rescate*, els arqueòlegs *amateurs* de bona fe, i els altres, que causen un dany irreparable als jaciments i que són coneguts amb diversos noms al llarg del territori peninsular (rebentadors, etc.), els amants dels detectors de metalls o simplement la gent del carrer, altres professionals no arqueòlegs que tenen un interès major o menor en el passat... No defenso la necessària prioritització d'altres lectures davant de l'arqueològica, ja que entenc que aquesta té molt a oferir, sinó la necessitat d'obrir un diàleg.

No podem continuar acceptant que només un grup determinat —la línia oficial defensada per la comunitat arqueològica— tingui el dret d'interpretar el passat. Això no és sinó una apropiació *política* unidireccional de la història. La comunitat arqueològica té, en realitat, molt a guanyar amb un apropament cap a altres col·lectivitats, no únicament ajut i debat, sinó la mateixa supervivència de la nostra professió, que el públic cada vegada percep com a més distant i cada vegada és menys subvencionada. Tenir en compte els altres suposarà una reflexió profunda sobre el nostre mètode d'estudi i la interpretació que fem del passat, ja que ens obligarà a entendre com altres socialitzen el passat d'una manera diferent i, en conseqüència, a comprendre com ho fem nosaltres mateixos.

Com he explicat en altres treballs, l'arqueologia com a activitat professional sorgí de la necessitat que tenien les nacions de crear un imaginari històric jalonat d'edats d'or com un element més en l'intent d'unificar la percepció de pertinença a la nació de la ciutadania. Els arqueòlegs i arqueòlogues professionals han estat els missatgers —conscients o no— d'aquest discurs polític sorgit fa dos segles. El que ara s'està produint en altres països i que jo proposo aquí, és l'obertura de la narrativa històrica oficial per acollir altres punts de vista callats durant molt temps. La validesa del nostre discurs —perquè, seguint Eco (1990), penso que encara en té— dependrà en part del conscients que siguem de les condicions que l'han feta i la continuen fent possible, i això no passa únicament per una revisió historiogràfica, sinó també per la seva contraposició amb veus alternatives. Això, a més, potser farà possible que el públic s'interessi per la nostra feina i, a la llarga —sigui dit de passada i repetint-me—, la nostra supervivència professional.

Abstract

*Identities and the right to the past
From the new to the old world*

The rights of indigenous populations vs those of archaeologists have been the focus of the debate over who owns the past. I will explain the origin of this controversy and discuss the implications of the various solutions to the problem. I will then discuss the consequences for archaeology in the Old-World of the recognition that each community has the right to its own past. In particular, I will analyze the way in which in all the different Autonomies (*autonomías*) which comprise the Spanish state the archaeological community still continues to maintain its intransigent monopoly in the decision of how to use the past and how to interpret it. The different readings produced by other ethnic/racial (black, muslim and gypsy) and/or religious minority groups and by the non-professional majority of people living in Spain are simply not taken into account. This situation can only be understood as a *political* and unidirectional appropriation of history. I will propose that in Spain the archaeological community has a lot to win from a rapprochement to the other groups. These other groups may offer not only help and debate, but may also promote the survival of archaeology as a profession, for it is currently perceived as distanced from the public's interest and this has resulted in a steadily decline of its subsidies. In addition, by taking into account others' perspectives archaeologists will be forced to understand not only the distinctive ways in which other groups recreate the past but also how archaeological narrative is formulated.

