

ARQUEOLOGIA I ANTROPOLOGIA SOCIAL: UNA PROPOSTA PER A MENORCA

Ignasi Terradas ()*

En la mesura que l'estudi dels fets humans es pot dir que és una ciència, cal admetre també el que com aital implica de rigor metodològic. I una de les coses fonamentals en la construcció científica és el coneixement dels seus límits. Cal saber també per què hi ha coses que no es poden arribar a estudiar o formular dins una trajectòria científica. L'arqueologia, molt més que l'antropologia, posseeix tradicionalment un bagatge metodològic de ciència formal que em sembla que pot resultar profitós pel propi capteniment científic, per les teoritzacions antropològiques i per algunes reflexions filosòfiques. I precisament, Menorca és un lloc apropiadíssim per aquest exercici. Es tracta del següent: l'arqueologia ens ha descobert a l'illa uns vestigis que presenten molts problemes de comparació, interpretació i explicació. S'han formulat moltes hipòtesis, tantes com permet la imaginació dels arqueòlegs de diferents països, i malgrat això podem afirmar que la proposició més informativa d'aquesta realitat arqueològica és científicament la no demostrabilitat de totes i cadascuna de les hipòtesis, i filosòficament és una lliçó d'escepticisme metodològic. El que proposo a continuació és aprofundir aquesta qüestió i fer veure que l'acceptació d'aquesta indemostrabilitat i d'aquest escepticisme és quelcom positiu i important per la pròpia identitat cultural menorquina.

Fer parar a pensar i fer veure que encara no es pot concloure una temàtica històrica és també adonar-se del fet que la identitat d'una cultura pot ésser més complexa que el seu resum historiogràfic.

El respecte per un patrimoni del passat -com per un valor viu i present- és també resistència a la seva finiquitació epistemològica, és a dir, que se'n tingui una idea definitiva i acabada sobre el mateix. Això pot equivaldre a realment «arxivar el cas», «superar-lo».

Si la cultura talaiòtica, i la megalítica en general, ens desafien les nostres explicacions científiques i les nostres interpretacions més artístiques o filosòfiques és perquè superen els intents de la seva finiquitació historiogràfica i epistemològica, és perquè a un científic rigorós li diuen més coses de les que pot formalitzar consistentment, i li recorden la lògica de la seva consistència i els límits que deu observar, i a un filòsof li recorden el valor positiu d'un escepticisme informat, i en general ens recorden que precisament si admirem i respectem un patrimoni és perquè -entre altres coses- ens ofereix reflexió sobre els límits de les nostres convencions i ambients culturals.

Llavors, confrontar les diferents hipòtesis i pensar en horitzons més amplis encara, és aproximar-se al propi contrast cultural, científic i filosòfic que els fets d'una altra època proposen a la nostra. Així, un escepticisme informat (basat en el coneixement de tots els arguments, no en el seu rebuig i prou) prepara per dues coses alhora: criticar les insuficiències dels plantejaments finiquitadors i comprendre millor la naturalesa dels propis límits.

A continuació tractaré d'oferir algunes reflexions procedents de l'antropologia social per reforçar el meu argument. Vull insistir dient que el que proposo és aprofitar la situació creada per la discussió explicativa i interpretativa del patrimoni megalític menorquí per tal de lligar tres coses: el sentit d'una identitat amb el passat, viva perquè pot fer pensar molt -«parar a pensar»-, l'autoconsciència de la discreció (en el sentit formal i ordinari de la paraula) científica, i l'empenya filosòfica de la cultura menorquina que pot desplaçar la imaginació conjectural, enigmàtica o esotèrica cap a una

(*) Professor de la Universitat de Barcelona.

reflexió més realista que -paradoxalment- començant amb més austeritat metodològica ens prepara per més complexitat cultural. Tot això és el que vull destacar amb algunes aportacions procedents de l'antropologia social. Dono per suposada una certa familiarització amb els estudis sobre el patrimoni megalític menorquí i concretament sobre la denominada cultura talaiòtica. M'adreço als amics menorquins suggerint-los alguns reforços per fer de l'original arqueologia menorquina una reflexió vitalitzadora de la identitat patrimonial, de la tradició cultural i científica -destacada en la pròpia heterogeneïtat de les interpretacions arqueològiques- i de la filosofia característica de la complexitat històrica de l'illa, quelcom que provisionalment anomeno «escepticisme informat».

