



IAN HODDER

# INTERPRETACIÓN EN ARQUEOLOGÍA

## Corrientes actuales

Edición ampliada y puesta al día



Crítica



Arqueología



En este libro, breve pero de gran densidad textual, Ian Hodder analiza el significado y los significados en arqueología, explicando la forma de racionalizar los datos desde la perspectiva de los factores sociales, económicos y adaptativos a la hora de interpretar la conducta de las sociedades del pasado. Para ello discute los símbolos y la ideología en relación con

la historia y los problemas de percepción e interpretación de los testimonios arqueológicos, y explica los procedimientos para leer en el pasado. El profesor Hodder hace en este libro una revisión exhaustiva de todos los modelos interpretativos que se han elaborado hasta hoy, desde la teoría de sistemas, el estructuralismo



y el marxismo, hasta la arqueología contextual y postprocesual, analizando las relaciones entre historia y arqueología. Hodder no esconde sus preferencias por la arqueología contextual e historicista y reivindica la arqueología como arqueología, frente a los postulados de la «Nueva Arqueología» norteamericana.

*Interpretación en arqueología* es un libro ambicioso que pretende superar la corriente teórica y metodológica de los años sesenta y setenta articulada en torno a los llamados «nuevos arqueólogos» y recuperar los viejos modelos historicistas de lo que el científico británico denominaba el período «pre-Nueva Arqueología», representado por la figura de Vere Gordon Childe.

Ian Hodder (n. 1948), uno de los grandes teóricos de la arqueología moderna, es actualmente profesor de arqueología en la Universidad de Cambridge. Ha enseñado en las universidades de Leeds, Amsterdam, Binghamton (Nueva York), París y Minnesota. Para el profesor Hodder la arqueología no es ni «histórica», ni «antropológica». No es ciencia ni arte. La creciente madurez de esta disciplina ha estado dando de una personalidad independiente con cualidades perfectamente diferenciadas. Además de la presente obra, el profesor Hodder es autor de *Symbols in Action* (1982), *The Present Past* (1982), y, con Clive Orton, *Análisis espacial en arqueología* (1990), publicado también en esta colección.

ISBN 84-7423-689-X





**CRÍTICA/ARQUEOLOGÍA**  
Directora: María Eugenia Aubet

*Títulos publicados:*

Lewis R. Binford  
EN BUSCA DEL PASADO

Ian Hodder  
INTERPRETACIÓN  
EN ARQUEOLOGÍA  
Corrientes actuales  
Edición ampliada y puesta al día

G.F.M. de Ste. Croix  
LA LUCHA DE CLASES  
EN EL MUNDO GRIEGO ANTIGUO

Timothy Champion, Clive Gamble,  
Stephen Shennan, A'sdair Whittle  
PREHISTORIA DE EUROPA

Clive Gamble  
EL POBLAMIENTO PALEOLÍTICO  
DE EUROPA

Anthony M. Snodgrass  
ARQUEOLOGÍA DE GRECIA

Charles L. Redman  
LOS ORÍGENES  
DE LA CIVILIZACIÓN  
Desde los primeros agricultores  
hasta la sociedad urbana  
en el Próximo Oriente

Colin Renfrew  
ARQUEOLOGÍA Y LENGUAJE  
La cuestión de los orígenes  
indoeuropeos

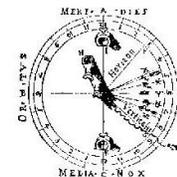
Ian Hodder y Clive Orton  
ANÁLISIS ESPACIAL  
EN ARQUEOLOGÍA

Para Virginia y  
Alberto with best  
wishes from

**INTERPRETACIÓN  
EN  
ARQUEOLOGÍA**

lanitoo

28 Nov 2002



**CRÍTICA/ARQUEOLOGÍA**  
Directora: M.ª EUGENIA AUBET



IAN HODDER

# INTERPRETACIÓN EN ARQUEOLOGÍA

Corrientes actuales

Traducción castellana de  
M.<sup>a</sup> JOSÉ AUBET y J. A. BARCELÓ

CRÍTICA

GRUPO GRIJALBO MONDADORI  
BARCELONA

*A Meg*

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

1.ª edición: marzo de 1988

2.ª edición ampliada y puesta al día: abril de 1994

Título original:

READING THE PAST

CURRENT APPROACHES TO INTERPRETATION IN ARCHAEOLOGY

Second edition, 1991

Cubierta: Enric Sallé

© 1986: Cambridge University Press, Cambridge

© 1988 de la traducción castellana para España y América:

CRÍTICA (Grijalbo Comercial, S.A.), Aragón, 385, 08013 Barcelona

ISBN: 84-7423-669-X

Depósito legal: B.11.141.1994

Impreso en España

1994. EUROPE, S.A., Rocarado 2, 08008 Barcelona

## PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN

*Escribí la primera edición como una explicación personal en un mundo incierto en el que los enfoques postprocesuales habían tenido una pobre repercusión. El libro representaba mis primeros tanteos en la oscuridad. Desde entonces han visto la luz tantas publicaciones nuevas (especialmente los libros de Shanks y Tilley, 1987 a y b; Leone y Potter, 1988; Gero y Conkey, 1990; Tilley, 1990 a y b; Bapty y Yates, 1990), así como tantas evaluaciones de la arqueología procesual (por ejemplo el debate en Norwegian Archaeological Review, 1989; Watson, 1986; Earle y Preucel, 1987; Preucel, 1990) que el libro necesitaba una puesta al día, al mismo tiempo que mis puntos de vista tenían que confrontarse con las opiniones expuestas en la nueva bibliografía.*

*El libro todavía se queda corto en la presentación de una posición postprocesual unificada, ya que en los últimos años se ha producido una notable divergencia en las distintas líneas de la arqueología teórica. Inicialmente se unificó la arqueología postprocesual por su crítica a la arqueología procesual. Una vez bien establecida esa crítica, los arqueólogos postprocesuales se han dedicado a la construcción del pasado. Con ello, las diferencias se han hecho más claras, y la disciplina se ha revitalizado gracias a la variedad de perspectivas en juego. Sin embargo, la cantidad de interpretaciones postprocesuales del pasado es todavía relativamente pequeña, aunque están a punto de aparecer algunas (por ejemplo, Hodder, 1990 a; Tilley, 1990 b). Cuanto más se trabaja en esta línea, más evidentes se hacen las diferencias y más claros los argumentos empleados.*

*En la arqueología de los años ochenta asistimos a la gradual aparición de estudios que trataban la interpretación de los significados culturales en relación con cuestiones como el poder y la dominación, la historia y el género. La arqueología, pues, tomaba parte en las transformaciones que tenían lugar en el seno de las humanidades y en las cien-*

*cias sociales. Como Trigger (1989, p. 776) ha apuntado: «En antropología y en las restantes ciencias sociales ha habido durante los años ochenta una nueva apreciación de la complejidad de la conducta y un interés creciente en lo idiosincrásico, lo particular y lo contingente». La arqueología también se ha visto implicada en este nuevo contextualismo, y se espera que estos enfoques tiendan a desarrollarse en los años noventa (Watson, 1986). No obstante, no hemos escapado a los «colosales monstruos multisistémicos» (Ingold, 1986) que han llenado las páginas de tantos y tantos escritos procesuales. La atracción de un método distanciado y numérico nos condujo primero a la catástrofe y de ahí al caos. La financiación de la arqueología científica amenaza con empujar a la arqueología, no hacia la integración provechosa con la ciencia (véase el capítulo 9), sino hacia un cientifismo de vía estrecha. Afortunadamente, todas esas tendencias están siendo contrarrestadas por la integración de ciencia, humanismo y crítica; por la vibración y variedad de distintas posiciones teóricas y por el compromiso social.*

*La gente me ha preguntado a menudo por el significado de las fotografías de la cubierta y del frontispicio de este libro. Quizás fuese preferible dejar esas fotografías abiertas a múltiples lecturas, de la manera descrita en el capítulo 8, sin embargo, creo que mis propios comentarios pueden servir para ampliar el número de significados posibles, antes que reducirlo. Me atrajo el trabajo de Mags Harries, en parte, por las razones descritas al final del capítulo 9 y, en parte, por razones superficiales como el periódico integrado en el pavimento —un juego de palabras para Reading the Past [lectura del pasado].\* Igualmente, la dispersión de artefactos que persisten sobre el pavimento parecía una metáfora apropiada a una arqueología llevada al presente y hecha activa. Pero, en cierto modo, eran los pies efímeros lo más evocativo de todo, como los pies de Magritte que aparecen bajo un letrero pegado a una valla, entre piedras y basura, pero incierto y en proceso de transformación. Las botas del arqueólogo, pies de barro, aparecen atascadas en la realidad del pasado. ¿Acaso ese pie pasaría simplemente dejando una huella vacía, o bien las botas de los arqueólogos se rellenarían con sus personalidades y con la significación del pasado? Espero que la arqueología de los noventa revoje la cuestión de la interpretación con mayor profundidad y más críticamente. Este libro es mi contribución a esa tarea.*

\* Se refiere al título de la edición original inglesa. (N. del e.)

## PREFACIO A LA PRIMERA EDICIÓN

En cierto modo me sorprende que pueda escribirse un libro de estas características, en el que se analizan ampliamente distintos enfoques teóricos relativos al pasado. En un importante artículo, David Clarke (1973) decía que la arqueología estaba perdiendo su inocencia al incorporar, en los años sesenta y setenta, un enfoque rigurosamente científico, que incluía un conjunto convenido de técnicas, modelos y teorías. La época de la especulación irreflexiva quedaba atrás.

Pese a que los arqueólogos siempre han defendido su estatus de científicos rigurosos, yo mismo afirmaba (Hodder, 1981) que la arqueología no alcanzaría su madurez mientras se negara a discutir y experimentar una amplia gama de enfoques relativos al pasado. Al incorporar el positivismo, el funcionalismo, la teoría de sistemas, etc., y al cerrar las puertas a perspectivas alternativas, la arqueología quedaba estrecha y pasada de moda en comparación con otras disciplinas afines.

Pero en los últimos años han surgido alternativas, en su mayoría en la escena europea (Renfrew, 1982), y hoy podemos hablar de arqueología marxista y de arqueología estructuralista, y también de enfoques procesuales y positivistas. Aunque evidentemente tales alternativas ya existían desde hacía tiempo, marginadas, no constituían un enfoque distintivo, con un cuerpo propio de especialistas profesionales. Actualmente las viejas escuelas normativa e histórico-cultural también avanzan con éxito. Pese a que muchas de estas corrientes, y el deterioro de los debates en el seno de la vieja «Nueva Arqueología», tienen mucho camino que recorrer todavía, la arqueología empieza ahora a perder su inocencia y a ganar en madurez, gracias a su participación e integración en debates actuales más amplios. Este libro pretende captar este nuevo espíritu polémico y contribuir a él desde un punto de vista específico.

Paralelamente, me parece que la arqueología, lejos de quedar sumergida en otras disciplinas, ha logrado, a través de ese amplio debate, ser más capaz de definirse a sí misma como un área de estudio distinta, concreta y productiva. En el debate hace uso de sus diferencias respecto de otras disciplinas, pero también de las semejanzas. La arqueología no es ni «historia» ni «antropología». No es ni siquiera ciencia, o arte. Su creciente madurez le permite reivindicar una personalidad independiente con características distintivas que le permiten tener voz propia.

La arqueología ya no tiene que ser «nueva» y unidireccional, ni presentar un frente unido. Tiene la madurez necesaria para tolerar la diversidad, la controversia y la incertidumbre. Desde la teoría de la catástrofe hasta la sociobiología, todo se aplica al pasado arqueológico. Pero a través de esta embestida surge un género más maduro, que reincorpora lo viejo y redefine lo nuevo, para formar un campo de investigación arqueológico propio.

Resulta difícil, para cualquiera, captar la diversidad de enfoques actualmente presentes en la disciplina, lo que excusaría las insuficiencias de este volumen. Esta dificultad se refiere, sobre todo, a la escasa cobertura que aquí concedemos a los enfoques ofrecidos por la ecología o la paleoeconomía. Aquí los enfoques ecológicos se analizan en relación con la teoría de sistemas en el capítulo 2, pero para una discusión más amplia remitimos al lector a los excelentes trabajos de Bailey (1983) y Butzer (1982), por ejemplo. He adoptado necesariamente un punto de vista particular para abordar la realidad de la arqueología. Esta posición se explicita en el capítulo 1, que trata de la naturaleza de los significados culturales y de la cultura material como algo constituido de forma significativa. Hemos discutido los paradigmas ecológicos en la medida en que han supuesto una contribución a este debate, pero el grueso de la obra ecológica queda fuera del propósito de este volumen.

El que este libro haya sido posible se debe a los esfuerzos explicativos de numerosos investigadores, algunas de cuyas obras he intentado recuperar y sintetizar aquí. Sólo me cabe agradecerles su inspiración, y disculparme de antemano por mis insuficiencias de comprensión. Las críticas que he realizado de sus trabajos me serán devueltas, estoy seguro, de buen grado.

Algunas de las ideas descritas en este volumen son la expresión de una generación de estudiantes de Cambridge, pero el texto tomó

cuerpo, inicialmente, a partir del contenido de un curso para postgraduados en la State University de Nueva York, Binghamton, en la primavera de 1984. El grupo de estudiantes y el personal fue vivo, crítico y dispuesto a contribuir. El texto está en deuda con los miembros del curso-seminario. Se probó con ellos y tomó forma gracias a su entusiasmo. Les agradezco a todos, y sobre todo a Meg, la oportunidad y el estímulo.

La redacción final la llevé a cabo mientras estuve en calidad de profesor visitante en la Universidad de París 1-Sorbona en 1985. El entorno agradable y los comentarios críticos de aquellos amigos y colegas fueron decisivos para la preparación del manuscrito final. Deseo dar las gracias muy especialmente a Serge Cleuziou, Anick Coudart, Jean-Paul Demoule, Mike Illett, Pierre Lemonnier y Alain Schnapp.

## 1. EL PROBLEMA

Son ya muchas las personas que empiezan a tomar conciencia de que la llamada Nueva Arqueología de los años sesenta y principios de los setenta tenía «grietas». Sin embargo, no existe unanimidad respecto a la naturaleza y alcance de estas grietas. Podría afirmarse que la Nueva Arqueología inhibió, de hecho, el desarrollo de la arqueología misma, al querer subsumirla dentro de otros campos de investigación (antropología y ciencias naturales sobre todo). Pese a la insistencia de David Clarke de que la «arqueología es arqueología» (1968), su propio enfoque, basado en la importación de ideas procedentes de la estadística, la geografía y las ciencias de la información, no ha desembocado en una arqueología distinta y viable.

A pesar de la gran contribución metodológica de la Nueva Arqueología, muchos de los temas principales del periodo anterior están por redescubrir, si se pretende sostener una discusión *arqueológica* adecuada. Es evidente que los enfoques tradicionales también tenían defectos, que no hay que ignorar, pero no hasta el punto de prescindir de aquéllos, tal como la Nueva Arqueología pretendió hacer muchas veces con la arqueología «normativa» (Flannery, 1967; Binford, 1962; 1965).

Este punto de vista procede fundamentalmente de mi trabajo de campo etnoarqueológico que aparece en *Symbols in Action* (1982 a). Las tres ideas principales de este trabajo, todas ellas con paralelos en el periodo inmediatamente anterior a la Nueva Arqueología, eran 1) que la cultura material estaba constituida de manera significativa, 2) que era necesario que el individuo formara parte de las teorías de la cultura material y del cambio social, y 3) que pese a la existencia independiente de la arqueología, sus vínculos más estrechos los tenía con la historia. Ahora desearía resumir estos tres «problemas».

## SIGNIFICADOS CULTURALES Y CONTEXTO

Schiffer (1976, 1987) ya afirmaba que las transformaciones culturales incidían en las relaciones entre los restos materiales y el comportamiento de quienes los producen. *Symbols in Action* demostró también la importancia de estas transformaciones culturales (o «transformaciones-c», como las llamó Schiffer).

A primera vista este hecho no supone amenaza alguna para la arqueología como disciplina científica generalizadora. Schiffer explicó cómo es posible generalizar acerca de las transformaciones culturales. Por ejemplo, que a medida que aumenta la duración e intensidad de la ocupación de un yacimiento, se da también una mayor organización y un movimiento secundario de desechos alejado de las áreas de actividad. Mi trabajo en Baringo evidenció que la cultura material *no* solía ser reflejo directo del comportamiento humano, sino más bien una transformación de ese comportamiento.

Por ejemplo, se decía anteriormente que la semejanza estilística entre objetos aumentaba con el incremento de la interacción intergrupacional. De hecho, en las fronteras entre grupos étnicos de Baringo, se vio que a mayor interacción étnica, correspondía una menor semejanza estilística. Pero tales descubrimientos podrían insertarse perfectamente en el marco de la Nueva Arqueología, porque es posible generalizar y enunciar la «ley» de la correlación entre el carácter distintivo de la cultura material y el grado de reciprocidad negativa intergrupacional (Hodder, 1979). Por lo tanto, cuanto mayor sea la competitividad entre grupos, tanto más marcados serán los límites de la cultura material entre ellos.

Otro caso en el que se puso de manifiesto que la cultura material no era un reflejo simple ni directo del comportamiento humano fue el enterramiento. Binford (1971) había sugerido la existencia de una correlación general entre la complejidad del ceremonial funerario y la complejidad de la organización social. Tal como Parker Pearson (1982) consiguió demostrar brillantemente a raíz de un estudio sobre prácticas funerarias modernas y recientes en Cambridge, tales generalizaciones no tomaban en consideración la transformación cultural de la relación entre los enterramientos y la gente. Incluso una sociedad altamente diferenciada como la del tipo hallado en Cambridge, podría muy bien optar hoy por enterrar a sus muertos bajo formas «igualitarias».

Hay que insistir en que este trabajo no significa necesariamente la estocada final a la Nueva Arqueología. Quizá fuera posible dar con algunas generalizaciones a modo de leyes sobre el porqué las sociedades se representan y reflejan a sí mismas de modo diferente a través de sus costumbres funerarias. Por ejemplo, en las etapas iniciales del desarrollo de una sociedad altamente jerarquizada, el estatus social pudo muy bien haberse exagerado y «naturalizado» en la muerte y, en cambio, en etapas posteriores, la variabilidad funeraria pudo «negar» la jerarquía social.

Pero en el caso de las prácticas funerarias, este tipo de generalizaciones resultan poco convincentes, y se hace evidente la solidez de la idea según la cual la cultura material es un reflejo *indirecto* de la sociedad humana. Aquí empezamos a vislumbrar que son las ideas, las creencias y los significados los que se interponen entre la gente y las cosas. El enterramiento adopta distintas formas, que son reflejo de la sociedad. Estas distintas formas dependen claramente de las actitudes de esa sociedad hacia la muerte.

Prácticamente lo mismo puede decirse de las fronteras culturales y la deposición de desechos. Que un tipo concreto de artefacto exprese o no las fronteras de un grupo étnico depende de las ideas que la gente de esa sociedad tenga sobre los diferentes artefactos y sobre el tipo más adecuado para identificar a un grupo étnico. La relación entre desechos (escombreras) y organización social depende de las actitudes respecto de la sociedad. Así, incluso campamentos de corta duración pueden llegar a tener un sistema de basuras altamente organizado, y encontrar, en cambio, campamentos de larga duración con un sistema de recogida de desechos que nosotros consideraríamos lamentable y poco higiénico.

Estas actitudes y significados culturales acerca de la cultura material frustraron, al parecer, las metas generalizadoras de la Nueva Arqueología, puesto que toda la cultura material podía verse como algo constituido de manera significativa. De esta forma existe una diferencia abismal entre la importancia del simbolismo en arqueología y su pariente, la «antropología simbólica». Esta última puede seguir siendo un subconjunto dentro de la antropología, junto con la antropología económica y otras. Habrá quienes afirmen que la antropología económica puede estudiarse sin necesidad de recurrir a la antropología simbólica. Pero en arqueología *toda* deducción o inferencia se realiza a través de la cultura material. Si la cultura material, toda ella,

tiene una dimensión simbólica tal que afecta a la relación entre una comunidad humana y las cosas, entonces *toda* la arqueología, económica y social, está afectada.

De ahí que el problema no sea «cómo estudiar el simbolismo del pasado», sino «cómo hacer realmente arqueología».

La metodología de la Nueva Arqueología para interpretar el pasado era «rigurosa» y universal. Dicho de una forma muy simplista, era posible correlacionar los modelos de la cultura material con los modelos humanos y «descifrar» estos últimos a partir de los primeros, aplicando leyes generales y la Teoría de Alcance Medio [*Middle Range Theory*]. En última instancia la cultura material podía considerarse como el producto de la adaptación al medio tanto físico como social. Así, para contestar a la pregunta de *por qué* el modelo de cultura material es como es, era necesario volver de nuevo a las cuestiones relativas a la supervivencia material. Con un enfoque tan «reduccionista» siempre puede predecirse qué significa y qué refleja la cultura material, independientemente del tipo de contexto medioambiental.

Pero afirmar que la cultura está constituida de forma significativa equivale, en última instancia, a afirmar que hay aspectos de la cultura que son *irreducibles*. La relación entre cultura material y organización humana es, en parte, social, como veremos más adelante. Pero también depende de una serie de actitudes culturales que no pueden predecirse a partir del medio, ni ser reducidas a él. Las relaciones culturales son causa sólo de sí mismas. Están simplemente ahí. La tarea de los arqueólogos es interpretar este componente irreducible para que pueda «leerse» la sociedad que se halla tras esa evidencia material.