Resumen

*Identities and the right to the past
Del nuevo al viejo mundo*

Mi intención en este ensayo es ofrecer una discusión sobre el origen y las causas que han provocado el debate sobre quién tiene derecho al pasado inicialmente centrado entre las comunidades indígenas y las poblaciones occidentalizadas y reflexionar sobre las implicaciones que presentan las posibles soluciones. En la última parte del artículo apuntaré las consecuencias que el reconocimiento de que cada comunidad tiene derecho a su propio pasado debería tener para la propia arqueología en el viejo mundo. En concreto, analizaré cómo en las diversas Autonomías que conforman el Estado español la comunidad arqueológica todavía continúa manteniendo un monopolio intransigente en la decisión sobre el uso del pasado y sobre su interpretación frente a otros grupos que producen lecturas diferentes sobre él o lo perciben de forma distinta: las minorías étnicas, raciales y/o religiosas como la musulmana, la negra o la gitana, o la mayoría no profesional. Terminaré defendiendo que la comunidad arqueológica no puede seguir aceptando que sólo ella tiene un derecho exclusivo a interpretar el pasado, ya que esto no es sino una apropiación *política* unidireccional de la historia. Bien al contrario, apuntaré que la comunidad arqueológica tiene mucho que ganar con un acercamiento hacia otras colectividades: no sólo ayuda y debate, sino la supervivencia misma de la propia arqueología como profesión, cada vez más distante a los ojos del público y cada vez menos subvencionada. Sin embargo, tener en cuenta a otros supondrá una reflexión profunda sobre el propio método de estudio e interpretación del pasado en arqueología, ya que obligará a los arqueólogos/as a entender cómo otros entienden el pasado de una manera diferente a la suya y en consecuencia a comprender cómo lo hacen ellos mismos.

Referències bibliogràfiques

- BARLOW, Alex (1990) Still civilizing? Aborigines in Australian education, dins Peter G. STONE i Robert MACKENZIE (eds.) *The Excluded Past. Archaeology in Education*: 68-87. One World Archaeology 17. Londres: Unwin & Hyman.