L'antropologia social neix com a disciplina quan, en el període entre segles XIX i XX, es realitzen un seguit d'etnografies basades en l'observació directa dels pobles -per tant segons mètodes empírics i positivistes- tot discutint les conjetures dels etnòlegs romàntics, que més que etnografies comprensives, el que empraven per les seves proposicions eren dades disperses de viatgers, missioners, militars, cronistes, colonitzadors, etc. Així, podem distingir perfectament una metodologia d'observació directa que discuteix la validesa dels conceptes i teories generals i unes altres metodologies més compromeses en seguir la tradició etnològica conjectural o bé en substituir-la per una construcció formalista, més a l'estil d'una ciència amb postulats i regles per formular proposicions. Aquesta segona tendència s'ha desenvolupat amb tanta força entre els anys cinquanta i vuitanta que ha donat lloc a una reacció massiva en contra, inscrita vagarosament en un aparent moviment de post-modernitat.

Les etnografies comprensives i monogràfiques de pobles, molt més inductives que deductives, s'han produït cada cop menys, principalment per tres raons: una, pels temors induïts per la crítica post-moderna de caire relativista, la qual ha fet dubtar de la validesa dels relats occidentals sobre una altra cultura; dues, per la mateixa desaparició de les possibilitats acadèmiques d'una dedicació etnogràfica (sobretot als USA, a França i a la Gran Bretanya on la productivitat acadèmica s'oposa a la producció de grans monografies en Història i Antropologia, tasca que només poden fer alguns acadèmics jubilats); i tres, la política contemporània internacional que ha convertit l'estudi d'altres pobles en gairebé certificats de defunció cultural i social, desmoralitzant la valoració del saber que es deu a la varietat humana. Partim doncs d'una disciplina «en crisi». Que quedi clar.

Ara, si seguim de prop la tradició etnogràfica comprensiva podem verificar el següent: els conceptes descrits etnogràficament en l'antropologia i que han estat emprats en les reconstruccions socials del passat que ha fet l'arqueologia i la història no coincideixen, pel que fa als seus continguts, en unes i altres disciplines. Això ha estat i és encara font de malentesos. Aquest problema ja el vaig assenyalar a propòsit de les reconstruccions socials en la historiografia medieval catalana (Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia. N^o 1, Barcelona, 1980). Es tracta de la utilització de conceptes com els de clan, llinatge, tribu, banda, tabú, totemisme, animisme, etc. Si tenim en compte els continguts etnogràfics als quals s'han atribuït aquests conceptes (la llista de monografies etnogràfiques comprensives

és prop d'un centenar), hem de dir que no hi ha ni dades ni contextos en els vestigis culturals que l'arqueologia ens proporciona per aplicar-hi aquests conceptes.

Per exemple, ¿Com pot un arqueòleg parlar de clans sense evidències dels fets socials de l'exogàmia, l'hegemonia d'una filiació unilineal, la successió de drets de pertinença i vindicació, la integració coincident o no en activitats de tipus econòmic, ritual o polític? Perquè quan en un context etnogràfic s'ha parlat de clans s'han descrit i analitzat aquestes coses. Llavors si es parla de clans perquè sembla que vivien juntes unes famílies, o algunes agrupacions amb centres de convivència freqüentment compartits, i amb detalls de les seves deixalles i construccions que suggereixen això, podem dir que no vivien com nosaltres, però és molt agosarat dir que vivien en clans, si per clans entenem els descrits a les etnografies. I, encara, descrits amb tantes diferències entre les etnografies que els mateixos antropòlegs han descartat l'ús del terme per descansar sobre descripcions massa diverses.