¿Cómo puede emprenderse esta «lectura»? Se afirma con frecuencia que los objetos materiales son mudos, que no hablan: ¿cómo podemos comprenderlos, entonces? Evidentemente un objeto del pasado no nos dice nada de sí mismo. Si a los arqueólogos se les entrega un objeto procedente de una cultura desconocida, encontrarán por lo general grandes dificultades para poder ofrecer una interpretación. Pero mirar objetos así, por sí solos, no es en absoluto arqueología. A la arqueología le interesa hallar objetos en estratos y otros contextos (habitaciones, yacimientos, fosos, sepulturas) para poder interpretar o «leer» su datación y su significado.

A partir del momento en que se conoce el contexto de un objeto, éste ya no es completamente mudo. Su contexto nos ofrece las claves de su significado. Cuando en las tumbas encontramos artefactos alre-

dedor del cuello de los esqueletos, interpretamos que se trata de collares. A los objetos hallados en contextos elaborados de no-enterramiento se les llama rituales. Evidentemente no podemos afirmar que, incluso contextualizados, los objetos nos vayan a mostrar su significado cultural, pero por otro lado no son totalmente mudos. La interpretación del significado se ve restringida por la interpretación del contexto.

En *Symbols in Action* la importancia otorgada al contexto provocó una discusión sobre enterramientos, estilo, intercambio, deposición de desechos y organización del asentamiento. Todos estos ámbitos de la cultura material podían ahora tratarse como contextos diferentes en relación unos con otros. Los artefactos pueden significar cosas distintas en estos contextos diferentes, pero es posible relacionar, falsamente o de una forma distorsionada, los significados de un ámbito con los significados de otros ámbitos. Era necesario que la «lectura» del registro arqueológico tomara en consideración estas transformaciones culturales.

Este punto de vista dio lugar a numerosos problemas y preguntas. Primero, ¿qué es el contexto? El contexto mismo debe interpretarse en los datos, y la definición de contexto es un tema a debatir. El contexto de un tipo concreto de artefacto hallado en un cementerio ¿es parte del cuerpo, de la tumba, de un grupo de tumbas, del cementerio, de la zona, o de qué? ¿Cómo podemos acotar los límites que definen un contexto?

En segundo lugar, incluso suponiendo que podamos construir significados a partir de asociaciones, semejanzas y diferencias contextuales, ¿están estos significados culturales en la mente del grupo humano en cuestión? Sabemos que gran parte del significado cultural de los objetos materiales no es consciente. Muy pocos de nosotros somos conscientes de toda la gama de razones que nos llevan a elegir el elemento decorativo concreto más adecuado para un contexto dado. Pero ¿es necesario llegar hasta los significados conscientes e inconscientes presentes en las mentes de la comunidad, o basta con observar desde fuera las normas y prácticas culturales? ¿Debemos describir simplemente las reglas culturales inconscientes de una sociedad, o debemos llegar hasta la percepción que tiene la gente de estas reglas? Por ejemplo, ¿basta con decir que en una tradición cultural concreta la variabilidad del enterramiento se correlaciona con la variabilidad social, o que el enterramiento se organiza por medio de una transformación

cultura/naturaleza, o es necesario entender las actitudes de una comunidad hacia la muerte, poniéndonos «dentro de sus mentes»?

Ya se ha mencionado la tercera pregunta: ¿hasta qué punto podemos generalizar acerca de las ideas que tiene la gente en la cabeza? Algunos principios generales relativos a la relación entre oposiciones, asociaciones, semejanzas, contextos y significados estructurales sirven para interpretar el pasado y el mundo que nos rodea actualmente. Incluso la idea de que el significado se basa en las asociaciones contextuales es una teoría general. ¿Hasta qué punto estas generalizaciones son válidas? Y, sobre todo, ¿cuál es el objetivo de la arqueología? ¿Ofrecer generalizaciones? Si decimos que el significado depende del contexto, entonces sólo podemos llegar a comprender un contexto cultural en sí mismo, considerándolo como un conjunto de disposiciones y prácticas culturales. No podemos generalizar a partir de una sola cultura. Aun en el caso de que sea necesario utilizar proposiciones generales para interpretar el pasado, éstas son, por su misma naturaleza general, triviales —dificilmente el centro de la indagación científica. ¿Hasta qué punto podemos generalizar a partir de contextos culturales únicos, y por qué esforzarnos en generalizar, en cualquier caso?

Estas preguntas son igualmente relevantes en relación con el segundo problema planteado en *Symbols in Action*.

#### EL INDIVIDUO ACTIVO

La cultura material no existe porque sí. Alguien la produce. Y es producida para algo. Por lo tanto no *refleja* pasivamente la sociedad —más bien crea la sociedad por medio de las acciones de los individuos.

El tema de la importancia del individuo en la sociedad no es nuevo. Por un lado tenemos las famosas palabras de John Donne: «nadie es una isla, completo en sí mismo; todo hombre es una parte del continente, de la tierra firme». Este es sólo un aspecto de la verdad y debemos analizar en qué forma y medida la sociedad incide sobre el individuo. En definitiva, este punto de vista viene a decir que los individuos tienen muy poca importancia en la corriente de la historia humana. Por otro lado, J. Stuart Mill, un clásico del individualismo, dijo que «los hombres, cuando se agrupan, no se convierten en una sustancia distinta».

La Nueva Arqueología «se olvidó» del individuo, considerándolo como algo ajeno a la teoría social. Como dijo Flannery (1967), la meta no era llegar al indio individual tras el artefacto, sino al sistema existente tras el indio y el artefacto. La arqueología procesual sostiene que existen sistemas tan básicos en la naturaleza, que la cultura y los individuos son impotentes para desviarlos o cambiarlos. Aquí subyace una tendencia hacia el determinismo —la elaboración de una teoría viene determinada por el interés en descubrir relaciones causales deterministas. Existe aquí un estrecho vínculo entre creencia cultural e individuo en cuanto conceptos a descartar o eliminar. Ambos son considerados inabordables desde la simple evidencia arqueológica, y ambos son impredecibles e impiden toda generalización.

Y sin embargo la idea de que la arqueología no puede «ver» a los individuos es engañosa. Es cierto que los arqueólogos muy raramente llegan a conocer los nombres de los que hicieron las vasijas, o los nombres de los grandes líderes de la sociedad. Al destacar el rol del individuo en la teoría social no pretendo sugerir la necesidad de identificar a los «grandes hombres» o a las «grandes mujeres», pero cada objeto arqueológico ha sido producido por un individuo (o un grupo de individuos), no por un sistema social. Cada vasija ha sido producida por una persona individual que le ha dado forma y la ha decorado. La arqueología plantea así, de una forma viva, el problema de la relación entre el individuo y la sociedad. ¿Cuál es la relación entre la vasija individual y la sociedad como un todo?

La Nueva Arqueología dejó esta cuestión central simplemente de lado. Las vasijas individuales se estudiaban como meros reflejos pasivos del sistema sociocultural. Se estudiaba cada vasija, cada artefacto para ver su funcionamiento en relación con el sistema como un todo. Por ejemplo, la vasija reflejaba estatus y así ayudaba a controlar el flujo de energía y recursos dentro del sistema. Además, se entendía que el sistema se desarrollaba «a largo plazo». Así, los casos individuales de variabilidad que no actuaran por el bien del sistema como un todo no tenían, al parecer, importancia alguna para la supervivencia del sistema a largo plazo y apenas resultaban visibles arqueológicamente.

Estos dos conceptos —sistema adaptativo global y a largo plazo— provocaron un rechazo del individuo por parte de la teoría arqueológica. De ahí que la cultura material llegara a convertirse en un reflejo pasivo del sistema social. Independientemente de lo que los indivi-

duos tuvieran en sus mentes al hacer una vasija, lo único importante era saber cómo funcionaba esa vasija en el sistema social. Lo que el individuo pretendiera hacer con el objeto era una cuestión del todo irrelevante.

El trabajo etnográfico presentado en *Symbols in Action* mostraba la insuficiencia de este punto de vista. Por ejemplo, en una aldea lozi, las semejanzas cerámicas no reflejaban pasivamente las redes de aprendizaje ni la frecuencia de la interacción; el estilo cerámico se utilizaba sobre todo para crear diferencias y lealtades sociales dentro de la aldea; se hacía para que desempeñara un papel activo. También en Baringo, Kenia, algunos artefactos indican límites o barreras sociales, pero en cambio las lanzas, por ejemplo, no. Esto se debe a que los jóvenes utilizan los estiletes de sus lanzas para quebrantar la autoridad de los adultos. Desempeñan un papel activo.

Que la cultura material puede a su vez actuar e incidir en la sociedad y en el comportamiento que la produjeron es algo que la arqueología procesual puede aceptar sin dificultades (Rathje, 1978, p. 52). En concreto, la arquitectura de una ciudad o vivienda canaliza y actúa muy claramente sobre el comportamiento posterior. Por otra parte, la cultura material no puede hacer nada por sí misma: si «actúa a su vez» sobre la sociedad tiene que hacerlo dentro de los marcos de significado de la sociedad misma. La cultura material actúa sobre la comunidad humana de una forma social; la acción sólo puede tener lugar en un marco social de creencias, conceptos y disposiciones.

La cultura material y los significados asociados a ella se agotan como parte de las estrategias sociales. Los individuos no cumplen roles predeterminados, de acuerdo con un guión concreto; si lo hicieran, apenas sería necesario el uso activo de la cultura material para negociar una posición social y producir el cambio social. No somos simples peones en un tablero, determinados por un sistema, sino que usamos centenares de miles de medios, incluyendo el simbolismo de la cultura material, para crear nuevos roles, redefinir los ya existentes y negar la existencia de otros.

Habrán quienes afirmen que la arqueología procesual sí está interesada en la variabilidad individual. Después de todo, ¿no hizo una crítica de los enfoques normativos y destacó la importancia del comportamiento adaptativo situacional? A lo largo de este volumen analizaremos la cuestión de si la arqueología procesual consiguió realmente superar una posición normativa. Por el momento es necesario

clarificar algunos de los significados dados al término «normativo» en arqueología. En primer lugar, suele utilizarse con frecuencia para referirse al enfoque histórico-cultural. En este contexto puede llegar a tener a veces connotaciones peyorativas; hace referencia a la historia descriptiva de la cultura. No es éste el sentido que yo voy a utilizar en el presente volumen. En segundo lugar, «normativo» se refiere a la idea de que la cultura está formada por un conjunto de creencias compartidas. A veces está implícita la noción de que las ideas compartidas (las normas) obstaculizan la variabilidad situacional. En tercer lugar, hay un componente prescriptivo en las normas —indican lo que debe hacerse. En este sentido las normas hacen referencia a las reglas de comportamiento. Claro que se puede ser crítico con el enfoque normativo (en la primera acepción del término) y al mismo tiempo estar interesado en las normas (según la segunda y tercera acepciones), pero estos dos últimos sentidos de la palabra aportan poco con respecto al rol de los individuos como actores sociales. Este volumen aportará una crítica más general de las posiciones normativas.

El renovado énfasis puesto sobre el individuo en la interpretación arqueológica no pretende afirmar que el cambio prehistórico fuese el resultado del «libre albedrío», o bien que puedan o deban identificarse individuos concretos en el pasado. Por el contrario, el propósito es integrar significado y acción en la teoría arqueológica. Nuestras interpretaciones del pasado necesitan incorporar significados culturales, intenciones y propósitos (véase *supra*). Las sociedades no tienen propósitos (Shanks y Tilley, 1987 a, p. 124), pero los agentes individuales sí. Es posible, ciertamente, argumentar que los propósitos, significados e intenciones ya están estructurados en las trayectorias históricas, pero el concepto de acción se refiere a la capacidad de los individuos para transformar las estructuras en situaciones concretas. Los sujetos bien situados manipulan la cultura material como recurso y como sistema de señales para crear y transformar relaciones de poder y de dominación. Se evita el determinismo al reconocer que, en situaciones concretas, aparecen situaciones contingentes y se reestructuran gradualmente las estructuras de significado y de dominación (Giddens, 1979; Bourdieu, 1977). Johnson (1989) ha proporcionado una crítica constructiva a la discusión de las relaciones dialécticas entre estructura y acción en trabajos arqueológicos recientes. Aprecia que las explicaciones teóricas no han sido reforzadas por aplicaciones que incluye-

sen una auténtica relación reflexiva entre la estructura social y la acción humana. Necesitamos, pues, detallados estudios a pequeña escala de la variabilidad, con el fin de examinar el vínculo existente entre el individuo, los acontecimientos constituidos significativamente y las estructuras a largo plazo. El mismo ejemplo propuesto por Johnson procede de la arqueología histórica y es parte de una corriente actual que aboga por estudios históricos a pequeña escala (por ejemplo, Laddurie, 1980; Le Goff, 1985; Duby, 1980; véase también el capítulo 5). Reconstrucciones similares, también a pequeña escala, pueden ser relevantes en contextos prehistóricos (Hodder, 1987 *a* y *b*), de manera que la oposición entre el acontecimiento individual y la estructura a largo plazo se acentúe.

#### EL CONTEXTO HISTÓRICO

Como reacción contra la historia de la cultura y la arqueología normativa, los arqueólogos procesualistas dirigieron sus miras hacia la antropología. En última instancia la razón principal de que la Nueva Arqueología no arraigara realmente en Europa, como sí lo había hecho en Norteamérica, quizá se deba a que en Europa la arqueología está, intelectual y administrativamente (en las universidades), estrechamente vinculada a la historia, no a la antropología. En la arqueología procesual norteamericana, el nuevo enfoque sería intercultural, analizando los sistemas en función de sus entornos respectivos y elaborando enunciados universales, lo que en la práctica se tradujo en un pasado atemporal. Se analizaron trayectorias de sistemas, pero el factor tiempo quedó dividido en segmentos y la atención se centró en las regularidades interculturales de los cambios desde el tipo *a* al tipo *b* (por ejemplo, de poblaciones cazadoras-recolectoras nómadas a los agricultores sedentarios).

Si bien la discusión del presente capítulo ha sugerido hasta ahora la improbabilidad de la existencia de leyes interculturales, que son más que triviales, ¿son posibles las leyes históricas —es decir, generalizaciones válidas en el tiempo, en un contexto concreto? Dado que la acción en el mundo depende en parte de los conceptos, y como los conceptos se aprenden a partir de la experiencia en el mundo, donde crecemos y vivimos, es probable que en las tradiciones culturales existan continuidades en el tiempo, renegociadas y transformadas conti-

nuamente, pero sin embargo generadas desde dentro. Parte de los objetivos de la arqueología quizá consistan en descubrir si estas continuidades en el tiempo existen, y en qué forma son transformadas y cambiadas.

Se ha dicho con anterioridad que la importancia de los significados culturales nos sirven para afirmar que la cultura no es reducible a los resultados materiales. Para explicar por qué una forma cultural tiene un significado y un uso específicos, es necesario examinar las asociaciones y contextos previos, su difusión y secuencia anteriores. En la medida en que la difusión y la continuidad cultural son procesos sociales, la forma cultural preexistente también influye en lo que viene después. Y esto es así porque los seres humanos sólo pueden percibir y actuar a través de un medio cultural que ellos mismos crean y en el que viven. En palabras de Childe (1936), el hombre crea las tradiciones, pero las tradiciones hacen al hombre —el hombre se hace a sí mismo.

Tal vez pueda pensarse que existe aquí el peligro de un nuevo tipo de reduccionismo. Más que reducir el comportamiento cultural al nivel de la supervivencia, existe la posibilidad de una regresión *ad infinitum*, dado que las formas culturales se interpretan de acuerdo y según las formas culturales anteriores, y así sucesivamente hasta llegar al primer utensilio de piedra, en las oscuridades seculares del Paleolítico. Si tenemos en cuenta que sólo en muy contadas ocasiones se hará necesario agotar tales distancias históricas, resulta difícil negar la importancia del trabajo histórico-cultural. En todos nosotros hay algo de las decisiones tomadas al tallar la primera hacha de mano. Sólo la arqueología puede realizar esta grandiosa tarea. Pero incluso cuando vamos al origen de alguna idea, ésta no queda reducida a algo fuera de sí misma. La forma cultural permanece como algo creado, específico e irreducible.

Si bien es deseable, en última instancia, reconstruir el presente a partir del lejano pasado, las transformaciones del significado a lo largo de tales espacios de tiempo son considerables. Es más fácil y más frecuente conseguir una percepción adecuada de los significados culturales por medio del análisis del contexto histórico inmediato.

Por lo tanto es importante examinar de dónde vienen las cosas. Este fue el centro de interés de la historia cultural dentro del marco de la arqueología tradicional. Ahora tenemos que analizar la difusión de rasgos como un proceso social y significativo; las asociaciones de un elemento con otro o con otra cultura anterior afectan al uso de ese

elemento dentro de un nuevo contexto. La difusión es, pues, explicativa, no descriptiva, como a veces se afirma.

Al destacar el significado cultural y, simultáneamente, el mantenimiento y la «invención» activa de las tradiciones culturales (Hobsbawm y Rangen, 1984), no pretendo afirmar que la historia sólo consiste en estructuras conceptuales; tampoco pretendo una historia idealista (véase la p. 33 y el capítulo 5). Las limitaciones ambientales y tecnológicas, así como las relaciones sociales de producción también estructuran el cambio. Todo ello contribuye al potencial histórico de la transformación social y proporciona los recursos con los que puede construirse el cambio. La división entre lo ideal y lo material se ve mejor en una dialéctica histórica en la que los recursos materiales y las relaciones estén significativamente integradas, de manera que ni lo ideal ni lo material resulten privilegiados.

Cuando decimos que la arqueología debe reafirmar sus lazos europeos con la historia, estamos apuntando a la importancia de las diferencias entre arqueología e historia. En la medida en que la explicación histórica puede definirse en relación a contextos y acontecimientos anteriores (una descripción inadecuada o incompleta, como intentaré mostrar en el capítulo 5), la arqueología es parte de la historia. Y, sin embargo, la arqueología tiene que ver con la cultura material, no con documentos. El hecho de escribir con tinta en un papel es, en sí mismo, un tipo de cultura material y la deducción del significado sobre la base de tal evidencia no es distinta de la que se infiere a partir de los objetos materiales en general. En este sentido, la historia es parte de la arqueología. Aunque los documentos históricos contengan bastante más información contextual si reconocemos la lengua en que están escritos, el proceso de inferencia sigue siendo el mismo: dar significado al mundo material del pasado.

#### CONCLUSIÓN

A lo largo de este volumen espero poder analizar los problemas planteados en este primer capítulo. El objetivo es dar respuesta a los desafíos que el reconocimiento de la importancia del significado cultural, del individuo activo y de la historia plantean a la arqueología. En pocas palabras, este reconocimiento incide en las tres áreas fundamentales del debate arqueológico, que son 1) la relación entre cul-

tura material y sociedad —cómo se relaciona la cultura material con la comunidad humana—, 2) las causas del cambio —qué causa el cambio social, económico y cultural— y 3) la epistemología y la inferencia —cómo interpretan el pasado los arqueólogos.

#### 1. *Comportamiento-cultura material*

Siempre se ha reconocido que la relación entre comportamiento y cultura material constituye la dificultad fundamental para la arqueología. Los problemas de esta relación se plantearon hace tiempo en las correspondencias sólo parciales descubiertas entre «culturas» materiales y «pueblos» (Childe, 1951).

La arqueología procesual supuso un intento de pensar sistemáticamente la relación entre comportamiento y cultura material. En muchos de los primeros trabajos el tema dominante era: comportamiento → cultura material. La cultura material era un derivado pasivo del comportamiento humano. Este punto de vista está presente en la hipótesis de la residencia matrilocal (Longacre, 1970) y en las teorías sobre la relación entre población y área de asentamiento (Naroll, 1962), y entre estilo e interacción (Plog, 1978). El intento de Binford (1983) de identificar la Teoría de Alcance Medio, en la medida en que sea aplicable a los procesos culturales, vuelve a evidenciar el mismo deseo de unas relaciones seguras, sin ambigüedades, entre cultura material y comportamiento humano equivalentes, en esencia, a las leyes de Schiffer (1976). Más tarde, como ya vimos anteriormente, este enfoque intercultural se amplió (Rathje, 1978) hasta incluir la idea según la cual la cultura material actúa a su vez sobre la sociedad, formando una relación bipolar: comportamiento ↔ cultura material.

En este libro desearía ir más lejos y proponer que la relación entre comportamiento y cultura material depende de las acciones de los individuos dentro de unos contextos histórico-culturales específicos.

comportamiento ↔ cultura material

↑

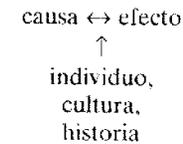
individuo,  
cultura,  
historia

De esta forma no hay una relación intercultural directa y universal entre comportamiento y cultura material. Intervienen los marcos de significado, los cuales deben ser interpretados por el arqueólogo. Esta tarea debe ser responsabilidad de todos aquellos que estén dispuestos a analizar el pasado como arqueólogos, aun cuando estemos interesados fundamentalmente en la economía y la organización social, y no en el simbolismo. Aunque yo quisiera afirmar que la economía de un yacimiento concreto estuvo basada en la caza de muchos animales salvajes, en razón del alto porcentaje de huesos de estos animales hallados en ese yacimiento, necesito dar por sentadas unas ciertas actitudes hacia los animales, huesos y desechos o hacia la sociedad. Por ejemplo, necesito suponer que aquellas gentes comían, o que tiraban los restos del animal ingerido, en los poblados (y no que comían y echaban los desperdicios fuera de los poblados, tirando los huesos al río, donde no pueden sobrevivir arqueológicamente, o quemándolos hasta reducirlos a cenizas). Al margen de lo que yo quiera decir sobre el comportamiento humano del pasado, los significados culturales deben darse por sentados.