- BIELAWSKI, Ellen (1989) Dual perceptions of the past: archaeology and Inuit culture, dins R. LAYTON (ed.) a: 228-236.
- BOWLER, Peter J. (1992) From «savage» to «primitive»: Victorian evolutionism and the interpretation of marginalized peoples. *Antiquity* 66: 721-9.
- BRAY, Tamara L. (1995) Repatriation, power relations and the politics of the past. *Antiquity* 70: 440-4.
- BRAY, Wainwright i GLOVER, Ian C. (1987) Scientific investigation or cultural imperialism: British archaeology in the Third World. *Bulletin of the Institute of Archaeology* 24: 109-25.
- CHIPPINDALE, Chris; DEVEREAUX, Paul; FOWLER, Peter; JONES, Rhys i SEBASTIAN, Tim (1990) *Who owns Stonehenge?* Londres: Batsford.
- CLIFFORD, James i MARCUS, George (1986) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley.
- DÍAZ-ANDREU, Margarita (1994) The Past in the Present: the Search for Roots in Cultural Nationalisms. The Spanish Case, dins J. G. BERAMENDI, R. MAÍZ i X. M. NÚÑEZ (eds.) *Nationalisms in Europe: Past and Present I*: 199-218. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- DÍAZ-ANDREU, Margarita (1995) Nationalism and Archaeology. Spanish Archaeology in the Europe of Nationalities, dins P. KOHL i C. FAWCETT (eds.) *Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology*: 39-56. Cambridge: Cambridge University Press.
- DÍAZ-ANDREU, Margarita (1996) Islamic Archaeology and the Origin of the Spanish Nation, dins M. DÍAZ-ANDREU i T. CHAMPION (eds.) *Archaeology and Nationalism in Europe*: 68-89. Londres: UCL Press.
- DÍAZ-ANDREU, Margarita (1997) *Nacionalismo y Arqueología: del Viejo al Nuevo Mundo*. Ponència llegida dins el Symposium Current Trends and Perspectives in European Archaeology organitzat pel INAH (Institut Nacional de Antropologia e Historia). Mèxic DF, Xalapa i Mérida, 1-15 desembre (1997).
- DÍAZ-ANDREU, Margarita (1998) Nationalism, ethnicity and archaeology. The archaeological study of Iberians through the looking glass. *Journal of Mediterranean Studies*.
- DÍAZ-ANDREU, Margarita i CHAMPION, Timothy C. (1996) Introduction, dins M. DÍAZ-ANDREU i T. CHAMPION (eds.) *Archaeology and Nationalism in Europe*: 1-23. Londres: UCL Press.
- DÍAZ-ANDREU, Margarita i MORA, Gloria (1995) Arqueología y política: el desarrollo de la arqueología española en su contexto histórico. *Trabajos de Prehistoria* 52 (1): 25-38.
- ECO, Umberto (1990) *The limits of interpretation*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- FINN, Christine (1997) Leaving more than footprints. Modern votive offerings at Chaco Canyon Prehistoric Site. *Antiquity* 71: 169-78.
- FRIEDMAN, Jonathan (1992) The Past in the Future: History and the Politics of Identity. *American Anthropologist* 94: 837-859.
- GATHERCOLE, Peter i LOWENTHAL, David (eds.) (1990) *The Politics of the Past*. One World Archaeology 12. Londres: Unwin Hyman.
- HAMILAKIS, I. i E. YALOURI, (1995) Antiquities as symbolic capital in modern Greece society. *Antiquity* 70: 117-129.
- HAMMIL, Jan i CRUZ, Robert (1989) Statement of American Indians Against Desecration Before World Archaeological Congress, dins R. LAYTON (ed.) a: 195-200.
- HILL, Jonathan D. (1992) Contested pasts and the practice of anthropology. *American Anthropologists* 94(4): 809-815.
- HITCHENS, Christopher (1987) *The elgin marbles*. Londres: Chatto and Windus.
- HUBERT, Jane (1989) A proper place for the dead: a critical review of the 'reburial issue', dins R. LAYTON (ed.) a: 131-66.
- JOHANNSEN, Agneta M. (1992) Applied Anthropology and Post-Modernist Ethnography. *Human organisation* 51(1): 71-81.
- KLESERT, Anthony L. i POWELL, Shirley (1993) A perspective on Ethics and the Reburial Controversy. *American Antiquity* 58(2): 348-354.
- LAYTON, Robert (1989a) Introduction: conflict in the archaeology of living traditions, dins R. LAYTON (ed.) a: 1-21.
- LAYTON, Robert (1989b) Preface, dins R. LAYTON (ed.) b: i-xxiv.
- LAYTON, Robert (ed.) (1989a) *Conflict in the Archaeology of Living Traditions*. One World Archaeology 8. Londres: Unwin Hyman.
- LAYTON, Robert (ed.) (1989b) *Who needs the Past?* One World Archaeology 5. Londres: Unwin Hyman.
- LUCAS PELLICER, Rosario (1991) La arqueología no profesional: antecedentes y panorama actual, dins Javier ARCE i Ricardo OLMOS (eds.) *Historiografía de la Arqueología y de la Historia Antigua en España (siglos XVIII-XX)*: 237-242. Madrid: Ministerio de Cultura.
- MALES, Antonio. (1989) Past and present of Andean Indian society: the Otavalos, dins R.H. LAYTON (ed.) b: 95-104.
- MAMAMI CONDORI, Carlos (1989) History and prehistory in Bolivia: what about the Indians?, dins Robert LAYTON (ed.) a: 46-59.
- MANGI, Jo (1989) The role of archaeology in nation building, dins R. LAYTON (ed.) a: 217-227.
- MCGUIRE, Randall H. (1989) The sanctity of the grave: White concepts and American Indian burials, dins R. LAYTON (ed.) a: 167-84.
- MCGUIRE, Randall H. (1992) Archaeology and the first Americans. *American Anthropologist* 94: 816-836.
- MOORE, Stephen (1989) Federal Indian burial policy: historical anachronism or contemporary reality?, dins R. LAYTON (ed.) a: 201-210.
- NWANA, Elias (1989) The past as perceived by the Bali Nyonga people of Cameroon, dins R. LAYTON (ed.) b: 180-8.
- O'REGAN, Stephen. (1990) Maori control of the maori heritage, dins P. GATHERCOLE i D. LOWENTHAL (eds.): 91-106.
- PINA-CABRAL, João de (1988) The valuation of time among the peasant population of the Alto Minho, northwest Portugal, dins Robert LAYTON (ed.) b: 59-69.
- PODGORNY, Irina i POLITIS, Gustavo (1990-92) ¿Qué sucedió en la historia? Los esqueletos araucanos del Museo de la Plata y la Conquista del Desierto. *Arqueología Contemporánea* 3: 73-9.
- RICHARDSON, Lori (1989) The acquisition, storage and handling of Aboriginal skeletal remains in museums: an indigenous perspective, dins R. LAYTON (ed.) a: 185-8.
- SCOTT, D. (1992) Criticism and culture: Theory and post-colonial claims on anthropological disciplinaryity. *Critique of Anthropology* 12(4): 371-394.