Ara bé, ens hem de comunicar amb un mínim de termes comuns, no únicament entre els antropòlegs, sinó també entre els practicants de diverses disciplines que podem treballar junts en algunes ocasions. Així, proposo que ara per ara, si no disposem d'una terminologia més ben definida, seguim emprant aquesta que és compartida per antropòlegs, etnòlegs, arqueòlegs, historiadors i sociòlegs, bàsicament. Que els antropòlegs no la tractem com una «marca registrada» segons les nostres etnografies, perquè entre aquestes (i entre aquestes i les teories) no hi ha acord sobre un significat únic o prioritari. En el cas dels clans, per exemple, hi han monografies que emfasitzen un significat predominant o exclusiu de parentiu, altres de pertinença i vindicació, altres d'unió ritual, etc... Així si dins la mateixa antropologia no hi ha unanimitat analítica, no podem pretendre exigir-la en altres disciplines. El que sí que podríem fer tots plegats és continuar emprant aquests termes amb dues condicions: una, sabent que insinuem un camp de coneixement amb una possible explicació o interpretació (si parlem de clans només hem de saber que parlem de fenòmens vinculats a les relacions de consanguïnitat o propinquïtat, però que no sabem quins són) i dues, que sempre que utilitzem els mateixos termes definim prèviament totes les referències contextuals dels mateixos, sense deixar possibles significats implícits o al·lusius. Així, per exemple, si un arqueòleg té un context d'uns ortolits, una aglomeració d'habitacles amb deixalles de rutines alimentàries, restes de figures (religioses?, estètiques?, d'un reialme de coneixement o imaginació que nosaltres no tenim definit?...), i altres coses, i tot això li suggereix un món social pel qual el concepte de clan pot ésser un punt de partença comprensiva, que l'empri, però constatant les dades específiques per aquesta iniciativa. Així no hi haurà malentesos.

En un cas com el menorquí, sense documentació escrita coetània i de la mateixa illa pel que fa al món social de la cultura talaiòtica, i amb uns vestigis força diferenciats dels d'altres indrets possiblement més propers a algunes interpretacions documentals, cal respectar el context i la seva possible originalitat, per més parcial que fos. Així, les dades arqueològiques no hi són suficients per discernir-hi estructures socials de clans, castes, classes o una altra cosa. Perquè, per exemple, amb el passat ramader conegut de la illa, els megalits associats a possibles cultes d'un sol animal,

una diferenciació en algunes de les rutines alimentàries i de vestimenta, i una disposició matricial dels aglomerats culturals («llocs mare» i derivats), si estiguéssim a l'Índia (i per alguns especialistes només en una cultura indoeuropea: costa poc per incloure-hi la «prehistòria» menorquina!) la hipòtesi d'una societat de castes o protocastes o quelcom semblant seria més versemblant que la hipòtesi d'una societat tribal o de clans. En el cas menorquí tenim elements arqueològics per parlar tant d'una cosa com de l'altra; és a dir haver d'imaginar encara altres possibilitats i anar-les descartant, perquè no hi ha res segur. Però, pel camí anem distingint el valor de cada detall, la seva universalitat o particularitat, les paradoxes dels excessos de localisme o universalisme, anem limitant potser allò del que més volíem parlar, però aprenem cada cop més sobre la seva importància, en anar-ho encarant, fent-ho dialogar amb moltes més civilitzacions. Això és el que anomeno escepticisme informat.

Un altre problema conceptual, associat normalment al de l'ús de conceptes sintètics de les etnografies per part d'arqueòlegs i historiadors, és el d'emprar conceptes convencionalment «primitivitzants», però que en realitat són propis de la cultura occidental moderna. Això passa sovint amb els conceptes de tipus religiós associats a les evocacions que desvetllen els vestigis arqueològics. M'explico: el que pels pobles «primitius» hem interpretat com culte, màgia o fetixisme, es troba en realitat descrit a les monografies etnogràfiques com salucions, gestos cerimonials, protocols de participació, rituals interactius, fòrmules augurals i de propiciació, expressions de vindicacions o greuges, pors de males intencions, regulacions de drets i prevencions d'abusos, teologies estrictes i relacions litúrgiques segons bases teològiques i interaccions rituals.

Tot plegat, fenòmens molt concrets o normals en les activitats socials, artístiques, diplomàtiques i religioses de les «grans» civilitzacions. L'única diferència és que entre els pobles «primitius» s'ha presentat d'una manera fusionada allò, que en els altres s'ha donat més separat o instituint, donant-se així la impressió d'una major racionalitat o complexitat cultural. Curiosament, res d'exòtic, coses allunyades dels esoterismes que el nostre consum cultural occidental espera dels «primitius». Potser per això s'han divulgat tan poc les monografies etnogràfiques de l'antropologia social.