## 2. *Causa-efecto*

El segundo gran campo de investigación lo constituyen las causas del cambio social. Nuevamente, las simples ideas de causa → efecto (el cambio tecnológico provoca un aumento de población, por ejemplo) han sido sustituidas por relaciones causa ↔ efecto, mediante la introducción de los sistemas, los «bucles» de retroalimentación, los efectos multiplicadores y la causalidad múltiple. Hoy por hoy la mayoría de los arqueólogos aceptaría que las causas del cambio social son complejas, que implican muchos y distintos factores —económicos, sociales e ideológicos—, y recientemente ha habido intentos interesantes de relacionar estos factores con sistemas complejos de enclavamiento (capítulo 2).

A este nivel de trabajo, sin embargo, sigue existiendo la idea de que las causas tienen efectos, hasta cierto punto, universales y predecibles. Por otro lado, la importancia central de la percepción individual de las causas nos lleva a una visión distinta.



Las causas, en forma de acontecimientos, condiciones y consecuencias (intencionadas o no) en el mundo, no pueden tener efectos sociales si no es a través de la percepción y valoración humanas de ellas. Así, la erosión del suelo puede ser una *causa* con el *efecto* de que la gente abandone su poblado y se disperse. Pero el hecho de la erosión del suelo, por sí solo, no determina ningún tipo de respuesta concreta, porque hay muchas formas de afrontar, evitar o prevenir la erosión del suelo. La forma de percibir la erosión del suelo o sus efectos, y de valorar las posibles respuestas, depende de la forma en que la erosión del mismo influya en las estrategias sociales individuales dentro de unos contextos histórico-culturales concretos.

Esto supone algo más que la simple afirmación de que la ideología es importante en la adaptación humana y que adopta distintas formas. Gran parte del análisis arqueológico de la ideología considera que el sistema de creencias es una respuesta predecible del sistema adaptativo (capítulo 2); pero aquí se afirma que la adaptación tiene lugar a través del contenido concreto de los valores y tradiciones creados dentro de los cauces históricos. Así pues, las causas (sociales o físicas) no tienen efectos sociales; ocurre más bien que la tradición histórica se reproduce a sí misma en relación con los acontecimientos que tienen lugar en el mundo.

## 3. *Hecho-teoría*

Al principio, prevaleció sobre todo una posición de tipo empirista en arqueología, que consideraba que los hechos hablaban por sí solos —«dejemos que las vasijas hablen». Colt Hoare dijo que hablamos a partir de los hechos, no de la teoría. Se afirmaba que ateniéndonos a los hechos, podíamos llegar a conocer con certeza algunas cosas, aunque evidentemente no todas. Esto, como veremos más adelante, no es más que una simplificación de una compleja serie de creencias que mantuvieron muchos arqueólogos antes de la aparición de la ar-

queología procesual. Pero en general, la deducción seguía el esquema: datos → teoría.

Poco después surgió una visión alternativa, según la cual los datos existían en función de una teoría. El enfoque hipotético-deductivo implicaba deducir, a partir de una teoría, varias implicaciones, contrastándolas luego con los datos. El ejemplo de Binford (1967) relativo al foso de deposición ilustra muy bien este proceder. Renfrew (1982) ha representado la relación entre teoría y datos como datos ↔ teoría. Hecho y teoría son opuestos, están enfrentados entre sí, pero el uno cambia en función del otro.

Binford y Sabloff (1982) sostienen de hecho que la relación entre teoría y hechos es tan estrecha que los hechos se observan desde el marco de una teoría y que, por lo tanto, los datos observacionales son en realidad teorías (en términos de Binford y Sabloff los datos observacionales dependen del paradigma). Así, mientras que todos los enfoques mencionados anteriormente afirmarían que el mundo real existe independientemente de nuestras observaciones de él, el proceso observacional se considera cada vez más dependiente de la teoría. Los huesos descarnados que quedan son los hechos del mundo real que nunca podremos observar.

Los problemas de observación planteados por la filosofía postpositivista pueden ejemplificarse con los diagramas de la figura 1. Antes de poder medir y comparar estos objetos debemos decidir qué son. Por ejemplo, si decidimos medir las caras frontales de todas estas cajas, ¿cuál es la cara frontal? O si queremos medir la distancia entre los picos inferiores y superiores de todo este tipo de pájaros, debemos ser capaces de diferenciar entre un pájaro y un ciervo.

Este tipo de problemas son particularmente espinosos a la hora de estudiar el arte prehistórico, pero suponen una dificultad considerable para toda la arqueología, puesto que antes de medir o contar, comparar o contrastar, hay que formar categorías (tipos de ollas, contextos, culturas, etc.). Estas categorías se forman mediante el proceso de percepción.

Binford y Sabloff (1982) solucionan el problema invocando la Teoría de Alcance Medio. Argumentan que instrumentos de medición independientes pueden servir para verificar la relación entre la cultura material y la sociedad que la ha producido, y que de esta forma se pueden verificar «objetivamente» distintos paradigmas. Esta respuesta es insuficiente a) porque lo que se mide depende de la percepción

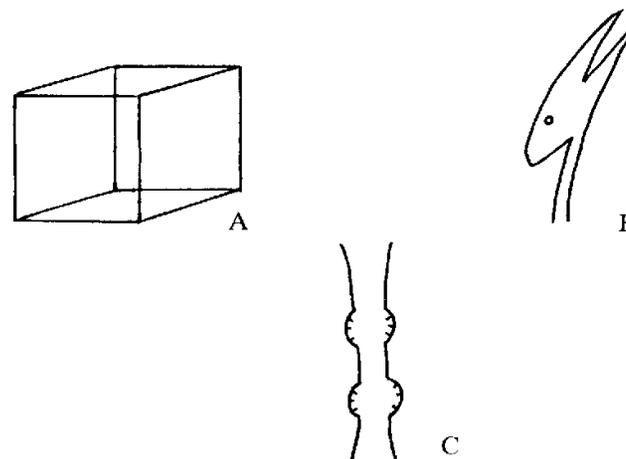


FIGURA 1

*La relación entre datos y teoría. A) ¿Cuál es la cara frontal de la caja?  
B) ¿Un pájaro mirando hacia arriba o un ciervo mirando hacia abajo?  
C) ¿Un oso trepando a un árbol o sencillamente un tronco nudoso?*

y de la clasificación por categorías y b) porque no puede haber instrumentos *independientes* de medición, dado que la metodología misma depende de la teoría.

Si bien en este volumen se argumentará que el mundo real limita de hecho lo que podamos decir sobre él, también resulta evidente que el concepto de «datos» implica tanto el mundo real como nuestras teorías sobre él. Por ello las teorías que uno defiende sobre el pasado dependen muchísimo del propio contexto social y cultural de uno. Trigger (1980), Leone (1978) y otros han demostrado con gran acierto cómo las interpretaciones cambiantes del pasado dependen de los cambiantes contextos sociales y culturales del presente. Los individuos en el seno de la sociedad actual utilizan el pasado en sus estrategias sociales. En otras palabras, es en los contextos culturales e históricos donde se concibe y manipula la relación datos-teoría.



Hacia el final de este volumen analizaré las distintas implicaciones que se derivan de mi convicción de que una «contrastación» de la teoría con los datos, un mecanismo independiente de medición y un conocimiento cierto del pasado son imposibles. Me parece que muchos arqueólogos han eludido estos problemas, dado que a primera vista parecen destructivos: todo el edificio de la arqueología como disciplina científica, aceptada desde los principios de la arqueología como tal, está amenazado. Sostengo la necesidad de afrontar los problemas si queremos que la arqueología siga siendo una disciplina rigurosa y los arqueólogos responsables socialmente.

## 2. LA TEORÍA DE SISTEMAS

En el capítulo 1 se ha planteado la cuestión de cómo inferir significados culturales a partir de vestigios materiales del pasado. En este y en los siguientes capítulos se analizarán diversos enfoques relacionados con este objetivo, para intentar descubrir de entre ellos uno que tome en cuenta, de forma adecuada, al individuo activo en un contexto histórico y cultural.

Es necesario ante todo hacer una distinción entre dos grandes clases de corrientes teóricas en arqueología, a las que llamaré materialista e idealista. Luego veremos que estos términos tienen muchos significados, según las distintas escuelas de pensamiento; por el momento desearía darles un significado provisional, aunque preciso.

Según Kohl (1981, p. 89) el materialismo «otorga mayor peso causal al comportamiento de la sociedad que a las ideas, reflexiones o justificaciones relativas a este comportamiento». Esta definición debe ampliarse para dar cabida a la naturaleza de la inferencia en los enfoques materialistas. En este libro entiendo por «enfoques materialistas» aquellos que deducen o infieren los significados culturales a partir de las relaciones entre la comunidad humana y su medio. En este marco las ideas que surgen en las mentes de las personas son predecibles a partir de su economía, su tecnología y su producción social y material. A partir de una forma concreta y determinada de organización de la materia y la energía puede predecirse un marco ideológico adecuado.

Por idealista entiendo todo enfoque que acepte la existencia de cierto componente de acción humana no predecible a partir de una base material, pero que procede, de alguna manera, de la mente humana o de la cultura. En el capítulo 1 me he referido al punto de vista según el cual la cultura no era completamente reducible a otras va-

riables y que hasta cierto punto la cultura es lo que es. Cuando inferimos significados culturales del pasado, no se da una relación necesaria entre la organización social y la organización material de los recursos, por un lado, y entre ideas y valores culturales, por otro.

La distinción anterior es semejante a la distinción de Gellner (1982) entre la «ley cobertora» y las concepciones «emanantistas» de causalidad. La primera se refiere únicamente al mundo de la experiencia y busca la causalidad en el modelo de experiencias similares, en las asociaciones sistemáticas y en las leyes observables; las segundas, en cambio, postulan esencias internas, no aseguibles normalmente a la observación empírica, que se hallan tras los fenómenos visibles, pero entrelazándose a su vez entre sí.

En este capítulo me propongo analizar un enfoque reciente, muy corrientemente utilizado para recuperar los significados culturales del pasado, y que en mi opinión suele ser, por lo general, materialista y al mismo tiempo una «ley cobertora», por su naturaleza: la teoría adaptativa sistémica. Kohl (1981, p. 95) afirma que no existe una relación necesaria entre materialismo y teoría de sistemas. En la práctica, sin embargo, la teoría de sistemas ha sido el vehículo para la aplicación de modelos basados en la economía y en la ecología, a partir de relaciones-leyes predecibles. Me propongo ilustrar estos puntos con algunos ejemplos representativos, escogidos precisamente por su relevancia para el marco utilizado. Mi crítica de ellos no implica ninguna crítica a sus autores ni a su trabajo, sino sólo al marco que han adoptado (para otros ejemplos, véase Conrad y Demarest, 1984; Earle, 1990; Jochim, 1983; Braun y Plog, 1982).

El artículo de Sherratt (1982) sobre los cambios acaecidos en la economía y en la sociedad entre el sexto y el cuarto milenio a.C. en la llanura oriental de Hungría, es el primer ejemplo de cómo la teoría sistémica ha empezado a incorporar el subsistema ideacional (relativo a las ideas), que incluye estilo y ritual. Randsborg (1982) explica igualmente cómo la ideología, sobre todo las actitudes frente a la muerte, cambia en el tiempo respecto a otros subsistemas. Analiza las secuencias del cambio en relación con la variación climática en Dinamarca entre la Edad del Bronce y el periodo vikingo.

Muchos de los trabajos recientes sobre simbolismo y estilo arrancan de un artículo de Wobst (1977). Este trabajo, importante y creativo, muestra cómo es posible vincular el estilo a los procesos de intercambio de información y Wobst relaciona el subsistema de intercambio de

información con los flujos de materia y energía. Wobst explica el estilo a través de su funcionamiento en relación con otras variables y, por consiguiente, describiré su enfoque como sistémico.

Otro artículo igualmente importante e influyente es el de Flannery y Marcus (1976), quienes consideran que la ideología desempeña un papel regulador de los subsistemas social y económico durante extensos periodos de tiempo en el valle de Oaxaca, México. Explican cómo la cosmología zapoteca puede verse como un medio de organizar la información acerca del mundo.

#### ¿UN ENFOQUE MATERIALISTA DE LA CULTURA?

El primer elemento que surge de la comparación de estos artículos es su materialismo, en el sentido descrito anteriormente. Todos estos artículos consideran el estilo, el simbolismo, la ideología y los significados culturales como aspectos que favorecen la adaptación. Si se vieran presionados, todos ellos *reducirían* la cultura a la supervivencia. Así, Sherratt empieza constatando que las llanuras húngaras, que gozan de abundante agua, constituyen un terreno de pasto natural para el ganado. En el quinto milenio a.C. el asentamiento se extendió hasta las tierras altas de los alrededores, donde la población pudo tener acceso al sílex y a la obsidiana. De esta forma los recursos ganaderos de las tierras bajas pudieron intercambiarse con los recursos de las tierras altas y este intercambio regional originó una intensificación de la producción (de ganado, por ejemplo). La comunidad humana se concentró en poblados mayores, más permanentes y mejor defendidos que permitían manejar y proteger unos recursos valiosos y móviles (ganado). Esto originó cambios en los estilos de la decoración cerámica que ahora se hicieron más diversificados, elaborados y localizados, puesto que «resultaba ventajoso fabricar productos locales lo suficientemente distintivos como para penetrar en el floreciente sistema de intercambio regional». El ritual también experimentó un cambio, porque a raíz de la rivalidad en torno a los recursos, surgió la necesidad de un control más estrecho *en el interior* del grupo, control que se conseguiría por medios rituales e ideológicos. Se fabricaron objetos de culto, estatuillas, etcétera.

Por lo tanto pasamos, de forma significativa, del medio y la economía a la sociedad y al asentamiento, al ritual y la ideología, predi-

ciendo las funciones en sentido ascendente, empezando por abajo, por la base material. El ejemplo de Randsborg utiliza el mismo modelo. Este autor constata una relación en el tiempo entre los dos polos siguientes: a) clima óptimo, expansión del asentamiento, riqueza de elementos funerarios. Esta correlación es, según el autor, el resultado de «normas» hereditarias menos estrictas relativas a los bienes muebles. En épocas de buen tiempo y de expansión, las normas de la herencia y la sucesión son menos rígidas; la sucesión se cuestiona y aparece la competitividad en la muerte. Por consiguiente los bienes de valor se colocan en las sepulturas como parte de la rivalidad en torno a la sucesión. b) En épocas de contracción del asentamiento y de condiciones climáticas no-óptimas, se produce una intensificación de la producción y de sepulturas pobres, aunque la estratificación social resulte todavía evidente en otros ámbitos, tales como los ajuares. A partir del clima, de la economía y de la sociedad, Randsborg predice un conjunto de actitudes frente a la muerte y los enterramientos.

Wobst afirma claramente su interés no por la producción de artefactos, sino por su utilización en vida. Le importa la ventaja adaptativa que proporcionan los artefactos en el intercambio de información. «El comportamiento adquirido y la capacidad de utilizar símbolos incrementan en gran medida la capacidad de los agentes humanos para actuar sobre su medio, y viceversa, por medio de los artefactos. Esta capacidad mejora su destreza para aprovechar y procesar la energía y la materia» (p. 320). Tomando en consideración las ventajas adaptativas que el estilo puede ofrecer, Wobst propone una serie de generalizaciones interculturales. Por ejemplo, el estilo del artefacto gana en valor si el receptor potencial no está ni demasiado próximo socialmente (dado que emisor y receptor se conocen mutuamente) ni demasiado alejado (dado que la descodificación del mensaje es incierta). Por lo tanto, en la medida en que el tamaño de las unidades sociales aumenta, de forma que se dé una mayor interacción con los receptores, socialmente intermediarios, también aumentará el comportamiento estilístico de los artefactos. Otra generalización es que «cuanto menos visible sea un artefacto para los miembros de un grupo determinado, tanto menos adecuado será para ser portador de mensajes estilísticos de ningún tipo» (p. 328).

Este tipo de trabajo se centra en las funciones materiales y reduce el comportamiento simbólico a mera utilidad y adaptación. Se deducen enunciados generales que ofrecen relaciones predecibles entre

economía y sociedad: por ejemplo, yo he afirmado (1979) que los límites de la cultura material son más marcados allí donde existe una mayor reciprocidad negativa entre grupos. En este mismo sentido, Wobst sugiere, refiriéndose al traje popular yugoslavo, que «en zonas con una fuerte competitividad intergrupar, cabría esperar un mayor porcentaje de gente que llevara sombreros distintivos de su afiliación grupal que en las zonas con poblaciones homogéneas relativamente estables» (p. 333).

Flannery y Marcus (1976) proponen un contexto más amplio para este tipo de generalizaciones. Muestran cómo el simbolismo y el ritual pueden ser parte de la ecología humana, de acuerdo con la posición ecologista de Rappaport (1971). Su interés radica en saber cómo el ritual regula la relación entre la comunidad humana y el medio; consideran la cosmología zapoteca como una forma de ordenar y regular los acontecimientos naturales. La sangría ritual, con púas de pastinaca, sirve para mostrar a los demás miembros de la comunidad que un agricultor tiene pérdidas y necesita ayuda en forma de donaciones de maíz. Los ecosistemas humanos implican el intercambio de materia, energía e información.

¿Hasta qué punto estos enfoques sistémicos materialistas pueden explicar el significado cultural, la ideología y el ritual? El primer punto a destacar es que no pretenden explicar el «devenir» de la producción cultural. Como afirma Wobst muy claramente, él se interesa por el uso y funciones de los estilos, no por su producción. Ésta es una dificultad inherente a toda explicación funcional y adaptativa, para la que la «causa» de un evento es también su «efecto». Así, si queremos explicar la aparición de algo como la sangría con púas de pastinaca, hacemos referencia a un efecto posterior, la regulación de los recursos. Casi todas las teorías de sistemas reconocen, sin embargo, esta inversión temporal, y contestan diciendo que los arqueólogos sólo pueden «ver» las ventajas adaptativas a muy largo plazo, a través de todo cuanto se selecciona para la supervivencia. En este marco existe escaso interés por saber por qué se produce algo.

De este modo, casi por definición, gran parte de la variabilidad cultural descubierta por los arqueólogos se ve excluida de toda consideración explicativa. No podemos explicar por qué se utiliza una púa de pastinaca o una sangría en lugar de otros artefactos rituales. Sólo se hace referencia a las características más notorias del comportamiento cultural —la cerámica y el ritual más elaborados de Sherratt,

la riqueza de elementos funerarios de Randsborg, el aumento o descenso del comportamiento estilístico de Wobst. En la mayoría de los casos no podemos explicar por qué se utiliza un ritual concreto para una función concreta, dado que otras cosas hubieran podido desempeñar eventualmente la misma función. La dificultad aparece claramente si empezamos con la decoración, con el motivo concreto pintado en una olla, y no con la finalidad funcional adaptativa. Es difícil afirmar que los motivos decorativos de la olla obedecen a una ventaja adaptativa. La pobreza de las argumentaciones en la teoría sistémica no nos permite explicar la variabilidad cultural concreta. Hay muchas cosas que no tienen explicación dentro del marco sistémico.

¿Cómo se asignan los significados ideacionales en estos estudios? ¿La asignación de significado se hace de forma crítica? Muchos arqueólogos conservan una visión empirista y se muestran escépticos respecto del ámbito de las ideas, ámbito que asocian con frecuencia a lo especulativo y lo no científico, y prefieren hablar de funciones materiales y no de ideas que están en la mente de las comunidades del pasado. Sin embargo, en mi opinión, resulta imposible hablar de funciones si se excluye el ámbito de las ideas, como mínimo por tres razones.

Primera, la idea de «función» implica algún tipo de «finalidad» o «finalidades» que de alguna manera se ordenan según su importancia. Por ejemplo, si se discute acerca de si las puntas de aletas son más eficaces que las romas para desempeñar su(s) función(es), también habría que discutir la índole de esas funciones y su importancia relativa. Tales «finalidades» podrían ser las de herir o matar a una persona o animal, de cerca o de lejos, rápida o lentamente, con o sin la posibilidad de volver a utilizar el mismo instrumento, etc. Y naturalmente dicho instrumento quizá tenga importantes significados simbólicos que pueden incidir sobre su uso y potencial destructivo. Estas diversas «finalidades» se producen dentro de una matriz de significados culturales.

Segunda, antes de hablar de las funciones de un objeto, solemos elaborar categorías de objetos —puntas, puntas de aletas, ollas, etc. Luego comparamos y contrastamos las funciones de las distintas categorías. El sistema de clasificación elegido dependerá en parte de las funciones, pero también implicará un grado considerable de subjetividad. Decidimos, casi siempre de forma convencional, qué es una categoría significativa.

Tercera, la hipótesis relativa a la función siempre se basa en el sig-

nificado supuesto e hipotético de un objeto. Incluso el hecho de que llamemos hacha a un objeto presupone que las gentes del pasado lo veían desde nuestro mismo punto de vista —como un objeto que se usa para talar árboles. Función y significado están inextricablemente unidos; esto resulta evidente sobre todo cuando analizamos las funciones sociales de los objetos. Tales funciones sociales dependen de un significado conceptual que solemos imponer de forma encubierta y acrítica.