- SLAYMAN, A. L. (1997) A Battle over Bones. *Archaeology* 50 (1): 2-5.
- SMITH, Anthony (1997) The «Golden Age» and national renewal, dins Geoffrey HOSKING i George SCHÖPFLIN (eds.) *Myths and Nationhood*: 36-59. Londres: Hurst.
- SMITH, Claire (1991) Female Artists: the Unrecognized Factor in Sacred Rock Art Production, dins P. BAHN i A. ROSENFELD (eds.) *Rock Art and Prehistory*. Papers presented to symposium G of the AURA Congress, Darwin 1989: 45-52. Oxford: Oxbow Monograph 10.
- SØRENSEN, Marie Louise Stig (1996) The fall of a nation, the birth of a subject: the national use of archaeology in nineteenth-century Denmark, dins M. DÍAZ-ANDREU i T. CHAMPION (eds.) *Archaeology and Nationalism in Europe*: 24-47. Londres: UCL Press.
- STONE, Peter (1989) Interpretations and uses of the past in modern Britain and Europe. Why are people interested in the past? Do the experts know or care? A plea for further study, dins R. LAYTON (ed.) b: 195-206.
- TURNER, Ernest (1989) The souls of my dead brothers, dins R. LAYTON (ed.) a: 189-194.
- TRIGGER, Bruce (1980) Archaeology and the image of the American Indian. *American Antiquity* 45: 662-676.
- TRIGGER, Bruce (1984) Alternative archaeologies: nationalist, colonialist, imperialist. *Man* 19: 355-370.
- UCKO, Peter J. (1983) The Politics of the Indigenous Minority. *Journal of Biosocial Science Supplement* 8: 25-40.
- VASCO URIBE, Luis Guillermo (1992) Arqueología e Identidad: el caso guambiano, dins G. POLITIS (ed.) *Arqueología en América Latina Hoy*: 176-191. Bogotá: Biblioteca del Banco Popular.
- WILLIAMS, Nancy M. i MUNUNGURR, Daymalipu (1989) Understanding Yolngu signs of the past, dins R. LAYTON (ed.) b: 70-83.
- ZIMMERMAN, Larry J. (1989a) Made radical by my own: an archaeologist learns to accept reburial, dins R. LAYTON (ed.) a: 60-7.
- ZIMMERMAN, Larry J. (1989b) Human bones as symbols of power: aboriginal American belief systems toward bones and «grave-robbing» archaeologists, dins R. LAYTON (ed.) a: 211.

Margarita Díaz-Andreu és doctora en Prehistòria per la Universitat Complutense de Madrid, on va exercir com a associada. Des de 1996 és professora titular del Departament d'Arqueologia de la Universitat de Durham (Gran Bretanya). Ha publicat *Edad del Bronce en la Provincia de Cuenca, Nacionalismo y Arqueología* amb el professor Tim Champion, *La Institucionalización de la Arqueología en España*, amb la Dra. Gloria Mora, *Mujeres en la Arqueología Europea* amb la Dra. Maria Louise Sorensen, i *Arqueología en Iberia* amb el professor Simon Keay. Actualment, els seus interessos abasten, a més de la historiografia de l'arqueologia, temes d'identitat (gènere, etnicitat, etc.) i d'art prehistòric.

(Aquest text forma part de les conferències pronunciades a la UAB en el curs «Arqueologia, poder i societat» del CIRIT.)

Títol original: *Identidades y el derecho al pasado. Del nuevo al viejo mundo.*
Traducció de Walter Cruells.