L'hegemonia, però, de l'«esoterització» dels pobles «primitius» ha provocat també la reconstrucció esotèrica del llegat arqueològic. Això ha fet que alguns arqueòlegs parlin de culte, «cultural», instruments de màgia i religió en sentit fetixista, com a realitats universals i vàlides per interpretar les societats que estudien. I aquí s'ha donat una paradoxa cultural: en realitat, la percepció fetixista i màgica, tal com l'entendem a occident, de la Religió, és, per motius diferents, tan aliena a les religions «primitives» etnografiades com als cristianismes, islamismes o hinduïsmes. L'exemple més paradigmàtic del fetixisme és el que va caracteritzar Marx en *El Capital* per la pròpia societat dominada pel capitalisme i no té paral·lel en les societats «primitives».

Aquesta situació s'hauria també de limitar: no moure's del concepte ampli de religiositat i com en el cas dels clans, castes o tribus, definir-lo segons els contextos específics dels vestigis, que normalment, com en el cas menorquí, no seran suficientment informatius per triar definitivament un d'a-

quests conceptes, ni segurament per arribar a identificar un fenomen com a religiós, però sí que ens poden ajudar a situar millor la rellevància del llegat cultural enmig de tot el món, tant pel poc que es pot dir com pel molt que es pot refutar, sempre amb un coneixement previ. Així, en comptes de simplificar la possible religiositat de les èpoques talaiòtiques, s'hauria de discutir cada element que pot suggerir un detall important de religiositat, tot confrontant-lo amb fenomenologies religioses complexes, per adonar-nos que el coneixement escèptic de la realitat menorquina pot dotar de complexitat la cultura religiosa dels vestigis del passat, sense haver de reconèixer el fet religiós en una interpretació simplista i finiquitadora del mateix, al gust d'una societat de consum cultural.

L'arqueologia menorquina compta ja amb una tradició de prudència en la interpretació de les seves dades. La majoria de les comunicacions que es presenten en aquesta *Trobada* ho palesen. Però també té tot el ventall universal de l'interpretacionisme arqueològic, des de les classificacions morfològiques o tipològiques empíriques fins a les atribucions esotèriques de tota mena, passant per funcionalismes, difusionismes, paral·lelismes, ecologismes, primitivismes, cientismes (arqueoastronomia), etc. Actualment, la denominada «Nova Arqueologia» s'ha presentat amb una paradoxa metodològica notable: representa que sorgeix d'uns coneixements multidisciplinaris en els que l'ecologia, l'antropologia social i cultural, i la lingüística deuen jugar en l'arqueologia un paper interpretatiu i explicatiu sense precedents. Els mateixos antropòlegs poden trobar aquests plantejaments en revistes com el *Current Anthropology* o *Man*, on s'hi publiquen també els treballs costumaris d'antropologia biològica, lingüística, econòmica, etc. Ara bé, els models d'aquesta «Nova Arqueologia» aprofiten només els conceptes teòrics de la resta de subdisciplines antropològiques sense parar esment en els continguts descriptius que impliquen. La premsa per obtenir citacions i «currentness», pròpia del capitalisme acadèmic, pot ésser-ne una causa important d'aquesta ignorància. Després vénen les síntesis d'aquests precipitats, on els referents descriptius s'han d'inferir amb molta imaginació. Això condueix a unes representacions de «prehistòria i protohistòria socials i culturals» que només un convencionalisme acadèmic amb uns referents totalment implícits pot aguantar. Aquest em sembla que és el principal defecte de la majoria d'articles del *Journal of Indoeuropean Studies*.