Por ejemplo, Randsborg sugiere que, en ciertas condiciones sociales y ambientales, el enterramiento se utiliza con fines de ostentación social. Cuando las normas de sucesión se ponen en tela de juicio, se sobreentiende que los enterramientos formarán parte de la rivalidad de estatus. Pero no se intenta saber siquiera si las actitudes frente a la muerte tienen realmente en Dinamarca alguna relación con este tipo de consideraciones. Es de suponer que los enterramientos quizá tuvieran, en el pasado, otros muchos significados. Para poder afirmar que la riqueza del enterramiento es igual a la rivalidad social, tenemos que «pensarnos a nosotros mismos» dentro de las actitudes prehistóricas hacia los enterramientos. También es posible que en épocas de dureza climática en la secuencia danesa aparecieran tumbas pobres; y sin embargo Randsborg muestra que los ajuares, en estas épocas de mal tiempo, son ricos y variados. Es posible que estos ajuares se depositaran en ciénagas con motivo de la muerte y sean equivalentes a los ajuares funerarios de los periodos de buen tiempo. Los ajuares quizá tuvieran el mismo significado, y por lo tanto la misma función, que los enterramientos. Si no conseguimos dilucidar estos significados culturales, tampoco podremos conocer el funcionamiento de estos elementos. Un ejemplo más para ilustrar este punto sería el de los tocados yugoslavos de Wobst, que le sirven para refrendar el enunciado general de que los rasgos culturales más visibles son portadores de mensajes para unidades sociales más amplias —el tocado de cabeza es altamente visible.

Pero existen muchas maneras visibles de usar el cuerpo para mostrar lealtad al grupo social a distancia, sobre todo por medio de posturas, pantalones, abrigos, etc. Es posible que Wobst no se equivoque en su reconstrucción, pero si es así es porque ha supuesto correctamente las percepciones indígenas sobre los aspectos del cuerpo que pueden ser importantes para marcar la afiliación social. El sombrero puede ser algo muy visible, pero puede no ser percibido como tal, o

puede que se le hayan otorgado significados no relacionados, en primera instancia, con la exhibición de la identidad.

Yo mismo (1984 *a*) insistí sobre este punto al hablar de los megalitos en Europa. Casi todo el mundo ha aceptado que estos túmulos funerarios son marcas territoriales o grupales (Renfrew, 1976) que legitiman la competitividad en torno a los recursos por referencia a los antepasados. Pero aunque esto parezca perfectamente razonable, es importante reconocer que la teoría de las funciones sociales (competitividad, legitimación) se basa en una teoría del significado de las tumbas (antepasados, el pasado). Evidentemente *podieron* ser percibidas de forma distinta, en cuyo caso su función social pudo ser distinta. Una argumentación aparentemente materialista y «cobertora» se basa en la atribución de percepciones dentro de la cultura. Lo mismo puede decirse de la identificación arqueológica de los elementos de «prestigio».

En el enfoque sistémico, en la ley cobertora, los significados culturales vienen impuestos, pero siempre desde el exterior, sin una adecuada reflexión. La asignación de significados culturales se basa normalmente en las actitudes occidentales, que están implícitas y que son discutibles. Se presupone que los enterramientos, los rituales, los tocados y la decoración cerámica tienen funciones sociales universales, vinculadas a sus significados universales; se extraen los objetos de su contexto y se recurre a una explicación intercultural.

La división de los sistemas culturales en varios subsistemas, que es el punto de partida de todos los análisis sistémicos, se basa, a su vez, en una visión occidental del mundo. La división entre subsistencia, comercio, sociedad, simbolismo, puede no ser aplicable a las sociedades del pasado. La división, basada a su vez en una ley cobertora, quizá parezca otorgar la misma importancia a todos los subsistemas, pero en la práctica, como hemos visto, se da prioridad a los subsistemas «materiales». Flannery y Marcus quieren asignar a la ideología un papel más preponderante, diciendo que hay que ver los sistemas operando *dentro* de una cosmología, articulados y organizados por un conjunto de creencias culturales. Pero incluso así la ideología desempeña un papel regulador pasivo, trabajando, a largo plazo, por el bien del sistema como un todo. Todo análisis de sistemas implica plantear hipótesis y suposiciones acerca de los significados culturales y hemos visto que en arqueología estas suposiciones suelen ser de índole materialista.

Hasta aquí he venido afirmando que los enfoques ecosistémicos

son inadecuados, en parte porque no conceden suficiente importancia a las fuerzas no-materiales y a los significados históricos particulares. Pero debemos rechazar igualmente aquellas explicaciones idealistas que conceden escasa importancia a las fuerzas materiales. El simbolismo de un signo deriva, en parte, de su relación con otros signos en una estructura (Shanks y Tilley, 1987 *b*, p. 74). Todo significado, por consiguiente, tiene un componente conceptual, abstracto. Sin embargo, en la práctica, en circunstancias concretas, los signos pueden llegar a adquirir significados nuevos. El mundo externo, material, influye sobre las estructuras simbólicas de diferentes maneras (Hodder, 1989 *a*). Los objetos materiales extraen sus significados funcionales de factores tales como el peso, la dureza, la distribución y la facilidad de acceso. Los objetos utilizados en tareas particulares dependen de esos factores, así como de procesos y estructuras tecnológicas. Una buena parte del significado de la cultura material se produce pragmáticamente, por medio del uso y de la experiencia, siempre integrada, contribuyendo así a la constitución de sistemas estructurados de signos. Los artefactos encierran la dialéctica entre lo material y lo ideal. La aplicación de los sistemas en arqueología no ha proporcionado, sin embargo, una ratificación satisfactoria de esta dialéctica.

#### EL INDIVIDUO PASIVO

Dado que casi todos los enfoques sistémicos tienen una visión pasiva de la ideología, el individuo desempeña un rol insignificante en la teoría — sólo aparece como un autómata predecible, dirigido por leyes cobertoras. En los ejemplos anteriores, el individuo aparece controlado por rituales, según expectativas universales; no se plantea la posibilidad de que pueda manipular y negociar activamente las ideologías.

Esta idea resulta evidente por lo que respecta al estilo. Wobst se ocupa especialmente del estilo y del intercambio de información: lo único que importa es si el mensaje se emite y se recibe de forma eficaz. La organización de la información, tal como la estudia Wobst, podría considerarse evidentemente como algo activo, en el sentido de que la información ayuda a la organización de la energía y de los recursos, pero como en su trabajo no muestra interés por la producción del estilo, se tiene la impresión de que el individuo está desempeñan-

do de manera pasiva roles preexistentes y que los símbolos materiales facilitan y permiten, simplemente, que estos roles se organicen de forma eficaz. Apenas encontramos la idea de que el individuo tiene que crear roles mediante la acción y la manipulación pertinente del mundo simbólico —se tiene la impresión de que «si los factores no varían», es sólo cuestión de seguir las reglas. El individuo activo desempeña un papel menor en esta corriente teórica.

Otro aspecto del enfoque sistémico relativo a la ideología es que los individuos parecen ser fácilmente manipulables, fácilmente embaucables por la ideología dominante, y que aceptan de buen grado la legitimidad del control. En el ejemplo de Sherratt, aparecen rituales que legitiman el control dentro del grupo. Al parecer todos se engañan a sí mismos, o al menos aceptan la nueva ideología sin poder desentrañar su esencia.

Quizá resulte sorprendente que, si bien toda la Nueva Arqueología o la arqueología procesual se basó en el rechazo de la arqueología normativa, el enfoque sistémico de la ley cobertora sea, en sí mismo, normativo, en el sentido de que las creencias y rituales, el significado del estilo, son todo ello normas compartidas por los miembros de una comunidad social. No hay ninguna indicación de que sectores o subsectores distintos de la sociedad perciban lo mismo (un ritual como la sangría, o la ostentación funeraria, por ejemplo) de manera distinta. Wobst, sobre todo, analiza la forma en que el estilo permite a los miembros de un grupo valorar lo íntimamente que un individuo determinado suscribe las normas de conducta del grupo. Los tocados de cabeza son elementos que poseen, a los ojos de la comunidad, una significación común a toda la sociedad que los usa.

#### LA HISTORIA Y EL TIEMPO

Si, según el enfoque sistémico, cada individuo tiene un conjunto de normas que regulan las relaciones con el medio, ¿cómo se realiza el cambio social? El modo de tratar el elemento tiempo es muy característico. La evolución cultural se divide en fases temporales, y la adaptación al medio se determina separadamente para cada una de las fases. La trayectoria del sistema se subdivide a su vez para luego volver a unirse con el fin de poder apreciar las evoluciones generales en el tiempo (Shanks y Tilley, 1987 *b*). Esta división en periodos apa-

rece con toda claridad en los trabajos de Sherratt y Randsborg; en ellos cada fase posee una diferente orientación climática, medioambiental y subsistencial, y es tratada independientemente de las demás. Aunque el nuevo contexto medioambiental esté basado en un contexto anterior (como cuando la concentración demográfica en un territorio hace necesaria la expansión de un asentamiento), la explicación de cada fase se aborda por separado, aplicando leyes cobertoras. La dificultad, por tanto, estriba en cómo explicar el paso de la fase *a* a la fase *b*. Esto puede hacerse diciendo que un nuevo contexto medioambiental y económico requiere un cambio social e ideológico, o diciendo que los problemas y patologías internas desembocan en un cambio; pero no queda nada claro cómo hallar la resolución *concreta* de los nuevos problemas. De entre todas las opciones posibles, incluyendo la contracción y la estabilidad en tanto que opuestas al crecimiento, ¿cómo optar por una de ellas? La teoría de sistemas en arqueología ha pretendido analizar las funciones de las cosas ya existentes. Pero marginando la producción, la creación y la innovación, y tomando en consideración tan sólo las cualidades adaptativas de un sistema, no es posible explicar cómo evolucionó ese sistema, ni tampoco explicar cómo la comunidad humana llegó a aceptar el nuevo sistema. ¿Cómo sobrevino el nuevo sistema de valores, de ideas, la legitimidad social? ¿Dónde se originó el nuevo sistema de creencias, y por qué fue aceptado por la comunidad humana?

Para explicar el cambio de sistema, se hace, pues, necesario ver cómo la fase *b* es generada a partir de la fase *a*. Si podemos entender las estructuras ideológicas de la fase *a*, entonces podremos empezar a analizar cómo se produjo el cambio a la fase *b* y su significado. Nuestro análisis del cambio de sistemas, por consiguiente, debe tener en cuenta los significados históricos. Las opciones sobre la trayectoria del sistema se formulan en un marco cultural preexistente, pero en proceso de transformación y de cambio. El análisis sistémico que más se ha acercado a estas exigencias es el de Flannery y Marcus, que consiguen una interpretación que, a pesar de las insuficiencias antes mencionadas, tiene muchos componentes contextuales. Entienden la cosmología zapoteca como algo único e históricamente concreto. En lugar de incorporar las nociones occidentales modernas de estrategias de maximización, los autores sugieren que los zapotecas tuvieron una «ética de armonía» en la que el ritual, la sociedad y la economía reflejaban una relación específica con el cosmos.

El mundo zapoteca era un lugar ordenado y tranquilo donde las acciones humanas se basaban en la observación empírica y se interpretaban a la luz de un cuerpo lógico y coherente. Una vez entendida esta lógica, todo el comportamiento zapoteca —económico, político o religioso— adquiere sentido como una serie de respuestas internamente coherentes e interrelacionadas, basadas en el mismo conjunto de principios subyacentes. Dicho de otro modo, una metafísica profundamente no occidental regulaba los intercambios de materia, energía e información (p. 383).

Aun siendo altamente normativa, esta visión define un marco que permite explicar y entender el cambio social y económico. La metafísica zapoteca es el instrumento para el cambio social en relación con un medio humano y físico en transformación.

#### MEDICIÓN Y PREDICCIÓN DE LA MENTE

Flannery y Marcus infieren la metafísica zapoteca a partir de las fuentes históricas y etnográficas. ¿Cómo conseguir idéntico resultado con las sociedades prehistóricas para las que no existe una continuidad cultural con el presente? Según la descripción que hace Gellner del enfoque de la ley cobertora, los métodos más estrechamente vinculados a la arqueología de sistemas responden al modelo de las ciencias naturales. El ritual, la organización social y la ideología mantienen, según este enfoque, relaciones interculturales universales con el mundo material y observable; podemos, por consiguiente, inferir la ideología a partir de los datos arqueológicos mensurables, y llevarlo a cabo con absoluta seguridad y certeza.

Renfrew, en su obra *Towards an Archaeology of Mind* [Hacia una arqueología de la mente] (1983 a), plantea esta cuestión con fuerza, afirmando que los arqueólogos pueden llegar al significado sólo en la medida en que el significado incida sobre el mundo social y sobre la configuración de los artefactos. Aquí el significado se separa de la cultura material según una oposición hecho ↔ teoría. Renfrew pretende inferir procesos cognitivos sin saltos intuitivos precipitados; para conseguirlo es necesario desarrollar unos procedimientos explícitos y un cuerpo teórico coherente que permitan realizar las inferencias con seguridad.

Este enfoque parece implicar que existen sistemas universales de medición de la mente. El modelo de las ciencias naturales resulta evidente, pero no deja de generar una típica tensión interna en el seno de esta corriente. Por un lado Renfrew, aquí, y Binford y Sabloff (1982) defienden criterios independientes para medir el pasado; por otro lado, aceptan que el pasado se percibe a través de nuestra propia matriz social y cultural. Renfrew también afirma, de acuerdo con Flannery y Marcus, que «cada cultura tiene su propia "hélice de interacción", su propia trayectoria histórica, para utilizar la terminología de la teoría de sistemas» (p. 25). La evolución de las ideas, afirma, será diferente en cada contexto; cada historia tendrá su propia filogenia cognitiva. Para Renfrew, la «mente» son los conceptos formulados y las vías compartidas de pensamiento que, dentro de cualquier matriz cultural específica, son el patrimonio común de todos los ciudadanos en tanto que participantes (p. 26).

Existe una contradicción interna en este punto de vista derivado de las ciencias naturales e históricamente relativo. Por un lado «nosotros», en el presente, y «ellos», en el pasado, tenemos nuestros propios patrones culturales, nuestras distintas formas de pensamiento, de acuerdo con las que «nosotros» y «ellos» percibimos (percibieron) el mundo de las cosas y los objetos. Por otro lado se postula un método universal y una teoría coherente que pone en relación las formas del pensamiento con los objetos materiales. Una teoría coherente y una metodología explícita de la relación entre lo material y lo ideal ¿cómo puede aplicarse a otra cultura con sus propios procesos cognitivos y su propia «filogenia cognitiva»?

Siempre y cuando se siga siendo totalmente materialista, el enfoque sistémico no plantea problemas de inferencia. Siempre y cuando uno pueda decir: «puedo predecir las ideas, el pensamiento y la cognición a partir de la base económica, utilizando una ley cobertora, y la base económica pueda percibirse y medirse de forma objetiva», no habrá dificultad alguna. Pero desde este mismo momento se hace patente la ausencia de humanismo; y cuando Flannery, Marcus y Renfrew tratan el tema de la mente, adoptan una posición normativa y parcialmente idealista en la que la cognición y la percepción no vienen determinadas universalmente por la base material, sino que son en parte contingentes históricamente, basadas en filogenias culturales concretas. Desde el momento en que se admite cierto relativismo cultural en este sentido surge una contradicción insuperable. Ya no es

posible una teoría o un método universales propios de las ciencias naturales que posibiliten una inferencia y una predicción seguras y ciertas de un contexto histórico a otro.

En esa búsqueda en pos de una adecuada arqueología de la mente, será necesario, pues, abandonar definitivamente el enfoque basado en las ciencias naturales y en la ley cobertora. Dentro de la línea emprendida por Collingwood, veremos que el método deductivo que aplican habitualmente los arqueólogos incluye la reconstrucción «desde dentro» de las matrices culturales pasadas. El fracaso del modelo de las ciencias naturales para dar cuenta de la mente ha tenido repercusiones, como veremos más adelante.

#### CONCLUSIÓN

En este capítulo he comparado la teoría de sistemas, en arqueología, con el enfoque de la ley cobertora de Gellner. Flannery (1973) ha negado específicamente la existencia de una relación entre el análisis sistémico y los modelos de la ley-y-el-orden, y afirma que el análisis de las interrelaciones procesuales no necesita de la imposición de leyes cobertoras.

En un cierto sentido el pensamiento sistémico sí es contextual. El objetivo es analizar cómo un conjunto concreto de componentes se relaciona con el todo. Quizá se diga que el método, o modo de pensar, no implica ningún tipo de ley universal; sin embargo, como ocurre con todas las metodologías, éstas dependen de la teoría. Resulta muy difícil representar otros puntos de vista, tales como las ideas marxistas de contradicción, conflicto y dialéctica, en un marco sistémico. El método tampoco permite una concepción estructuralista de la sociedad del tipo cultura:naturaleza::macho:hembra.

El método mismo supone ciertos principios generales específicos. Presupone, concretamente, que las sociedades pueden dividirse en subsistemas — tipos de actividad independientes. Por ejemplo, me resultaría difícil decidir si una «comida», actualmente, pertenece al subsistema económico, social o ritual, o decidir qué partes de la «comida» pertenecen a qué subsistema. Resultaría altamente sospechoso afirmar que las «comidas» pertenecen al mismo subsistema en todas las sociedades. Además se presupone que la explicación de un tipo de actividad (como el ritual) siempre hace referencia a algo fuera de sí mis-

mo (otro subsistema como la esfera social, por ejemplo). Explicamos una cosa por sus funciones en relación con otra cosa. Aplicado a una «comida» inglesa resultaría igualmente insatisfactorio. Aunque las funciones utilitarias, sociales e ideológicas, forman parte de la explicación de la «comida», me parece que la comida debe entenderse en parte como algo organizado en formas no reducibles a funciones externas.

Si bien la idea de unos subsistemas relacionados funcionalmente es una clara teoría intercultural, la teoría de sistemas no tiene por qué ser necesariamente materialista: la base material no es a la fuerza el elemento primario. Sin embargo, en la práctica, como vimos antes, tiende a desempeñar un rol dominante y es en relación a ella que funcionan la sociedad y la ideología. Este punto de vista implícito es idéntico a la «escala de inferencia» de Hawkes (1954). Un aspecto importante de la teoría de sistemas en arqueología es que ha posibilitado un movimiento ascendente en esta escala de una forma sistemática. Para Hawkes la tecnología y, en menor medida, la economía de los sistemas del pasado, eran elementos a los que se podía llegar, mientras que la organización social y la religión, que estaban más arriba en la escala, estaban fuera de todo alcance. Daniel (1962, pp. 134-135) aceptaba que los artefactos fueran el producto de la mente humana, pero sostenía que no había coincidencia entre los aspectos materiales y no-materiales de la cultura. La teoría de sistemas ofrece un método para convertir lo social (Renfrew, 1973) y lo ideacional (Renfrew, 1983 *a*) en algo susceptible de análisis, dada la predictibilidad de los vínculos sistemáticos entre el mundo material y los aspectos menos visibles de la vida. Por ejemplo, se ha demostrado la existencia de vínculos entre categorías de subsistencia y prácticas funerarias (Binford, 1971), entre la tensión y las ceremonias y rituales generalizados (Johnson, 1982, p. 405), y entre el crecimiento de la producción y un aumento del ritual (Drennan, 1976, p. 360).

La teoría de sistemas quizás haya colmado el vacío de credibilidad del análisis arqueológico con respecto al ámbito de las ideas, pero en este capítulo he intentado poner de manifiesto que, a pesar de todo, no nos ha permitido avanzar mucho más. Esta corriente no es capaz de explicar la gran riqueza de variabilidad y especificidad de la producción cultural, y el individuo y los pensamientos que comparte con el resto de la comunidad son derivados pasivos del «sistema». La actividad humana aparece como algo atemporal, como el producto de

las interrelaciones sistémicas, y no como un producto histórico. Y sobre todo esta corriente ha desembocado, en arqueología, en una epistemología contradictoria en sí misma. No es casual que ahora se busquen enfoques alternativos.

Tras la crítica realizada en este capítulo de la teoría de sistemas, se encuentra la idea de que el análisis sistémico se realiza a un nivel «superficial». Sus procedimientos incluyen la medición directa del tamaño de los asentamientos, del número de estatuillas, de la concentración demográfica y de la expansión, etc. Todos estos datos «observables» luego se interrelacionan y se aplica un conjunto de ecuaciones matemáticas a modo de ordenador. Las teorías abstractas (la primacía de la base material, por ejemplo) se acoplan evidentemente a los datos, pero da la impresión de que todo es como parece. Si llega a utilizarse el término «estructura» en tales análisis, es para hacer referencia a lo que aparece como su equivalente, el término «sistema».

Pero en todo este capítulo se ha dejado traslucir otro nivel de análisis. ¿Por qué el sistema o subsistema es como es, por qué la púa de pastinaca, por qué los enterramientos y no los ajuares para evidenciar rivalidad social, por qué ceremonias y rituales y no romper vasijas para descargar la tensión? ¿Qué estructura la «comida»? Tras estas opciones culturales quizás exista un orden o una estructura que la teoría de sistemas no nos permite abordar.

Y comenzamos a darnos cuenta de la importancia de la interpretación de los significados simbólicos, en lugar de contentarnos con adscribir funciones simbólicas. Por ejemplo, no es posible analizar las funciones sociales de las tumbas sin analizar al mismo tiempo su significado. Por lo tanto, se requiere un enfoque que aborde la estructura y el significado de los símbolos.

### 3. LA ARQUEOLOGÍA ESTRUCTURALISTA

Cuando Edmund Leach (1973) anunció que la arqueología pronto pasaría del funcionalismo al estructuralismo, siguiendo las huellas de la antropología social, no sabía, evidentemente, que la arqueología estructuralista ya existía. El trabajo de Leroi-Gourhan (1965), semejante en ciertos aspectos al de Lévi-Strauss, provocó, más que ningún otro, un amplio debate. Es evidente que el estructuralismo no ha dominado nunca en esta disciplina; pero no puede negarse la gran atracción que ha ejercido (Binliff, 1984; Deetz, 1983; Huffman, 1981; 1984; Kent, 1984; Leone, 1978; Miller, 1982 *a*; Muller, 1971; Richards y Thomas, 1984; Schnapp, 1984; Small, 1987; Sørensen, 1987; Van de Velde, 1980; Yates, 1989). Todos estos artículos, junto con los que se discutirán en este capítulo, justifican el que hoy pueda hablarse de una arqueología estructuralista.