Cal abordar la problemàtica respectant la complexitat: per exemple, si els únics referents descriptius d'un complex econòmic-ritual-diplomàtic-estètic com el de la reciprocitat són etnogràfics, no podem ni primitivitzar la «protohistòria», ni universalitzar la reciprocitat analitzada en les etnografies (i diferenciada i matitzada per cada monografia). Altre cop hem de fer ciència: no projectar la teorització etnogràfica amb les seves descripcions implícites, com va fer amb molta bona fe M. I. Finley. Perquè això exclou dues possibilitats, una, la de les influències culturals que no arriben a configurar realitats socials (utopies o vernissos exòtics) que podien ésser també propis de la «protohistòria»; i, dues, la presència de discursos hegemònics que mistifiquen, o marginals que reivindiquen i que tampoc podem descartar per la mateixa «protohistòria».

Aquesta mateixa consideració cal fer-la en un tema típic de la «protohistòria»: el culte als avantpassats. Amb aques-

ta denominació s'inclouen coses ben diverses: des de la teoria político-religiosa de la successió en el patriciat romà propiciada per Fustel de Coulanges fins el totemisme Murngin d' Austràlia, posem per cas, o el Boghar dels Tallis estudiats per Meyer Fortes, coses totes elles suficientment diferents entre si com per haver de descriure i explicar per cada cas la consistència d'un «culte als avantpassats», perquè, entre altres coses, resulta que aquest «culte» (aquest concepte s'ha de modificar també per cada cas) es vincula en alguns casos només al pare carnal, en altres a un avantpassat de naturalesa no exactament humana, en altres a un relicari de família, etc. Per «culte als avantpassats» es poden entendre coses tan diferents... i cap d'elles s'ha pogut demostrar ésser l'única o la més corrent per la «prehistòria» o «protohistòria» (ni per les etnografies dels «primitius») o cal especificar què signifiquem en cada cas. No es pot, tampoc, deixar el significat en presumibles connotacions «clàssiques» o segons alguna crònica d'un ritual en un sol lloc.

Un altre problema se'ns presenta derivat precisament d'un excés de pulcritud científica segons la tradició neo-positivista: es tracta de confondre l'anàlisi dels fenòmens històrics o arqueològics amb la separació de les mateixes ciències socials o humanes. Aquest problema el va resoldre, al meu entendre, Witold Kula l'any 1968, però sense repercussió. Es tracta de la tendència a dividir funcions econòmiques, militars, diplomàtiques, rituals, familiars, jurídiques, etc., talment com ho fem en la nostra societat. Però ni per la «prehistòria» ni per la majoria de la «protohistòria» sabem si hi ha aquestes separacions (Dumèzil i en part Benveniste les van postular per societats indoeuropees, mentre que Sahlins les ha trobat a la Polinèsia). Potser que hi fossin, que no hi fossin (com en la majoria dels pobles «primitius»), o que n'hi haguessin d'altres. Torno a l'exemple de les castes: aquestes són una realitat aliena a la nostra tradició històrica coneguda, però podríem haver tingut ruptures històriques semblants. És a dir, potser més semblants a una «societat de castes» que a una de tribus, estaments, estats, ètnies, nacions, classes, etc. Llavors, podria haver existit una societat que no correspondria a les divisions de la història coneguda, ni a les divisions de l'Orient, ni a les de molts pobles «primitius», tot i tenint divisions.

Em sembla molt afortunada la interpretació que dels talaiots en fan en Fernández-Miranda, en Lluís Plantalamor, en Simón Gornés i na Joana Gual, dient que hi perceben clarament una separació funcional. Però, quina? No necessàriament la més coneguda en la nostra tradició historiogràfica, per més que se'ns imposi. Per això és la més coneguda. Separació, d'acord, però no podem descartar una creativitat social amb altres possibilitats de institucions o separacions funcionals que les conegudes en la nostra història.

El sentit comú d'un criteri funcional no pot imposar un universalisme d'estructures (problema de la «Nova Arqueologia»). Així, per exemple, en una societat on hi ha un criteri totèmic, com entre els Winnebago estudiats per Paul Radin, s'han donat unes estructures que totes les interpretacions arqueològiques funcionals han atribuït a la «defensa», però l'etnografia ha revelat que han estat fites de demarcacions totèmiques (que eren les que a posteriori marcaven els assentaments com estigmes de clans), i eren per tant resultats de la manera de «defensar-se», no mitjans físics per fer-ho (a la manera com un obelisc o potser un

monument com el mateix talaiot podria ésser emblema d'una demarcació o conquesta ja feta, no mitjà per defensar-la físicament). No estic dient de cap manera que un criteri totèmic Winnebago ens doni la interpretació de la separació funcional del talaiot. Estic dient que davant d'un criteri totèmic, com d'altres criteris, la separació funcional del talaiot pot ésser deguda a diverses raons, algunes molt alienes a les que esperem, segons les nostres tradicions històriques més immediates. Es tracta d'anar seguint els exercicis d'escepticisme informat, per adonar-nos de les possibilitats d'originalitat de les cultures menorquines, en contra de simplificacions o assimilacions forçades.

Una altra qüestió. Les dades arqueològiques de les societats «pre-» i «protohistòriques» no ens poden informar d'un assumpte que no existeix en cap etnografia ni història sociològicament documentada: l'existència d'un patriarcat o d'un matriarcat. Ambdós conceptes només tenen existència ideològica i com aitals poden correspondre a configuracions socials ben diferents. Un futur arqueòleg podria trobar moltes representacions de figures femenines en societats on la pàtria potestats o l'hegemonia de les iniciatives masculines és un fet social i jurídic. I a partir d'aquí podríem formular la hipòtesi contrària. No podem correlacionar una cultura de forta presència femenina amb una societat matriarcal, ni patriarcal, ni al revés. Aquestes ideologies semblen circular amb molta independència, encara que no del tot. I suposant que hi hagués una coherència entre unes representacions femenines o masculines (de qualsevol semiòtica) i una societat políticament patriarcal o matriarcal, es tractaria d'una coherència que desconeixem com a fet social total. No en tenim evidència ni en les etnografies ni en les històries de tot el món. No sabem com podria ésser una societat així.

D'altra banda, cal tenir presents les confusions que encara es donen (sobretot en reconstruccions «protohistòriques») entre ideologies matriarcals, ideologies feministes, cultura femenina, autoritat matrilateral, filiació matrilineal, dret matern i mitologia femenina. Així cal distingir, respectivament, entre una o unes ideologies que parlen o promouen el poder o l'autoritat de les dones a partir dels fets de la maternitat i procreació; les que reivindiquen drets socials de les dones, tractes no discriminatoris i noves valoracions de les seves activitats, també realitzades pels homes o no; les expressions culturals vinculades a experiències històriques i personals que han estat més aviat pròpies de les dones o d'una cultura convencionalment femenina; les autoritats masculines per banda materna o sororal, freqüents en pobles «primitius», sobretot en el cas de la institució de l'avunculat; el reconeixement de parents a partir d'un principi de filiació matrilineal; el dret matern postulat per Bachofen en el sentit sobretot, i precisament, de reconeixement i legitimitació de la paternitat i la vinculació materna entesa com relació prelativa en tota causa de dret; una mitologia de personatges femenins que pot relacionar-se amb hegemonies femenines o masculines, fraternes o maternes, humanes o sobrehumanes, etc.

Pensem que, per exemple, els Murngin estudiats per Lloyd Warner han mostrat una filiació patrilinial, residencialitat patrilocal, principi d'autoritat en la relació avi-fill-nét i moltes actituds de preeminència masculina, en canvi, però, en les representacions mitològiques i en els emblemes totèmics els personatges i les figures femenines hi són dominants, i

el mite principal de la Creació destaca exclusivament l'activitat creadora d'unes dones.

Cal contextualitzar, doncs, cadascuna d'aquestes possibilitats. I per fer-ho, els vestigis propis de l'arqueologia resulten insuficients.

El mateix succeeix amb el complex patriarcal-patrilíneal. Bachofen i Maine tenien menys confusions els anys 1860 que nosaltres ara.

Ramón Valdés va criticar fa anys en la seva tesi doctoral presentada a Salamanca (malauradament no publicada) la «primitivització» de fets religiosos de l'antiguitat. Així, ens deia com els «Misteris» grecs no presentaven cap detall que pogués fer pensar en rituals d'iniciació com els estudiats pels antropòlegs en les anomenades societats primitives. Però que molts estudiosos de l'antiguitat s'havien obstinat en interpretar-los d'aquesta manera o deixar que algunes connotacions fessin pensar en rituals «iniciàtics» a la manera dels pobles «primitius». Els Misteris grecs continuen essent uns misteris. El mateix Ramón Valdés va assajar una interpretació més pròpia del context grec de l'època. Es pugui o no es pugui demostrar del tot, queda clar que qualsevol contextualització coetània pot trobar-se més prop de la realitat que una primitivització.