Y sin embargo ¿por qué el análisis de «conjuntos estructurados de las diferencias» ha tardado tanto en llegar y ha tenido un impacto tan liviano? ¿Por qué el estructuralismo nunca ha constituido una gran alternativa coherente en arqueología? La primera respuesta a estas preguntas es que el estructuralismo no es en sí mismo un enfoque coherente, dado que cubre una gran variedad de trabajos, desde la lingüística estructural de Saussure y la gramática generativa de Chomsky, hasta el desarrollo de la psicología de Piaget y el análisis de los significados «profundos» de Lévi-Strauss. En arqueología esta corriente queda reflejada en las diferencias entre el análisis formal de Washburn (1983) e Hillier *et al.* (1976), las explicaciones piagetianas de Wynn (1979; y véase Paddaya, 1981) y los análisis realizados por Leroi-Gourhan (1965; 1982) en la línea de Lévi-Strauss.

La segunda respuesta es que, en arqueología, diversos enfoques estructuralistas vinculados a esta corriente podrían adscribirse perfectamente dentro de la arqueología procesual, sin mucha dificultad, y podrían estar perfectamente en la línea y objetivos de la Nueva Arqueología. Fritz (1978), por ejemplo, analiza el valor adaptativo de los códigos espacial y simbólico. Es evidente que existen estrechas semejanzas entre el enfoque sistémico y el estructuralismo, y más adelante veremos que las críticas a ambas corrientes corren paralelas. La semejanza más evidente entre ambos métodos es que los dos tratan de la «sistematicidad». Ambos se ocupan principalmente de las interrelaciones entre entidades: el objetivo de ambas corrientes es descubrir algún tipo de organización que nos permita acoplar todas las partes en un todo coherente. En el análisis sistémico esta estructura es un diagrama fluido, a veces con funciones matemáticas que describen las relaciones entre los diferentes subsistemas: el sistema es más que, o mayor que, las partes que lo componen, pero se halla al mismo nivel de análisis. Aunque en el estructuralismo la estructura existe a un nivel más profundo, las partes también están unidas a un todo, por medio de oposiciones binarias, reglas generativas, etc. En ambas corrientes lo más importante es la relación entre las partes.

Otra semejanza entre la teoría de sistemas y el estructuralismo es que ambos dicen desarrollar un análisis riguroso de los datos observables. En algunas variantes de la arqueología estructuralista (sobre todo la que describiré como análisis formal), las estructuras y esquemas conceptuales son, para ambas corrientes, algo empírico y mensurable. La teoría de sistemas está estrechamente vinculada al positivismo, en el sentido de que, midiendo la covariación entre variables observables en el mundo real, el sistema puede ser identificado y verificado. Si bien el positivismo es una «ideología» representada en arqueología por varios analistas estructurales y formales, veremos que, como en el análisis sistémico, la aparente «solidez» de los datos y el rigor del método son en realidad ilusorios.

Una tercera respuesta a la pregunta de por qué el estructuralismo no ofreció nunca un conjunto coherente de alternativas en arqueología, es que mientras algunos tipos de estructuralismo (como el análisis formal, por ejemplo) se *consideraron* rigurosos y «duros», otros tipos (sobre todo los trabajos que han seguido la línea de Lévi-Strauss) se *consideraron* «blandos» y poco científicos. No se creyó que la verificación de las hipótesis relativas a las estructuras del significado fue-

ra posible, sobre todo porque gran parte del análisis estructuralista fuera de la arqueología ha tenido que ver con los mitos. La arqueología, en la que predomina la percepción de sí misma como una disciplina positivista y materialista, difícilmente podrá lanzarse confiada a este ruedo. Tal como ha mostrado Wylie (1982), toda arqueología implica ir más allá de los datos, con el fin de interpretarlos, y el estructuralismo no es diferente al respecto. Pero la perspectiva arqueológica predominante de la ciencia era antitética al estructuralismo.

Dadas estas tres razones explicativas de la reacción escéptica en la arqueología frente a las afirmaciones de Leach, el tipo de estructuralismo que más fácilmente encajaba dentro de la arqueología procesual, y que analizaremos aquí en primer lugar, fue el análisis formal, que significa describir el mundo real, más que adivinar las esencias intemas.

#### EL ANÁLISIS FORMAL Y LA GRAMÁTICA GENERATIVA

En la lingüística estructural de Saussure, el signo mismo es algo arbitrario y convencional. En otras palabras, cualquier símbolo (una cuenta de collar, un tejido, una punta de flecha) *podría* utilizarse para significar un jefe; no existe una relación necesaria entre el significante (la cuenta) y el significado (la jefatura). Debido a esta arbitrariedad, el análisis del significado de Saussure se centra en conjuntos estructurados de diferencias. Así, la cuenta de collar, símbolo de «jefatura», se contrasta con la ausencia de cuenta o con la presencia de otro elemento indicador de «no-jefatura». El análisis se ocupa de la *forma*, no del contenido.

El análisis formal en arqueología está muy bien ejemplificado en el trabajo de Washburn (1983) y en la importancia que otorga al modo de identificar y comparar las reglas de simetría en una misma cultura y entre diferentes culturas. El estudio de la decoración cerámica, por ejemplo, es susceptible de ofrecer clasificaciones basadas no en los motivos decorativos, sino en la forma en que estos motivos están organizados según relaciones simétricas. En la figura 2 se presentan los principales tipos de simetría reconocidos. Lo importante, pues, no es saber si una coma, un triángulo o una estrella se utilizan o no como motivo decorativo, puesto que la investigación etnográfica (Hardin,

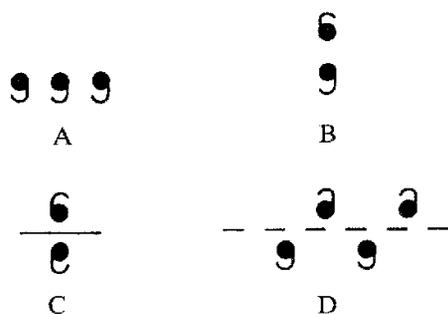


FIGURA 2

*Tipos de simetría y repetición del motivo decorativo. A) Traducción. B) Rotación doble. C) Reflejo horizontal invertido. D) Reflejo corrido. Fuente: Washburn (1983).*

1970) ha demostrado que el contenido decorativo no es un buen indicador de la afiliación grupal. La estructura decorativa se considera una medida más fiable de la afiliación cultural.

El análisis de la simetría es, en muchos aspectos, no generativo. Se trata de analizar el modelo tal como existe, estático, en la superficie de la olla, y de identificar la estructura subyacente. Por otro lado, la simetría puede describirse como una regla generadora de modelos. Para Chomsky lo importante es «la creatividad que se rige por unas reglas»; y en un análisis de las calabazas decoradas de los nuba del Sudán, se constató la existencia de una gramática generativa (Hodder, 1982 a), en la línea de los análisis publicados por Faris (1972).

Hablar de gramática o de lenguaje decorativos equivale a situar los orígenes del análisis estructuralista en la lingüística estructural de Saussure. En el caso de los nuba, la gramática se pudo inferir a partir de un motivo en forma de cruz (figura 3.1). Se comprobó que tanto las «palabras» como las «reglas gramaticales» eran capaces de producir una amplia variedad decorativa en las calabazas, desde dibujos altamente organizados (figura 3.10) hasta dibujos aparentemente «ca

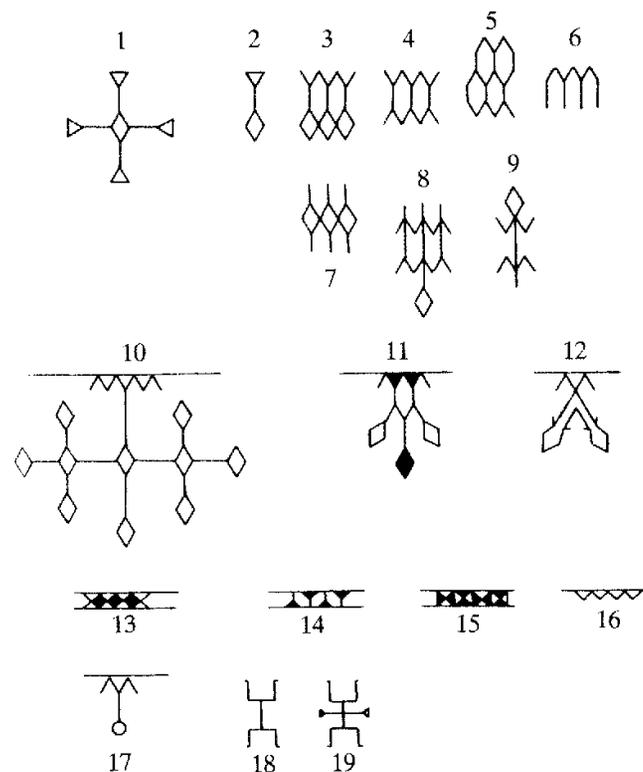


FIGURA 3

*Dibujos nuba con una gramática a base de un primer motivo en forma de cruz (1). Las «palabras» de la gramática son el triángulo, la línea y el rombo de la cruz, y las «reglas» incluyen añadir palabras a los ángulos y no a los lados, y rotación en unidades de 90°.*

*Fuente: Hodder (1982 a).*

suales». De esta forma es posible componer el friso de motivos en forma de «pajarita» de la figura 3.15 sacando el triángulo «palabra» y añadiendo otro en el ángulo (no al lado): . De acuerdo con otra regla, se hace girar, en rotación, a este motivo de «pajarita» por medio de unidades de 90° para producir , etc. En todos los motivos decorativos que aparecen en la figura 3, las reglas se reducen a: las «palabras» se añaden a los ángulos (no a los lados), etcétera.

Washburn (1983, p. 138) afirma que el análisis de simetrías posibilita una medición y una comparación sistemáticas y objetivas de los dibujos en el tiempo y en el espacio. El análisis formal de la estructura de un asentamiento (Hillicier *et al.*, 1976; Fletcher, 1977) parece ofrecer una posibilidad similar. En todos estos casos parece que podemos describir estructuras y verificarlas rigurosamente con los datos. Es posible llevar a cabo verificaciones estadísticas (Fletcher, 1977) y reproducir las gramáticas en un ordenador (Hodder, 1982 *a*) para ver si realmente generan los modelos observados. Este tipo de trabajo, por lo tanto, no parece implicar vacíos de credibilidad: aparentemente no se asigna ningún significado y se constata gran rigor científico. El análisis es puramente formal. De ahí que este tipo de trabajos sean fácilmente adscritos a la Nueva Arqueología positivista — no suponen ningún peligro, en especial si se vinculan a las interpretaciones sistémicas (véase *infra*).

Pero ¿es cierto que el análisis formal no implica la asignación de significado, que no se interesa por el contenido? Tomemos como ejemplo el análisis que hace Washburn del dibujo en «chevron» <<<<<<. La autora quiere eliminar las «etiquetas decorativas subjetivas» tales como «chevron» (1983, p. 143), porque prefiere hablar de la «clase 1-110: dibujos unidimensionales generados por reflejo horizontal invertido». Washburn sugiere que el dibujo en «chevron» tiene su origen en un eje horizontal colocado entre los «chevrone» que, como en un espejo, permite ver la parte de arriba como un reflejo invertido de la parte de abajo:

<<<<<< =  = reflejo horizontal invertido

Tomando estas unidades decorativas no como los dibujos oblicuos individuales sino como el chevron, tendríamos un análisis alternativo

<<<<<< =  = traducción

Washburn intenta evitar esta clase de ambigüedades y define la unidad de análisis concretamente como el elemento asimétrico más pequeño (la coma, por ejemplo). Pero es evidente que las líneas y los círculos no encajan en este tipo de esquema, y la definición resulta, en sí misma, arbitraria: si por un lado puede coadyuvar al análisis objetivo, por otro puede ocultar diferentes niveles de relaciones simétricas como en el ejemplo del chevron anterior. El eje a través del cual se busca la simetría es, igualmente, una interpretación, no una descripción de los datos. Dicho de otra manera, el análisis simétrico es una descripción dentro de un conjunto de decisiones interpretativas. Y este tipo de análisis sí que atribuye significado al contenido: no son solo descripciones formales que facilitan la comparación. Percibir una marca en una vasija como «una unidad de análisis» o como un «motivo decorativo», supone dar un sentido a aquel motivo, supone interpretar su contenido y, nos guste o no, supone un intento de ver el motivo decorativo tal como lo veía la comunidad prehistórica.

Más adelante volveré sobre este punto, pero por el momento es prioritario constatar que la subjetividad subyacente tras la pretendida objetividad de Washburn no desmerece en absoluto su trabajo. Esta subjetividad es más bien un componente necesario en todo análisis arqueológico. Hemos visto la permeabilidad de los problemas de percepción en la filosofía postpositivista (pp. 29-32). Todo análisis arqueológico se basa en categorías subjetivas (tipos de vasijas, sitios de ocupación, etc.) y en relaciones sistémicas o estructurales no observables (*feed-back* positivo y negativo, relaciones de intercambio, etc.). En la adscripción de polígonos Thiessen a un patrón de asentamiento, por ejemplo, nunca podremos saber con certeza si nuestras «unidades de análisis» (los sitios o trama del patrón de asentamiento) son realmente comparables. Debemos asignarles un significado (en calidad de sitios de ocupación, ciudades, poblaciones) antes de establecer la existencia de relaciones sistémicas y estructurales entre ellas o detrás de ellas.

El carácter «duro» del análisis formal resulta, por consiguiente, ilusorio. El hecho de que el análisis de la simetría, por ejemplo, pueda encajar dentro de la arqueología sin problema alguno se debe a que toda la arqueología está marcada por la misma ideología positivista, de ahí que apenas se haya intentado ir más allá de las simetrías en la decoración cerámica, hasta el contenido del mensaje o mensajes. Se ha minimizado la interpretación del significado simbólico en favor

de los vínculos directos entre la simetría y los procesos de interacción social. Por ejemplo, Washburn dice que «la identidad de las estructuras decorativas puede ser indicativa de una composición cultural homogénea y de la intensidad de la interacción cultural» (1983, p. 140). Quizá se trate de una hipótesis fructífera, «verificada» en las interpretaciones etnográficas y aplicable con éxito a los datos arqueológicos (*ibid.*), pero vinculando la forma decorativa a la sociedad de esta forma tan directa pasamos por alto la posibilidad real de que la estructura decorativa tenga distintos significados en contextos culturales diferentes. ¿Hasta qué punto podemos dar por supuesto que las estructuras decorativas definidas de modo subjetivo tendrán implicaciones sociales universales? Un análisis profundamente riguroso y, por tanto, científico, debe analizar también los significados simbólicos que median entre la estructura (del dibujo) y las funciones sociales.

#### EL ANÁLISIS ESTRUCTURALISTA

Cuando preguntamos acerca del significado de las simetrías o de otras estructuras formales, cuando consideramos si las simetrías de la decoración cerámica son transformaciones de las simetrías de la organización del espacio ocupado, o de las prácticas funerarias, y cuando relacionamos estas estructuras con las estructuras abstractas de la mente, dejamos el análisis formal para introducirnos en el análisis estructuralista.

Habrà quien diga quizá que la atribución de conceptos a las partes de una estructura o al todo estructurado, como hace Leroi-Gourhan (1965; 1982), no difiere en absoluto de la atribución de significado a los caracteres de las ollas a la hora de definir los motivos decorativos. Quizá la única diferencia estriba en que la atribución de significado en este último tipo, ejemplificado por los meticulosos y convincentes análisis de Washburn, se encuentra enmascarada en la ciencia objetiva. El trabajo anterior de Leroi-Gourhan, por otra parte, supuso un intento consciente de asignar significados. Al mismo tiempo, el tipo de trabajo «a la Leroi-Gourhan», es, potencialmente, más «científico», porque pretende desvelar los «significados» de que somos portadores, en lugar de aplicarlos de forma encubierta.

Pero en arqueología se han identificado y comparado estructuras con harta frecuencia sin una consideración adecuada del contenido

del significado —crítica que es aplicable, por ejemplo, al estudio de la cerámica neolítica holandesa (Hodder, 1982 *b*). En este último trabajo identificamos una transformación de estructuras, desde los motivos «delimitados», donde era posible identificar una jerarquía de oposiciones horizontal/vertical, hasta las secuencias «aditivas» divididas en zonas horizontales (figura 4). Los primeros motivos «delimitados» se asociaron directamente a entidades sociales «delimitadas» (los linajes, pero véase Tilley, 1984, para un punto de vista distinto), mientras que los motivos aditivos expresaban la incorporación de grupos dentro de redes sociales extensivas. Tal interpretación resulta muy poco plausible, porque no hay razón para suponer la existencia de una relación entre la decoración de una olla y estos aspectos de la organización social. Antes de abordar la interpretación de las funciones sociales de la decoración, es necesario tener alguna idea acerca del significado de los motivos decorativos y de la olla. Es necesario saber si las ollas son de tipo doméstico, ritual, o de prestigio, si la decoración varía según los distintos usos, si aparece en otros artefactos, cuáles son, por lo general, los contextos de la decoración en esta cultura, etc. Cuanto más nos aproximemos a estos significados contextuales, tanto más fácil resultará vincular las estructuras decorativas a las funciones sociales que desempeñan.

Otro ejemplo clarificará este punto. Arnold (1983) explica cómo los principios básicos de organización y utilización del espacio ambiental y social en Quínuá, Perú, se reflejan en la organización del espacio decorativo de los vasos pintados. El espacio medioambiental en torno a la comunidad de ceramistas está organizado a base de una serie de zonas ecológicas dispuestas horizontalmente desde las tierras bajas hasta las tierras altas, todas ellas en explotación para asegurar la autosuficiencia de la comunidad. Arnold relaciona las zonas horizontales del medio con las zonas horizontales de la decoración cerámica; además, aquellas zonas de explotación, fijas e invariables, tienen su contrapartida en la relativa falta de variabilidad de los motivos en las zonas equivalentes de las ollas. Una división transversal del medio y de la sociedad en dos comunidades vinculadas a un sistema también dividido de irrigación es equiparable, según Arnold, al uso de la simetría bilateral en la decoración cerámica.

Arnold apenas ofrece información contextual en apoyo de los hipotéticos vínculos entre estructura decorativa y medio. El problema es ¿por qué habríamos de creer en la existencia de una relación en-

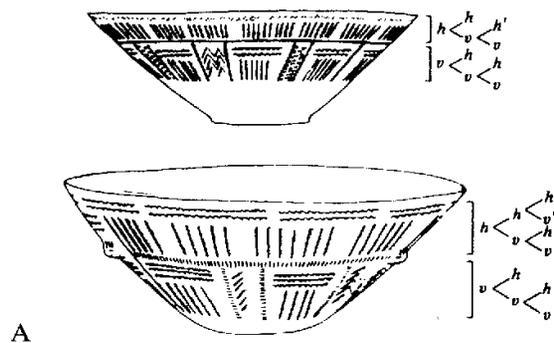
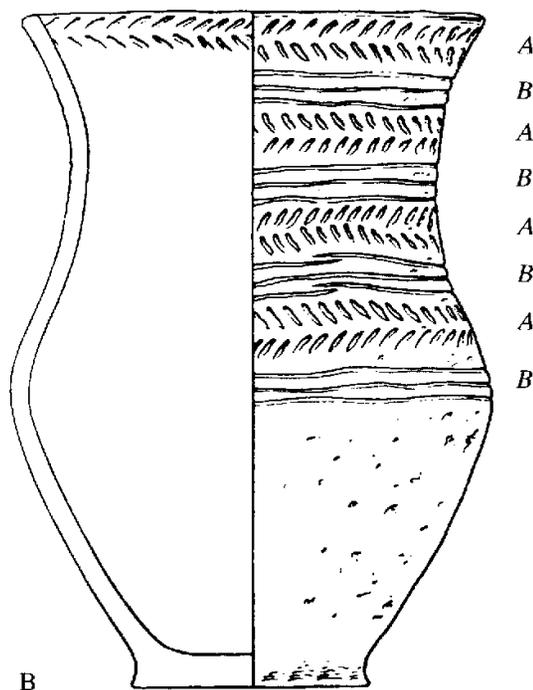


FIGURA 4

*Cambio de estructura decorativa en el Neolítico holandés. A) Estructura ramificada hecha a base de contrastes horizontales y verticales en cerámica TRB (de los vasos de embudo); h' o v' indica un contraste horizontal/vertical conseguido gracias al uso de zonas en blanco. B) Estructura secuencial hecha a base de zonas alternantes en cerámica PFB (cordada); A' indica una transformación de la decoración en A. Fuente: Hodder (1982 b).*

tre dos tipos de distribución en zonas? ¿No evidencia, acaso, una manipulación de modelos por parte del analista con el fin de que las piezas acaben siempre encajando de una u otra forma? Para que las interpretaciones resulten fiables, hay que entramar las estructuras abstractas (zonas horizontales, simetría bilateral) dentro del contexto de utilización y en el contenido del significado en situaciones culturales concretas. Arnold menciona muy concisamente que las ollas analizadas son vasijas de agua para uso doméstico, que tienen una función idéntica a la de la organización espacial de la comunidad, basada en la distribución de agua. Un análisis más detallado de tales vínculos y asociaciones incrementaría la plausibilidad de estas hipótesis. ¿Hay alguna representación pictórica que nos permita suponer que las ollas, las zonas y los motivos «significan» realmente zonas húmedas, arriba/abajo, etcétera?



En los ejemplos anteriores se relaciona la estructura decorativa con otras estructuras, sin una consideración adecuada del contexto de utilización de los artefactos implicados, o de su contenido de significado. Lo mismo puede decirse de diversos análisis estructurales sobre patrones de asentamiento. Por ejemplo, Fritz (1978) identifica relaciones simétricas en la organización del asentamiento de Cañón Chaco. Las simetrías equilibradas y desequilibradas (dispuestas de O-E, N-S) aparecen tanto a escala regional como a escala de asentamiento. A partir de aquí se dice que la disposición estructural es adaptativa, que guarda relación con la estructura social jerarquizada, por un lado, y con las relaciones sociales simétricas, por otro. Aunque existe cierto interés en llenar de significación cultural las oposiciones espaciales

(por ejemplo, sagrado/profano), la hipótesis resultaría más plausible si se diera un mayor relieve al contenido del espacio de ocupación en el contexto de Cañón Chaco. ¿Qué significa norte o el eje N-S en las distintas escalas? Debemos esperar a tener más evidencia sobre la utilización y finalidad de los diversos poblados y partes del poblado en el patrón de asentamiento.

Si no se tiene alguna idea sobre el contenido del significado de los elementos decorativos o espaciales, es difícil saber cómo hay que interpretar las estructuras del significado en relación con otros aspectos de la vida. Pero ¿cómo atribuir significados? Es el momento de volver a la obra pionera de Leroi-Gourhan. Este autor atribuyó un significado (femenino, masculino) a las pinturas rupestres del Paleolítico, cuya validez ha sido analizada desde diversos puntos de vista. En mi opinión, las insuficiencias de su trabajo no se derivan del hecho de pretender interpretar el significado, puesto que, como vimos anteriormente, atribuir un significado a la cultura material es un paso necesario en el análisis. Las insuficiencias derivan, sobre todo, de la escasa información disponible acerca del Paleolítico y de nuestra renuencia a cuestionar la universalidad de nuestras propias premisas. Leroi-Gourhan tiene poca información sobre los signos utilizados en el arte parietal. Sólo en un grado limitadísimo es posible «rastrear» reflejos o «equivalencias» de los dibujos en otros ámbitos culturales (enterramiento, artefactos, espacio de ocupación) que permitan identificar sus asociaciones. No es fácil identificar los significados concretos de estos motivos decorativos en el contexto del Paleolítico del suroeste francés, sencillamente porque los datos son escasos.

Para interpretar los contenidos del significado hay que estar dispuesto a hacer abstracciones a partir de las asociaciones y los contrastes del registro arqueológico, y ello se logra, con mayor detalle y rigor, allí donde existe una mayor información asociativa en los distintos tipos de datos (al revés que en el Paleolítico Superior). El estudio de McGhee (1977) sobre los vestigios arqueológicos prehistóricos de la cultura thule del Canadá ártico, es un ejemplo de análisis asociativo y contextual; en él se asignan significados y se establecen vínculos entre las estructuras de las diferentes actividades. Empieza asociando el marfil o el hueso del mamífero marino con las puntas de arpones, y las puntas de lanza con el asta. Al intentar dilucidar esta dicotomía, McGhee intentó descifrar otras asociaciones del marfil y del asta de la cultura thule. El marfil se utilizaba en elementos aso-

ciados a la caza de mamíferos marinos: gafas protectoras contra la nieve, guarnición para los kayaks o canoas, hebillas para los arneos de los perros, etc. Otros elementos de marfil estaban relacionados con la mujer y con actividades de invierno: cajas de agujas, estuches para dedos, ajuares y adornos femeninos, pequeñas figurillas de pajareras. El asta, en cambio, se asociaba a los mamíferos terrestres —sobre todo al caribú—, al hombre y a la vida en tierra durante el verano. Aparece así la estructura siguiente, basada en las asociaciones contextuales del asta y del marfil:

tierra:mar::verano:invierno::hombre:mujer::asta:marfil

Este conjunto estructurado de diferencias viene sancionado además por la constatación de que no existe una razón funcional que explique por qué es necesario que el asta y el marfil se utilicen para la confección de diferentes útiles y armas. Además, la evidencia etnográfica e histórica indica que el concepto que los inuit tienen de su propio medio se fundamenta en la dicotomía entre la tierra y el mar. La carne del caribú no podía cocerse en la misma olla que la carne de los mamíferos marinos. La piel del caribú no podía cocerse sobre el hueso marino. En la mitología histórica inuit hallamos también asociaciones entre la mujer y los mamíferos marinos, y entre la tierra, el hombre y el verano. Este tipo de evidencia no supone nada radicalmente nuevo para la arqueología, sino que suministra, sencillamente, más información contextual sobre la hipotética estructura y su significado.

El análisis de McGhee es un claro ejemplo de cómo el análisis estructuralista ofrece un potencial de rigurosidad, si va asociado a un análisis del contexto y del contenido (por ejemplo, que en la cultura thule el marfil aparece asociado a los mamíferos marinos y a las mujeres). Es de esperar que, en la medida en que se desmitifique el carácter «duro» de la ciencia arqueológica, ciertos tipos de análisis estructuralistas que impliquen la atribución de significado resulten más aceptables y corrientes. Existe un potencial enorme, poco aprovechado hasta ahora, para llevar a cabo un análisis riguroso. Por ejemplo, es posible descubrir diferencias en el uso de las partes izquierda/derecha, delantera/trasera, central/periférica de casas, asentamientos, cementerios, tumbas, áreas rituales, etc., que se podría intentar igualmente con otras dicotomías tales como ritual y mundano, vida y

muerte. Todos estos análisis estructuralistas imponen de alguna manera un contenido del significado.

Otro ejemplo de posible interés es la dicotomía salvaje/doméstico en relación a la dicotomía interior/externo de un asentamiento. Por ejemplo, Richards y Thomas (1984) han apreciado que las áreas «interiores» de los monumentos circulares rituales de la Edad del Bronce en Inglaterra no contienen huesos de los equivalentes salvajes a los animales domésticos, si bien todo tipo de huesos de animales salvajes aparecen alrededor de esos lugares. Thomas (1988) y Thorpe (1984) han descubierto regularidades en la disposición de los huesos de cerdo y de ganado en las tumbas del Neolítico británico, así como en los recintos cerrados. Esa «deposición estructurada», sin embargo, no sólo tiene lugar en contextos rituales. En el Neolítico de la Europa central se observa una tendencia que, a lo largo del tiempo, lleva de la deposición de los desechos en pozos a lo largo de los lados de las casas, hasta su alejamiento de las mismas, concentrándose, al final del proceso, en los extremos del asentamiento (Hodder, 1990 *a*). La deposición de la «suciedad» marca los límites sociales sobresalientes y los culturales entre limpieza y suciedad, cultura y naturaleza, nosotros y ellos. El cambio en el comportamiento con respecto al material de desecho en el Neolítico europeo está asociado con la creciente definición de límites de grupos más allá del nivel doméstico. Parece como si, al aumentar la demarcación de los grupos, el rechazo de la suciedad, usada inicialmente para señalar los límites alrededor de la casa, contribuyese a definir entidades cada vez mayores. (Más ejemplos acerca del simbolismo de los límites de los asentamientos aparecen en Hall, 1976).

#### CRÍTICA

Aunque este libro pretende descubrir la relación entre lo material y lo ideal, la contribución de Lévi-Strauss consiste en una aproximación a una teoría de la sobreestructura. Las relaciones con la infraestructura no constituyen lo esencial del trabajo. De acuerdo con el enfoque semiótico de la lingüística de Saussure, que tuvo una gran influencia sobre el estructuralismo, lo fundamental es analizar la organización de los signos, para que tengan un significado. Así, la palabra «olla» es un *significante* arbitrario del concepto *significado*.



Se analiza la relación entre *significante* y *significado*, pero el «objeto» en sí mismo tiene escaso interés —en este caso la olla material real. Estos enfoques no nos ayudan a descubrir las relaciones entre lo ideal y lo material. Hay una necesidad de trasladar el código «lingüístico», estructurado y abstracto, a un discurso o «comunicación» situada (Ricoeur, 1971; Barrett, 1987; Hodder, 1989 *a*).

El análisis abstracto de los signos y los significados es un problema en arqueología, dado que esta disciplina se ocupa principalmente de la cultura material. Cuando excavamos material excavamos también ideas y queremos ver cada objeto *a la vez* como un objeto, resultado del proceso de producción y acción, y como un signo, puesto que el objeto (olla) puede ser en sí mismo el *significante* de otros objetos (tales como la tribu «x», o las actividades femeninas). El estudio de la cultura material nos invita a cubrir el vacío entre lo ideal y lo material, pero el estructuralismo nos aporta muy poco en este aspecto.

Al ocuparse de las relaciones entre estructura y proceso (es decir, la recursividad de estructura y acción), el estructuralismo desempeña un papel necesario, pero no suficiente. La palabra «olla» puede ser el *significante* del concepto de «olla». Pero también es posible que el objeto mismo sea el *significante* de la idea de lo que es una olla —las influencias son mutuas. Las estructuras posibilitan y son el medio para la acción en el mundo, pero son también susceptibles de cambiar por influencia de aquellas acciones.

El mismo comentario crítico puede formularse de una forma algo distinta. De nuevo, para el estructuralismo y el postestructuralismo (Bapty y Yates, 1990), el individuo es pasivo. En lugar de estar determinado por leyes adaptativas reguladoras, el individuo está ahora determinado por las estructuras y/o universales de la mente humana. La insuficiencia de este enfoque resulta obvia cuando preguntamos «¿qué es buen estilo?» en relación con los motivos decorativos o con cualquier otro ámbito estructurado de actividad. Estar «de moda» no es sólo

cuestión de acatar dócilmente las reglas. O'Neale (1932) descubrió que los indios de la costa norte de California, expertos tejedores de cestería, decían que los motivos eran «buenos» si agradaban y estaban bien dispuestos, mientras que los motivos mal estructurados se consideraban «malos». Pero este tipo de evidencia verbal no hace más que reforzar la idea de que existe un estilo estructurado —en la estructura misma, o incluso transgrediéndola, es posible estar «de moda». Una estrella «pop» como Boy George puede crear estilo, moda, aunque ninguna gramática o regla haya generado su selección de ropa, adornos y actitudes sexuales. Por el contrario, Boy George crea estilo al usar, interpretar y transformar las reglas estructurales concernientes al vestuario. Utiliza socialmente la estructura para crear una nueva estructura y una nueva sociedad.

Por lo tanto, nuestras teorías sobre la estructura deben dar cabida al rol del individuo activo. En gran parte de la arqueología estructuralista las reglas suelen configurar un conjunto de normas compartidas: se presupone que en la sociedad todos tienen las mismas estructuras, que las consideran desde el mismo punto de vista y que les otorgan el mismo significado. Este es un enfoque profundamente normativo que aquí (como ya se dijo en el capítulo 1) intentamos cuestionar.

Otro aspecto de la crítica es que el estructuralismo es ahistórico en dos sentidos: primero, Saussure destacó la arbitrariedad del signo. Para significar el concepto de una olla se podría haber utilizado cualquier palabra, y cualquier objeto o espacio hubiera servido para significar la limitación, la sexualidad, el grupo tribal, verano e invierno. A este enfoque le falta evidentemente una disciplina capaz de ver cómo los signos llegan a tener significados no arbitrarios a lo largo de secuencias históricas en el tiempo. Segundo, no queda claro cómo tienen lugar los cambios estructurales. Es evidente que el cambio, en opinión de muchos, supone una transformación estructural, lo que no deja de ser importante; pero en los mismos análisis estructuralistas apenas existe la necesidad del cambio y resulta difícil entender las causas de éste, saber por qué las transformaciones se orientan en una determinada dirección y por qué y cómo las estructuras mismas pueden cambiar radicalmente. Este problema surge, una vez más, a raíz del vínculo inadecuado entre estructura y proceso, y también debido a la escasa importancia que se otorga al individuo activo en la creación de las estructuras.

Una crítica muy distinta es la asociada al postestructuralismo (por ejemplo Tilley, 1990 *a* y *b*; Bapty y Yates, 1990; Derrida, 1976). En el estructuralismo, los significantes tienen sentido gracias a sus diferencias con el resto de los significantes. Pero esos otros significantes solo tienen sentido por su oposición a otros significantes en una cadena sin fin de significaciones. Así, es posible en todo momento deconstruir cualquier análisis estructuralista que pretenda una totalidad o un significado original, una verdad, porque «los orígenes» del significado dependen siempre de otros significantes. Estos enfoques tienen un gran valor, al permitir la crítica de los absolutos que aparecen en los escritos arqueológicos. Un análisis interno de cualquier texto arqueológico mostrará que lo que ha sido «encerrado» es, necesariamente, lo que está «dentro». El análisis postestructuralista también tiene el valor de haber contribuido a diferenciar las nociones de poder y verdad (Foucault, 1979; 1981), fragmentando además la idea de cultura (p. 169). Sin embargo, el postestructuralismo también descentra radicalmente al agente individual, atrapándolo con cadenas de significación. Igualmente, en muchas de sus versiones, al postestructuralismo le incumben poco los efectos que su discurso produce en el mundo real (Eagleton, 1983). Por ello no puede evitar las principales críticas al estructuralismo que hemos expuesto anteriormente.

#### LA CONTRASTACIÓN

Quizá la crítica fundamental contra el estructuralismo gire en torno al problema de la contrastación. ¿Cómo hacer arqueología estructuralista de forma rigurosa? El estructuralismo es inseparable de una fuerte dosis de imaginación no contrastable, de argumentaciones sin base, dado que con un poco de imaginación es posible considerar todos los datos como transformaciones mutuas y como transformaciones de estructuras subyacentes. Gran parte de los análisis estructurales parecen ciertamente rigurosos y han merecido una amplia aceptación. La posibilidad, real o no, de que se puedan juzgar los distintos análisis estructuralistas y decidir que unos son mejores que otros implica que es posible discernir procedimientos para construir argumentaciones plausibles (Wylie, 1982).

El método de validación más conocido de la arqueología estructuralista consiste, al parecer, en demostrar que detrás de muchos tipos

distintos de datos en un mismo contexto histórico se hallan las mismas estructuras. Cuantos más datos sea posible relacionar con los mismos principios de organización, tanto más plausibles aparecerán esos mismos principios. Al igual que en la teoría de sistemas, el análisis estructuralista resulta convincente si puede unir, o dar sentido, a datos dispares anteriormente desconectados unos de otros. Como vimos antes, es insuficiente buscar tan sólo pautas (de distribución en zonas horizontales y verticales, de simetría, etc.); hay que hacer también algún tipo de abstracción sobre el significado de la pauta o modelo. Por ejemplo, en el convincente análisis que hace Deetz (1977) del detritus, del enterramiento y de los estilos cerámicos de los yacimientos americanos, aparece un contraste temporal entre las abstracciones, que el autor llama comunales, y la ética individualizadora, que explica una gran variedad de datos distintos.

David Clarke (1972), en su estudio de las relaciones estructurales de la Edad del Hierro, en el yacimiento de Glastonbury, demostró la recurrencia de la misma estructura masculino-femenino en diferentes aglomeraciones humanas y en diferentes periodos de tiempo. Fritz (1978) intentó descubrir la misma estructura a nivel local y regional. Tilley (1984) explica que una abstracción que él llama «delimitación» cambia al mismo tiempo en la decoración cerámica y en el ritual funerario. En mi análisis del Neolítico de Orkney, intenté demostrar que las estructuras del asentamiento, del enterramiento y del uso ritual del espacio son correlacionables, pese a que los datos no eran demasiado propicios (Hodder, 1982 a).

El tema de la contrastación de la estructura —¿tiene ésta relación con los datos?— es una cuestión convencional. Todo análisis arqueológico debe interpretar el mundo real en el proceso de observación, para luego acomodar nuestras teorías a estos datos, con el fin de elaborar una argumentación plausible y adaptable; todo lo demás es una falacia. En el análisis estructuralista del arte nuba (véase p. 52), resulta que cuanto más arte, y más variado, pueda generar la gramática generativa, tanto más plausible será la gramática. Cabe preguntarse si aparece algún motivo decorativo que acate las reglas. Por ejemplo, las «palabras» ¿se añaden alguna vez a los lados y no a los ángulos? De hecho — aparece poco o nada en el arte. Lo mismo ocurre con ♣. Estos motivos no caben dentro de la gramática y el hecho de que no aparezcan en el arte confirma la gramática misma.

Es importante reconocer que las estructuras no tienen por qué ser

universales y la universalidad que a veces se propone no tiene por qué ser una parte fundamental del proceso de validación. Las estructuras mismas pueden ser muy específicas (como el uso nuba del motivo en cruz). Pero es sobre todo el contenido del significado el que puede tener una significación histórica concreta. Así, la cruz nuba no es sólo una estructura decorativa, sino que es un símbolo altamente emotivo, con una significación histórica profunda y concreta que incide en el uso social que de ella hace el arte nuba (Hodder, 1982 a). Parte de la validación del análisis estructuralista en arqueología debe incluir la abstracción de significados concretos relativos a las estructuras.

En algunos casos, cuando existe una continuidad histórica con el presente, los significados atribuidos al pasado parecen convincentes. La identificación que hace, por ejemplo, Glassie (1975) de ciertos tipos de edificaciones, fachadas, espacios interiores, como «públicos» y «privados», o su asociación de la asimetría con la «naturaleza» y con «lo orgánico», resulta convincente, porque la América del siglo XVIII está todavía próxima a nosotros. Yo, personalmente, no estaría tan convencido si la asimetría se relacionara con «lo orgánico» en Kenia o en la Hungría prehistórica. El peligro surge cuando los significados se adscriben interculturalmente, sin hacer referencia al contexto. En uno de sus últimos trabajos, Leroi-Gourhan (1982) se muestra mucho más cauto a la hora de identificar motivos «masculinos» y «femeninos» en las cuevas del Paleolítico. Pero en los periodos prehistóricos con una mayor cantidad de datos contextuales y asociativos, la atribución de significado puede construirse cuidadosamente. Así, para el Neolítico europeo, he afirmado que las tumbas significan casas, a partir de ocho puntos de semejanza entre ellas (Hodder, 1984 a). Las asociaciones contextuales y funcionales también permiten inferir una comunalidad de significado. No podemos, evidentemente, dar por sentado, con un cierto grado de fiabilidad, que un objeto descubierto en una sepultura masculina deba poseer cualidades «masculinas», o que un artefacto hallado en un centro ceremonial tenga significados «rituales»; pero los arqueólogos suelen hacer este tipo de suposiciones. Si se toma el contexto en consideración, metódica y críticamente, los significados quizás alcancen cierta plausibilidad. Por ejemplo, Arnold dice que la distribución en zonas tanto del mundo físico como de la decoración de las ollas está asociada en este contexto cultural concreto, porque tanto las ollas como el medio cumplen funciones comunes relacionadas con la gestión y la administración del agua. Con este tipo de vínculos contextuales Arnold incrementa la

plausibilidad de su argumentación, que se vería reforzada si pudiera demostrar que las ollas de agua eran las únicas utilizadas en aquel medio ordenado en zonas horizontales, o que las ollas utilizadas para estos menesteres estaban decoradas de forma distinta.

Quizá se crea necesario establecer una dicotomía entre la explicación estructural y la explicación funcional, diciendo que una manera importante de reforzar una teoría sobre la primera —la explicación estructural—, por ejemplo, es mostrar que la segunda —la explicación funcional— no explica adecuadamente los datos. McGhee refuerza su hipótesis argumentando que no existe una necesidad funcional que explique por qué el marfil y el asta se utilizan para categorías distintas de útiles y armas. Este tipo de argumentación es peligrosa porque suele dar por sentada una primacía de la parte material y funcional: primero se explican las funciones y todo lo demás es «mente». Pero el argumento también presupone erróneamente la existencia de una dicotomía entre función y significado simbólico. Como muestra el ejemplo de McGhee, un elemento puede ser parte de un juego de herramientas, y ser parte al mismo tiempo de un conjunto estructurado de categorías. En nuestra calidad de arqueólogos podemos tomar en consideración los factores de deposición y postdeposición, y descubrir todavía asociaciones funcionales entre los objetos del yacimiento. Estos vínculos funcionales son importantes para el significado asignado a los objetos —parte de la significación simbólica y cognitiva de los objetos deriva de la utilización de estos objetos. En el capítulo anterior vimos que la atribución de una función depende de la atribución de significado simbólico. Volvemos, pues, nuevamente, a la idea de cultura material como objeto y como signo, de influencia bidireccional, de una unidad necesaria.

Un ejemplo puramente hipotético quizás ayude a clarificar este punto. Imaginemos que en una zona se han descubierto grandes cabañas rectangulares prehistóricas. Todas ellas están orientadas en dirección NO-SE, con la entrada en la parte SE. Se plantean dos hipótesis «contrapuestas»: o bien la orientación se debe al viento predominante del NO, o bien el eje NO-SE tiene un significado simbólico. Ambas hipótesis tienen sus respectivos puntos de apoyo: una demostrando que el viento predominante era en efecto del NO, la otra identificando esa misma estructura en otros ámbitos. Por ejemplo, sería posible descubrir el mismo eje NO-SE en áreas funerarias y rituales, y en otros aspectos relacionados con la utilización del espacio en los asentamientos. Pero, de hecho, ambas hipótesis no son contradictorias. Al atribuir un

significado al mundo que nos rodea, hacemos uso con frecuencia de las posiciones del Sol, la Luna, los ríos, las colinas y el viento; al igual que la significación simbólica atribuida al viento y a su orientación predominante incidirá en las decisiones que afecten a la orientación de casas y asentamientos. Así, el uso funcional y las características medioambientales forman parte del proceso por el cual se atribuye un significado al mundo, y la validación de las estructuras del significado no es posible si se soslayan tales factores.