Una qüestió que ens ha de fer pensar és la «coincidència» entre algunes ideologies o sistemes filosòfics i científics del món occidental amb els motius atribuïts a fenòmens culturals d'altres civilitzacions: que quan es desperta una consciència ecològica o ecologista a Occident es «descobreixi» una intencionalitat ecològica en pobles primitius o civilitzacions del passat; que quan es renoven els debats cosmològics a Occident sorgeixin també interpretacions d'intencionalitat cosmològica per altres civilitzacions (arqueoastronomia); que quan sorgeixen preocupacions per fer una ciència dietètica entre nosaltres es «descobreixin» regulacions dietètiques «inconscients» en altres civilitzacions; que les posicions feministes derivades de problemàtiques pròpies del nostre món descobreixin directament en altres civilitzacions reivindicacions o posicions ideològiques anàlogues; que el concepte de crisi econòmica serveixi per explicar mutacions culturals de civilitzacions de les que no sabem què caldria entendre quan parlem d'economia o de crisi...

D'altra banda «l'etnoarqueologia», en la mesura que ha tractat de reproduir els efectes culturals arqueològics en termes de societats d'un present etnogràfic, és a dir, quan ha tractat d'equiparar, per exemple, una indústria lítica del paleolític amb una altra d'un poble «primitiu» contemporani, s'ha trobat amb massa coses que no encaixaven. Ni la

producció més elemental per nosaltres es pot aïllar, per una altra societat, de tot un entramat que li dona sentit i que ens és desconegut en principi. Ja ho hem dit abans.

En començar recordàvem que la identitat d'una cultura pot ésser més complexa que el seu resum historiogràfic. Un patrimoni històric pot tenir una capacitat de desvetllament cultural molt superior a la seva pròpia funcionalitat coetània. Això és el sentit viu d'un patrimoni cultural. Fixem-nos que les restes del passat ens arriben sovint a la nostra percepció com fenòmens estètics, encara que la seva funcionalitat coetània hagués estat poc o gens relacionada amb reaccions estètiques. Per què? Per diversos motius: evocacions o nostalgies d'un passat, teatralitat, exotisme, valoracions culturals tradicionals, símbols d'identitat, etc. Però també per una característica que els vestigis arqueològics tenen en comú amb el que reconeixem com una obra d'art, la seva independència contextual. El fet que d'una banda no els podem ancorar en el context que els va formar d'una manera clara i definitiva, i d'altra banda parlen a successives èpoques històriques, ara a la nostra, fent-nos pensar sobre nosaltres mateixos, els nostres prejudicis o límits per comprendre altres valors i sobre la possibilitat d'ultrapassar-los, ja que tenim els testimonis d'unes expressions de vida i cultura diferents.

Així, el vestigi talaiòtic que interessa a l'arqueòleg és també un patrimoni, que com l'obra d'art, conté els estímuls per alliberar-nos de la finiquitació de les cultures, de la sensació de «cas arxivat» que a vegades provoca l'erudició poc intel·ligent, poc comprensiva. El que és més «conegut» per tothom del patrimoni arqueològic menorquí és precisament allò que és font de coneixement, molt més que conclusió del coneixement.

A Menorca, en aquest sentit i sense exagerar, podem dir que el patrimoni talaiòtic és també una garantia de la llibertat de pensament enfront de la Història, de la capacitat de filosofar enfront dels límits marcats pels interessos que dominen en cada època, i de la independència de la sensibilitat enfront dels convencionalismes estètics.

La grandesa de la taula menorquina comença amb un interrogant, signe que també ens sembla traçar amb una caligrafia contundent entre la terra i el cel, i continuarà amb molts interrogants, mentre els seus estudiosos no abandonin aquesta fertilitat extraordinària, que en una illa varen crear unes persones sense imaginar, potser, que la convertien així en una concorreguda escola de Ciència i Història. Això és també un mèrit històric de la Cultura talaiòtica.