Hemos visto que es posible construir argumentaciones estructurales plausibles mostrando que las estructuras explican gran parte de la información arqueológica y muchas categorías distintas de datos. También es necesario cimentar las estructuras en su propio significado (y en el contenido de éste) y en su propio contexto de utilización. Todas éstas son formas distintas de mostrar, en los datos, que ciertas argumentaciones no están bien fundamentadas. Este es el caso de un elemento supuestamente «masculino» que se descubre en una sepultura femenina, o de una fase de actividades «comunales» que tiene muchas características «individualizantes», o cuando encontramos demastadas puntas de flecha hechas de marfil. Claro que en estos casos, cuando los elementos «no encajan», siempre hay alguien que afirma que se trata de una «transformación» de la estructura; pero llega un momento en que la propia ingenuidad intelectual resulta poco plausible, por lo menos para los demás, y se intenta que las distintas estructuras expliquen la información arqueológica.

#### CONCLUSIÓN: LA IMPORTANCIA DE LA ARQUEOLOGÍA ESTRUCTURALISTA

En este capítulo el centro de interés se ha desplazado a los códigos simbólicos y a las estructuras de la mente. En el próximo capítulo describiremos otros tipos de estructura, tanto tecnológica como social. Lo que reviste mayor importancia en toda esta corriente arqueológica es la posibilidad de acceder a otros niveles de análisis. Ya no tenemos que limitarnos a la cuantificación de todo lo presente; sino que nos podemos mover en el terreno de la interpretación de lo ausente. El sistema ya no es sólo lo que hay —tiene en cuenta también las estructuras a través de las cuales se configura el sistema. Todavía no hemos dado con el individuo en un contexto cultural e histórico, como

ha quedado patente en la crítica anterior, pero sí hemos avanzado un poco en este sentido, sobre todo en lo que respecta a la cultura como algo constituido de forma significativa.

El estructuralismo proporciona un método y una teoría para el análisis del significado de la cultura material. Los arqueólogos procesualistas se han ocupado sobre todo de las funciones de los símbolos. Como vimos anteriormente, la función es un aspecto importante del significado: el uso y la asociación de una olla con sus contenidos, con el fuego donde se cocinan los contenidos de la olla, con la identidad tribal y con la jerarquía social, son todos importantes, aunque no determinantes, para los significados simbólicos de la olla. Pero los arqueólogos procesualistas no se han ocupado de organizar estas asociaciones funcionales en estructuras de significado. Independientemente de las limitaciones del estructuralismo, esta corriente representa un primer paso hacia un enfoque más amplio.

Además, el estructuralismo, sea del tipo que sea, aporta a la arqueología, cualquiera que ésta sea, la idea de transformación. Es cierto que Schiffer (1976) es consciente de la importancia de las transformaciones culturales, pero el estructuralismo proporciona un método y un nivel más profundo de análisis. Como señala Faris (1983), la cultura material no representa relaciones sociales, sino una forma subjetiva de ver las relaciones sociales. La contribución del estructuralismo es obvia, desde el estudio de los artefactos desechados que muestran que entre residuos y sociedades interviene la idea de «sociedad» (Okely, 1979; Moore, 1982), hasta los trabajos donde el enterramiento aparece como una transformación conceptual de la sociedad (Parker Pearson, 1982). Se afirma que el análisis sistemático puede desvelar las reglas de transformación.

Otra contribución relacionada con la anterior, e igualmente importante, es la idea de que las distintas esferas de la cultura material y de la actividad humana (enterramientos, ocupación, arte, intercambio) pueden ser transformaciones de los mismos esquemas subyacentes, o pueden ser transformaciones unas de otras. En lugar de ver cada ámbito como un subsistema aparte, todos pueden ser relacionados con los demás como manifestaciones externas del mismo código. La importancia de la noción de que la cultura está constituida de forma significativa resulta clara en esta forma de unir las diversas clases de información y análisis arqueológicos.

## 4. LA ARQUEOLOGÍA, LA IDEOLOGÍA Y LA PRÁCTICA MARXISTAS

Ante la posibilidad de que los arqueólogos incorporen la idea de estructura a sus estudios procesuales, es necesario advertir que la estructura puede ser de muy diferentes tipos, y que aparece a niveles muy distintos. Existen otras estructuras además de las mentales. En este capítulo se analizarán las corrientes que estudian las estructuras en la tecnología, en la economía y, sobre todo, en los procesos sociales.

No resulta difícil advertir que muchos procesos tecnológicos distintos, y la naturaleza de sus diversos productos, se ven influidos por algunos «motivos» subyacentes comunes, que van desde la forma de las secuencias operativas hasta el tipo de gestos y movimientos de manos. Es posible vincular el movimiento vertical u horizontal utilizado para triturar los cereales con el modo de roturar las tierras (mediante movimientos horizontales o verticales) antes de plantar. Quizá Leroi-Gourhan (1943; 1945) represente el intento más serio de clasificar estas diferencias en una amplia gama de procesos técnicos; luego aparecerá un renovado interés por el estudio de las estructuras y las cadenas operativas en el campo de la técnica (Cresswell, 1972; Lemonnier, 1976; Digard, 1979). Dada una serie inicial de opciones y compulsiones, existe una lógica subyacente necesaria detrás de muchos procesos tecnológicos. Tolstoy (1966, p. 72) es un ejemplo de ello cuando se refiere a lo que él denomina «estructura lógica» en la industria de confección y curtido:

Extraer el liber de la corteza del árbol es una tarea obligatoria. Implica una decisión obligatoria por parte del trabajador y puede realizarse mediante una de las cuatro opciones posibles. Hervir el liber, en

cambio, es opcional. Se necesita algún tipo de batidor, pero sólo la selección de un motivo decorativo de dos piezas plantea el problema contingente de unir la parte principal al asidero, para lo cual existen cuatro soluciones básicas conocidas.

Es posible analizar las relaciones lógicas que existen entre decisiones interconectadas dentro de los procesos tecnológicos como estructuras tecnológicas independientes, pero también es posible abordar las estructuras sociales que desempeñan un rol en los sistemas tecnológicos —Lemonnier ofrece, en este sentido, una discusión completa del tema (1983; 1984), incluyendo la consideración del acto tecnológico como un signo.

En este volumen nos ocupamos sobre todo de la idea y del significado, pero, por desgracia, los vínculos que se han establecido entre el nivel de la tecnología y el nivel de las ideas son, con frecuencia, demasiado simplistas. Childe (1949, p. 22) sugiere que la aparición de los molinos de rueda en las panaderías atenienses permitió la despersonalización de la causalidad, pero con la aparición en Europa de las máquinas accionadas por la fuerza impersonal del agua, del viento, de la corriente y de la electricidad, la causalidad se convirtió en algo completamente mecánico. Haudricourt (1962) vinculó el tipo de agricultura cerealista y de pastoreo mediterráneos, caracterizado por una «acción positiva directa» sobre los recursos alimentarios, con una visión occidental de la humanidad, donde los líderes aparecen como pastores. En cambio en Oriente, una «acción negativa indirecta» sobre los recursos dio lugar a una visión diferente de la humanidad, especialmente en China, y en el confucianismo, donde un buen gobierno emana de la virtud de sus súbditos.

A pesar de que estos estudios siguen siendo abstractos y difíciles de valorar, es posible vincular, de forma relevante, la organización de los procesos técnicos con las estructuras del significado. Miller (1982 *b*) afirma que la elaboración de los métodos de producción cerámica en la India contemporánea hay que entenderla en el marco de un conjunto de actitudes relativas, por ejemplo, al sistema de castas. Otro ejemplo: ante la necesidad de producir una lasca afilada de sílex, pueden adoptarse muchos procedimientos, unos más complejos, con muchas fases y de tipo formal, otros más inmediatos y simples. Tal variación dependerá de muchos factores, desde la cantidad de sílex asequible hasta el simbolismo en torno a la preparación y consumo de alimentos,

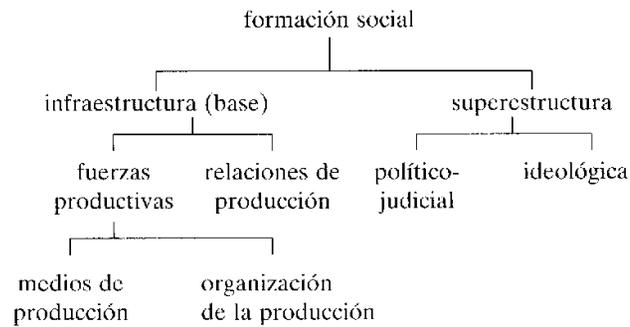
que a su vez dependerá de las actitudes relativas a los límites corporales, a las barreras entre cultura y naturaleza, etc. Los arqueólogos todavía no se han ocupado de estos últimos componentes con la debida atención.

Si bien los enfoques marxistas tienen mucho que decir sobre las relaciones entre técnica y sociedad (Lemonnier, 1983; 1984), en este capítulo nos ocuparemos sobre todo de la contribución de la arqueología marxista al conocimiento de las relaciones sociales e ideológicas. Al considerar las estructuras sociales en este contexto, debemos proceder, una vez más, a identificar sus diferencias con los enfoques procesualistas. Aquí, el término estructura social no significa el modelo de roles y relaciones, sino que hace referencia al esquema de las interacciones productivas que se esconden detrás de ese modelo. Sin embargo, aquí no abordaré toda la amplitud de la arqueología marxista, por ser un tema suficientemente tratado en otros lugares (por ejemplo, Spriggs, 1984; Trigger, 1984), sino que me propongo destacar brevemente los tipos de estructura social identificados por la arqueología marxista, antes de pasar a considerar la visión que tiene la arqueología marxista de la ideología.

#### LA ARQUEOLOGÍA MARXISTA

Retornamos al materialismo, aunque algunos arqueólogos marxistas pretendan eludir la dicotomía materialismo/idealismo (Spriggs, 1984). Luego veremos que tales afirmaciones son difícilmente verificables en arqueología y en este sentido su semejanza con la arqueología procesual resulta evidente. En cambio, la principal diferencia con esta última corriente aparece en el concepto marxista de estructura. Con esto no quiero decir que la arqueología marxista eluda la argumentación funcional, porque, como luego veremos, éste no es el caso. Lo realmente nuevo es un componente adicional; que todas las prácticas sociales implican relaciones dialécticas: el desarrollo de la sociedad tiene lugar a través de los contrarios. Tras el sistema social visible subyacen unas relaciones antagónicas, que se hacen compatibles y generan el cambio. Por consiguiente, hay que tener en cuenta el nivel de contradicción y conflicto para entender la esencia de la arqueología marxista.

Dentro del marxismo estructural de Althusser y entre aquellos ar-



queólogos influidos por él, los dos tipos principales de contradicción son los que se producen entre los intereses de los grupos sociales (como en la lucha de clases) y entre las fuerzas y las relaciones de producción (que definiremos más adelante). En el primer tipo de contradicción lo más importante para el marxismo es la división de clases, en la que una clase dominante controla los medios de producción y se apropia de la plusvalía. Los intereses de ambas clases son antagónicos, desde el momento que la expansión de una clase se hace a expensas de la otra. Esta idea general ha sido aplicada a las sociedades precapitalistas, a la división social a partir de la edad, el sexo, el linaje, etc. Farris (1983) propone que en el Paleolítico Superior europeo el hombre se apropió del producto del trabajo de la mujer, manteniendo así una posición dominante a expensas de ésta. La idea de «estructura» en estos trabajos, aunque poco elaborada, se refiere a las relaciones de producción y apropiación existentes tras las relaciones sociales aparentes (entre hombres y mujeres, jefes y plebeyos, etc.).

El segundo tipo de contradicción, claramente vinculado y subyacente al primero, es la incompatibilidad estructural. Las fuerzas productivas entran en conflicto con las relaciones de producción. Friedman (1974; véase el gráfico de esta página) nos ofrece un análisis de estos términos y de sus relaciones recíprocas. Las fuerzas productivas incluyen los medios de producción (tecnología, ecosistema, los instrumentos que sirven para transformar el medio en un producto para el hombre) y la organización de la producción (la organización de la fuerza de trabajo). Las relaciones de producción, además, son las relaciones sociales correspondientes a las fuerzas productivas. Estas relaciones sociales varían de una

sociedad a otra: por ejemplo, en algunas sociedades es el parentesco el que regula o controla las fuerzas productivas, cosa que en el Occidente contemporáneo sería algo extremadamente raro. Las relaciones sociales de producción determinan cómo se utilizará el medio en el marco de la tecnología disponible; también determinan quién trabaja y cómo tiene lugar la apropiación del producto del trabajo. En arqueología, al igual que en otros campos de análisis marxista, la importancia relativa de las fuerzas y relaciones de producción varía enormemente. En algunos escritos las fuerzas productivas se desarrollan por sí mismas, por generación interna, provocando contradicciones entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Un ejemplo de esta corriente es el trabajo de Gilman (1984) sobre la revolución del Paleolítico Superior. Este autor afirma que el modo de producción doméstico (Sahlins, 1972), característico de este periodo, tiene contradicciones internas: por un lado los grupos locales necesitan alianzas externas para poder sobrevivir, pero por otro lado quieren seguir manteniendo el control de sus propios recursos. Los grupos más autosuficientes quieren abandonar la red de alianzas. Con la mejora de la tecnología, los grupos se hacen más autosuficientes y la contradicción entre la red de alianzas y la producción local lleva a establecer alianzas locales más limitadas, con estrechos círculos de ayuda mutua y obligaciones limitadas de asistencia a otros. Aunque Gilman afirma (*ibid.*, p. 123) que la tecnología no determina, de forma específica, los cambios sociales y que la determinación materialista viene en última instancia, no en primera, los cambios tecnológicos aparecen como preponderantes o primarios (figura 5), generados como resultado de la selección darwiniana de mejoras adaptativas primarias en los útiles líticos (*ibid.*).

En tales análisis las contradicciones entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción son generadas por los cambios en las fuerzas productivas y, como luego veremos, estas contradicciones provocan cambios en el estilo y en la ideología. Estos puntos de vista parecen insuficientes, sobre todo si queremos conocer las razones del cambio tecnológico y las causas de la forma concreta de las relaciones sociales. Es por ello que hoy muchos marxistas dirían, al menos en lo que respecta a las formaciones sociales precapitalistas, que las relaciones sociales de producción dominan sobre las fuerzas productivas, o que existe una relación dialéctica recíproca entre ambas.

Un interesante ejemplo de este punto de vista lo constituye el estudio de Bender (1978) sobre la adopción de la agricultura. La autora

sugiere que antes de su implantación, los grupos locales luchaban entre sí por la dominación a través de rituales, fiestas e intercambios. Estas estrategias en pos de la dominación social provocaron a la larga la necesidad de incrementar la producción local, lo que a su vez dio lugar a una producción más intensiva y a la adopción de la agricultura. En este esquema los cambios en las relaciones del grupo humano con su medio, las fuerzas productivas, dependen de las relaciones sociales.

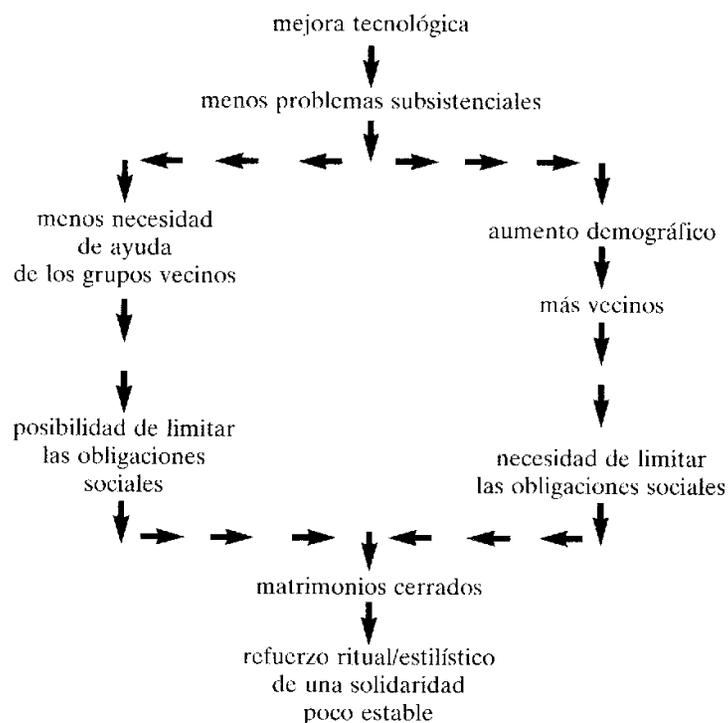


FIGURA 5

*La relación entre mejoras tecnológicas y cambio social a lo largo del Paleolítico Superior, según Gilman (1984).*

Estas nociones acerca de la aparición y desarrollo de la dominación y la jerarquía en el seno de grupos inicialmente igualitarios están presentes de manera clara en Friedman (1975), y éste y Rowlands (1978) las desarrollan y las aplican a la aparición del Estado. Un aspecto del modelo de Friedman, el sistema de bienes de prestigio, se está aplicando hoy ampliamente en la prehistoria europea (véase, por ejemplo, Bradley, 1984; Kristiansen, 1979; Frankenstein y Rowlands, 1978) y en partes del suroeste y mediooeste norteamericano (Bender, 1985; McGuire y Howard, 1987; Gledhill, 1978). En todos estos trabajos las relaciones sociales de producción son determinantes, y la ideología, en particular, desempeña un papel secundario. Se analiza poco la constitución significativa de la cultura material.

Hasta aquí hemos visto algo del concepto de «estructura» en la arqueología marxista — que tiene que ver con las relaciones de producción y con la apropiación. Pero el hecho de que esta estructura no resulte visible se debe a algo que la enmascara: la ideología. Ahora podemos volver al tema principal de este capítulo: ¿cuál es el rol de la ideología en relación con la estructura social en la arqueología marxista?

#### LA IDEOLOGÍA

Los arqueólogos suelen hacer uso de aquella afirmación de Marx, que data de 1859, según la cual la superestructura, ideología incluida, se fundamenta en y surge de la infraestructura. Por lo tanto la ideología funciona para encubrir y enmascarar las contradicciones y los conflictos en y entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. La diferencia entre el análisis de los sistemas estructurados de ideas y los análisis marxistas de la ideología se pone de manifiesto al comparar la explicación que hace Deetz (1988) del cambio en la Norteamérica de los siglos XVIII y XIX, con el estudio sobre el origen del capitalismo por Leone (1988) y Paynter (1988). Para muchos arqueólogos marxistas la ideología viene determinada por la economía y existe en función de ella. Aunque a veces se defiende una relación recíproca entre base y superestructura, en la práctica, los modelos aplicados han sido casi siempre materialistas y funcionalistas (véase *infra*).

Si, de acuerdo con el enfoque marxista, la ideología se explica por el recurso a sus funciones, la cultura material es, de alguna manera, «ac-

tiva». Tal como dice Wobst (p. 41), la cultura material actúa para que el sistema funcione. Pero por lo general esta «actividad» es el producto final claramente pasivo de las necesidades funcionales, aun cuando estas necesidades difieran bastante de las necesidades analizadas por la arqueología procesual. Esta distinción aparece claramente en la lectura marxista que hace Gilman (1984) de la transición del Paleolítico Superior, contraria a la de Wobst (1976). En lugar de considerar el estilo del Paleolítico Superior como un elemento que sirve para facilitar la cooperación dentro de los grupos sociales y para identificar sus diferencias, Gilman dice que el estilo y el ritual evolucionan porque esa cooperación incorpora contradicciones internas. El deseo de romper las redes de alianza y concentrarse en mantener la producción dentro de los grupos locales da lugar a matrimonios cerrados de tipo poco estable. De esta forma, estilo y ritual coadyuvan a crear grupos sociales que, de otra manera, se escindirían continuamente. La función de la cultura material es aquí la de enmascarar la ideología, ocultando o falseando las contradicciones internas.

Faris (1983) ha realizado otro importante análisis del Paleolítico Superior, donde incorpora una estructura simbólica que ideológicamente «oculta» el conflicto social. Faris destaca una diferencia entre el arte rupestre y el arte mueble del Paleolítico europeo. El arte rupestre pinta sobre todo grandes animales, cuya caza requiere una gran destreza. El arte mismo refleja mucha habilidad y tuvo que representar un esfuerzo considerable, y en algunos lugares llegó a requerir incluso la construcción de andamios. En cambio las plantas y los animales pequeños no aparecen pintados, aunque sabemos, por la arqueología, que constituyeron una parte importante de la dieta. Las estatuillas femeninas, en cambio, enmascaran la realidad de otra manera. En este tipo de arte mueble se destacan precisamente las partes sexuales y reproductoras, a expensas de los rasgos faciales y los brazos —la imagen no es la de un cuerpo que trabaja. Vemos, pues, que en este arte, entendido como un todo, se da prioridad a las actividades cazadoras masculinas, aun cuando esas actividades produzcan, posiblemente, sólo una parte de los recursos consumidos. Los pequeños animales, las plantas y la producción femenina no están representados; la mujer aparece solamente como reproductora.

Faris no esconde sus propias predilecciones en esta reconstrucción. Pero analiza tanto la forma como el contenido simbólicos. La estructura de los signos oculta el rol desempeñado por la mujer en la sociedad:

en otras palabras, el simbolismo actúa ideológicamente para transformar las relaciones de producción. El predominio masculino se basa en la apropiación del trabajo femenino y el arte rupestre mistifica esta contradicción y evita el conflicto. La cultura material debe entenderse como parte de una tradición estética, pero también como parte de una ideología, propia de las estrategias sociales de dominación.

Estos dos estudios sobre el Paleolítico Superior interpretan la ideología en función de la base económica (las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción). Otro tanto hace Kristiansen (1984) en su estudio del rol de la ideología en la construcción de los enterramientos megalíticos en la Europa neolítica; aquí intenta determinar cómo las normas ideológicas y culturales obedecen a su propia función material de reproducción (*ibid.*, p. 77). Los monumentos megalíticos representan, según el autor, una manifestación ritualizada de la producción, organizada a través de la estructura comunal de linaje. La producción de excedente para los líderes clánicos se transforma en festejos rituales y en el culto a los antepasados.

El estudio de Kristiansen es claramente materialista, aunque no debemos olvidar que la realidad social oculta tras la ideología sólo puede abordarse arqueológicamente a través de la ideología misma, es decir, mediante interpretaciones de los monumentos funerarios. Por consiguiente, al igual que ocurre con los estudios procesualistas analizados en el capítulo 2, el materialismo es más aparente que real. Resulta claramente imposible determinar la ideología a partir de la base material, dado que ésta sólo puede conocerse a través de la ideología.

Otra de las características del estudio de Kristiansen es que la ideología es el mundo consciente del ritual. Otros autores, como Leone (1984), se han ocupado sobre todo de los aspectos ideológicos de todo aquello que inconscientemente «se-da-por-sentado», inherente a todos los aspectos existenciales (Althusser, 1977). Para Leone, estos «supuestos» —ideas sobre la naturaleza, las causas, el tiempo, la persona— sirven para naturalizar y enmascarar las desigualdades del orden social. La ideología enmascara la arbitrariedad de las relaciones sociales de producción, cuya naturaleza y pasado aparecen, así, inamovibles y, por consiguiente, inevitables. Leone se ocupa sobre todo de la disposición de un jardín del siglo XVIII, recuperado por arqueólogos históricos, en Annapolis, Maryland. En el siglo XVIII el control social ostentado por los propietarios de las plantaciones se estaba debilitando de muchas maneras, y los miembros acaudalados de esta

burguesía, como William Paca, el propietario del jardín de Annapolis, vivían la contradicción de cimentar su gran riqueza heredada en gran parte en la esclavitud y, al mismo tiempo, defender apasionadamente la libertad. Para enmascarar esta contradicción, Leone propone que la posición de poder de Paca se desplazó a la naturaleza. El ideal del orden georgiano en la casa y el jardín exquisitamente cuidado se conforman a las reglas de simetría y de perspectiva bilateral. De esta forma la arbitrariedad del orden social se convierte en algo natural y la burguesía se aísla y se distancia del ataque contra el orden establecido. El equilibrio y la organización del jardín tienen una apariencia convincentemente natural y ordenada, convirtiendo a la élite en el centro natural del control social.

La concepción materialista de la ideología resulta una vez más patente en este ejemplo —la ideología funciona en relación a las crecientes contradicciones de la sociedad del siglo XVIII. Pero la contribución más importante de todos estos trabajos relacionados con los temas de este libro descritos en el capítulo 2, es el intento de analizar cómo las estructuras del significado simbólico pueden relacionarse con las estructuras y sistemas sociales. El ejemplo de Leone supone un retorno a las estructuras simbólicas, pero ahora aparecen vinculadas a las estructuras sociales mediante procesos ideológicos y sociales. Como vimos en el capítulo 3, estos vínculos no constituyen el tema principal de la arqueología estructuralista.

Desearía utilizar la convincente descripción que hace Leone del rol desempeñado por la cultura material en la ideología (para más ejemplos véase Miller y Tilley, 1984), para iniciar una crítica en cuatro puntos del concepto de ideología utilizado por la arqueología marxista.

#### *Primera crítica*

En los análisis marxistas la ideología suele ser algo compartido por todos los miembros de la sociedad; por lo tanto sigue conservando aspectos de una visión normativa. Todos los de Annapolis ven el jardín de la misma forma y con el mismo sentido de orden y naturaleza que se desprende de él. La misma crítica es aplicable a todos los ejemplos de este capítulo. No hay nada que nos permita suponer que la misma cultura material pueda tener distintos significados y distintos efectos ideológicos para distintos grupos sociales.

En todos estos ejemplos el alcance del falseamiento que las ideas de la clase dominante ejercen sobre los miembros de una sociedad es evidentemente considerable. Según Leone, la ordenación arquitectónica, el trazado de las calles, las hileras de árboles, el cuidado de jardines, enmascaran la arbitrariedad del orden social. Quizá sea cierto que las mismas clases dirigentes creen en su propia ideología, pero no existen pruebas de que todos los miembros de la sociedad establezcan estos vínculos entre trazado de jardín y orden social, o que valoren o respeten el jardín en absoluto. Como dice Giddens (1979, p. 72): «Podría afirmarse igualmente que los grupos de la clase dominante han sido siempre los que han estado sometidos a las ideologías dominantes». No hay que subestimar el grado de convicción con que todos los miembros de la sociedad (subordinados e incluso dominantes) aceptan los sistemas simbólicos. Los grupos subordinados de la sociedad suelen tener ideas propias respecto a sus propios intereses, ideas que pueden aparecer disimuladas debido al control, por parte del poder, de la forma dominante del discurso. Pero si queremos introducir al individuo como agente social activo, tal como destacábamos en el primer capítulo, debemos permitir que los individuos tengan cierta capacidad para penetrar en la ideología y tener opiniones independientes acerca de sus propias condiciones de vida.

#### *Segunda crítica*

Un segundo punto, estrechamente relacionado con el anterior, se refiere a la tendencia de toda la arqueología marxista a contraponer ideología y realidad social, las condiciones «reales» de existencia, las contradicciones «reales». Como vimos anteriormente, la arqueología marxista entiende que las ideologías naturalizan o enmascaran las desigualdades del orden social; pero «desigualdad» es, en sí mismo, un término que contiene juicios de valor, por lo que puede considerarse un término ideológico. La concepción marxista de falsa conciencia implica que la gente no puede ver la realidad de su existencia porque esta realidad aparece enmascarada y ocultada por la ideología. Pero entonces ¿qué es la realidad social?

Para muchos arqueólogos marxistas la realidad social son las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Pero si es así, el marxismo debe aceptar su propia crítica, en el sentido de que la definición

marxista de realidad social es, en sí misma, ideológica. Como la realidad debe ser percibida y creada por el observador, es ella misma ideología. Afirmar que el marxismo es la única ciencia verdadera capaz de identificar la realidad objetiva, es enunciar simplemente una creencia.

Cuando analizamos el estudio de Kristiansen ya se vio que el problema de la definición de la realidad social es especialmente serio en arqueología, porque la cultura material hace las veces de realidad social y de ideología a la vez. Por ejemplo: es posible identificar el modo de apropiación clásico del excedente a partir del enterramiento, pero los mismos monumentos funerarios se consideran como ideologías que ocultan la realidad social. ¿Dónde está, pues, la realidad social?

Las desigualdades y contradicciones sociales pueden tener diferentes «realidades» para los distintos actores sociales. Para Althusser (1977), cuya obra ha sido discutida en profundidad en arqueología por Shanks y Tilley (1982), la ideología no es una comunicación tergiversada, pero es funcionalmente necesaria en toda sociedad. En lugar de contraponer ideología y realidad, Althusser intenta explicar la ideología como la organización práctica inconsciente de lo cotidiano. Pero es sobre todo el análisis que realiza Foucault del poder como algo siempre presente, como un elemento constitutivo de toda acción social, el que figura en primer plano en los debates arqueológicos recientes (Miller y Tilley, 1984). En *Vigilar y castigar* (1977), Foucault muestra que el poder no es meramente represivo, negativo; es también positivo, productor de conocimiento. No sólo enmascara, encubre, reprime; también produce realidad. El poder no es un sistema general de dominación de un grupo sobre otro. Más bien está en todas partes, producido en cada momento, en cada acción. Está presente tanto en lo ideal como en lo material. Podríamos decir que hay una lucha incesante, en la que la manipulación del capital simbólico y material, ambos totalmente interdependientes y difíciles de discernir, refuerza, y a veces invierte, las relaciones de poder.

Siguiendo las líneas de Foucault, Miller y Tilley (*ibid.*) definen el poder como la capacidad de transformar y hacen una distinción entre *poder para* y *poder sobre*. En lugar de oponer ideología a realidad, la relacionan con el interés. Los actores, por ser miembros del grupo, tienen intereses; analizar, pues, la ideología es ver cómo los significados simbólicos sirven y se movilizan para legitimar los intereses sectoriales de aquellos grupos. De acuerdo con Giddens (1979; 1981), la ideología funciona de tres formas: 1) la representación de los intere-

ses sectoriales como universales; 2) la negación o transmutación de las contradicciones, y 3) la naturalización del presente, o reificación. Estas ideas tienen implicaciones inmediatas para los arqueólogos (Hodder, 1982 c; Miller y Tilley, 1984). Por ejemplo, si los restos funerarios se consideran naturalizaciones ideológicas del orden social, entonces la variabilidad funeraria de las necrópolis (disposición de los huesos, contenido de las sepulturas, etc.) se correlacionará directamente con la estructura de la sociedad, pero si los restos funerarios de una sociedad determinada niegan o enmascaran las contradicciones, entonces la evidencia funeraria arqueológica no podrá utilizarse para «leer» la organización social. La cultura material, pues, es un tipo de realidad social, pero no el único. En la definición del poder, los sistemas de valores y de prestigio están relacionados íntegramente con los sistemas de recursos materiales.

Los distintos intereses sectoriales de la sociedad crean sus propias ideologías en relación con otras ideologías e intereses. Los intereses sociales y las relaciones de poder pueden abordarse desde muchos puntos de vista diferentes, dentro de la misma sociedad. No es necesario que el interés y el poder se definan sólo en términos del control del trabajo y de los recursos materiales. Coexisten diferentes ideologías, relacionadas entre sí, y la ideología dominante está siendo continuamente subvertida desde otros puntos de vista. Cualquier ámbito de la utilización de la cultura material (doméstico, ritual, intercambio, enterramiento) suele implicar la negociación de estos distintos significados/poderes en relación unos con otros. Lo que un grupo ve como desigualdad en una dimensión puede que otro grupo lo considere igualdad. El jardín de William Paca pudo quizá ser de utilidad para William Paca, al legitimar sus propios intereses sociales, pero no es probable que haya embaucado a nadie más. Sería posible avanzar que la cultura material así entendida es socialmente divisoria. Pero es evidente que todas las ideologías que parecen «enmascarar», a la larga «revelan».

### *Tercera crítica*

La tercera crítica al enfoque marxista de la ideología es que el método intercultural que habitualmente se utiliza no se ocupa suficientemente del contexto histórico concreto. Es fácil aplicar, en muchas cir-

cunstances, los tres tipos de ideología propuestos por Giddens. En los ejemplos que hemos analizado en este capítulo se aplican nociones de prestigio, naturalización, enmascaramiento, etc., con escasa voluntad de ver si el método intercultural resulta adecuado. En el ejemplo de Leone, ¿cómo podemos saber si el jardín actúa ideológicamente de la forma descrita? Se nos dice poco del contexto de utilización, de cómo se usa el jardín, de si los grupos subordinados utilizan este tipo de ordenación en sus propias casas y jardines a menor escala, o de si sus jardines son muy diferentes, etcétera.

Asimismo la importancia del nivel intercultural produce una incapacidad para dar cuenta de la especificidad de las formas ideológicas. Así, la interpretación general que hace Gilman del estilo y del ritual como ideología no contribuye a explicar por qué el arte rupestre aparece opuesto a otros rituales. Por lo que respecta al estudio de Faris, resulta informativo preguntar por qué el arte rupestre no surge en Centroeuropa durante el Paleolítico Superior, pese a la existencia de cuevas adecuadas. La referencia generalizada a las funciones ideológicas apenas explica estas diferencias. O, lo que es igual, William Paca pudo haber proyectado un sentido del orden de muchas formas.

#### *Cuarta crítica*

Una última insuficiencia del enfoque marxista de la ideología hace referencia a la génesis de la ideología y a su rol generativo. La incapacidad de poder explicar la especificidad de la ideología (tercera crítica) es inseparable de la incapacidad para explicar su «devenir». Evidentemente las ideologías surgen para cumplir una función, pero ¿es lícito afirmar que la necesidad ideológica de enmascarar la apropiación por parte de los líderes clánicos culmina en los monumentos funerarios megalíticos, o que una necesidad de legitimar el control social de Annapolis acaba produciendo un jardín organizado? Nos hallamos ante una pobreza argumentativa de la causa-estímulo, que pone en duda la capacidad del análisis marxista para explicar tanto la especificidad de la ideología (tercera crítica) como su génesis (cuarta crítica). Estas críticas se asemejan a las ya realizadas en los capítulos 2 y 3. Al igual que en todos los demás enfoques descritos hasta el momento en este libro, aquí se vuelve a plantear la pregunta del origen y génesis de una ideología concreta (estructura, subsistema ideacional, o lo que sea).

Si el análisis arqueológico marxista no se ha ocupado de la especificidad y del «devenir» de la ideología, tampoco ha habido apenas un intento de mostrar cómo la misma ideología determina y crea la sociedad (véanse, sin embargo, McGuire, 1988; Miller, 1985). Dada la importancia otorgada al funcionamiento de las ideologías y dada la tendencia marxista de tales análisis, el rol reflexivo de la ideología apenas ha merecido un debate. Por ejemplo, Leone considera que el orden georgiano puesto de manifiesto en la casa y en el jardín de William Paca corresponde a las necesarias funciones sociales, pero los ideales relativos a la organización del espacio y del tiempo que Leone identifica en el jardín son, en sí mismos, parte de una larga tradición histórica que se remonta a la civilización clásica del mundo mediterráneo. Sería posible argumentar que este ideal clásico del orden ha desempeñado, a su vez, una parte importante en la génesis de la sociedad occidental y en la determinación de los intereses sociales a que aspiraba Paca —en otras palabras, se podría conceder un rol más creativo y activo a la ideología y a la cultura material en tanto que ideológica.

#### LA IDEOLOGÍA Y EL PODER: CONCLUSIONES

La ideología, por lo tanto, es un aspecto de los sistemas simbólicos. Hace referencia a aquel componente de los sistemas simbólicos más profundamente implicados en la negociación del poder desde diversos puntos de interés en la sociedad. Los significados y símbolos culturales se utilizan en las estrategias de poder y en la negociación del control, pero también conforman, en parte, aquellas estrategias. La ideología no puede contraponerse a las relaciones sociales de producción. La ideología no puede explicarse en función de alguna realidad social, porque esa realidad y el análisis de las relaciones entre ideología y realidad son en sí mismos ideológicos. La ideología es, más bien, el marco donde, a partir de una óptica concreta, se valoran los recursos, se definen las desigualdades y se legitima el poder. Las ideas son, en sí mismas, los recursos «reales» utilizados en la negociación del poder; y los recursos materiales son, a su vez, partes del aparato ideológico.

El estudio de la ideología, pues, implica dos componentes, para los cuales los arqueólogos no están preparados teóricamente. Primero, las ideologías, al no poderse medir según condiciones y funciones

objetivas, deben estudiarse «desde dentro», en sus propios términos. Estos términos de referencia se generan históricamente. Por consiguiente, necesitamos métodos para «adentrarnos» en los principios del significado a través de los cuales se generan las sociedades. Este problema se abordará en el capítulo 5.

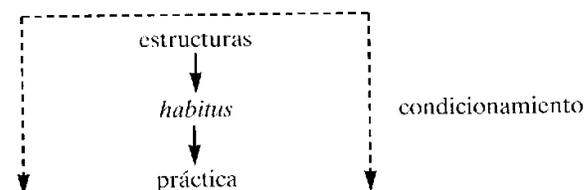
Segundo, el análisis crítico de la arqueología marxista nos lleva una vez más a la importancia del individuo autónomo, quien, como ya vimos en los capítulos anteriores, ha sido excluido de todas las corrientes y teorías arqueológicas. Al mismo tiempo, las prioridades han pasado de las funciones desempeñadas por el individuo y de los usos de los productos que aquél ha creado, a la génesis de la acción. Pero ¿cómo actúa el individuo en el mundo? Vimos que la respuesta-tipo en arqueología ha consistido en afirmar que los individuos están gobernados por reglas. En la arqueología sistémica, son las reglas del sistema regulador o los roles sociales los que determinan la acción individual. En el estructuralismo el individuo aparece controlado por universales de la mente humana o por estructuras generativas que operan fuera de su alcance. En la arqueología marxista son las condiciones materiales o las contradicciones estructurales las que determinan al individuo y las ideologías dominantes las que lo mistifican.

Marx definió la dominación como el control de un grupo sobre la producción y la reproducción de otros. En algunas versiones del marxismo, sin embargo, aunque se considera que los símbolos legitiman el orden social, se acepta que la forma de dominación más obvia se logra directamente mediante la fuerza física, restringiendo la libertad de los agentes (Miller, Rowlands y Tilley, 1989). Weber siguió definiendo el poder como la capacidad de una persona para imponer su voluntad sobre los demás, a pesar de su resistencia; describió, sin embargo, distintos tipos de autoridad y se dio cuenta de que el poder era posible sin el uso de la fuerza. Althusser (1977) y Foucault (1979) también consideraron que la dominación podía lograrse por medio de diversos tipos de poder, dejando poco espacio para la acción. Otra serie de autores, incluyendo a Lukács, Gramsci y la Escuela de Frankfurt de teóricos críticos (cf. capítulo 8) afirmaron la capacidad de individuos y grupos para ver a través de las condiciones de su existencia y resistirse a la represión. Las teorías de acción que más han influido en arqueología son las de Bourdieu y Giddens.

#### PRÁCTICA Y ESTRUCTURACIÓN

Refiriéndose a la «teoría de la práctica», Bourdieu (1977) destaca la diferencia entre la observación y el análisis de los hechos sociales, por un lado, y la participación en las actividades, por otro. El estructuralismo, por ejemplo, nos permite ver cómo se genera el modelo, pero no nos dice nada respecto a cómo utilizar, de manera relevante, las estructuras en situaciones de constante transformación. Giddens (1979; 1981) también evita ocuparse de las nociones de cambio que impliquen el agotamiento de algún código preestablecido.

Tanto Bourdieu como Giddens desarrollan así una teoría de la práctica o de la acción social, que Giddens denominará «estructuración», en la que existe una relación recursiva entre estructura y práctica. La explicación de Bourdieu tiene especial relevancia para los arqueólogos, porque desarrolla su teoría en relación a la cultura material y a la utilización del espacio. Donley (1982), Moore (1982) y Braithwaite (1982) han aplicado sus ideas en etnografía, y en arqueología lo han hecho Barrett (1981) y Davis (1984).



Bourdieu sitúa su concepto de *habitus* (singular y plural) entre la estructura y la práctica, y lo define como sistemas de disposiciones durables y transferibles, que incluyen, por ejemplo, un sentido del honor, pero también derecha/izquierda, arriba/abajo, y otros principios de estructuración. Los *habitus* o hábitos son principios generadores de estrategias que permiten a los agentes afrontar situaciones imprevistas. Los hábitos no son, para Bourdieu, conjuntos abstractos de reglas mecánicas en un archivador de la mente; el autor destaca, por el contrario, la importancia de la lógica y del conocimiento prácticos, incluidos todos los esquemas de clasificación en categorías y de percepción, pero el hábito es inconsciente, una competencia lingüística y

cultural. En las actividades cotidianas existe una habilidad práctica en forma de tacto, destreza y *savoir faire* que no pueden reducirse a simples reglas. En esta misma línea, Giddens apunta la posibilidad de que la inteligibilidad de los actores no profesionales, que hace de mediadora entre la estructura y la práctica, incluya una conciencia discursiva y una conciencia práctica. Esta última supone el conocimiento de «cómo arreglárselas» en la sociedad —es una actividad experimental, una habilidad artística en la actividad cotidiana, variada y estratégica, dependiente del contexto. Los individuos educan y controlan sus acciones, y pueden conseguir entender las estructuras de la sociedad. Las prácticas generadas por el hábito producen modelos regulares de comportamiento, pero hay pocas normas y reglas rígidas, salvo en el caso de que los observadores las conviertan en abstracciones o intelectualizaciones. Para los actores, la conducta es dependiente del contexto, estratégica y práctica.

Sin embargo, sí se da una conducta comunal en los grupos sociales. «Y precisamente porque cada agente tiene los medios para actuar como juez de los demás y de sí mismo, la costumbre arraiga en él» (Bourdieu, 1977, p. 17). Juzgando y valorando las consecuencias de la conducta de uno mismo y de los demás, se produce la tendencia hacia un consenso del significado, la armonización de las experiencias y la homogeneidad de los hábitos. Juicio y valor son inseparables de los intereses sectoriales en el proceso de formación del grupo.

Bourdieu se ocupa asimismo de la transmisión de los hábitos de una generación a otra sin pasar por el discurso ni por la conciencia. El protagonismo de los procesos de enculturación en la teoría de Bourdieu es de gran importancia para la arqueología, porque vincula las prácticas sociales a la «historia cultural» de la sociedad. El hábito, al ser transmitido en el tiempo, desempeña un rol activo en la acción social y él mismo se transforma a través de esas acciones. Esta recursividad, la «dualidad de la estructura» de Giddens, es posible porque el hábito es una lógica *práctica*.

Los esquemas del hábito se transmiten de una práctica a otra, lo que no significa que el aprendizaje sea una memorización mecánica de acciones apropiadas. En el modelo de la vida diaria, en los proverbios, canciones, adivinanzas y juegos, en su percepción del adulto y en su interacción con él, al niño no le resulta difícil captar la razón de ser que se esconde tras esta serie de hechos. El niño se adapta y se acomoda a los modelos subjetivos y objetivos, modelos «de aquí» y «de

allá», originando disposiciones sistemáticas. El hábito resultante se basa en la posición social del propio niño en la medida en que él percibe cómo reaccionan los demás frente a él. Concretamente la casa y la utilización del espacio y de los objetos de una casa permiten al niño comprender el hábito. «La lectura del “libro” donde los niños aprenden su visión del mundo se hace con el cuerpo» (*ibid.*, p. 90), mediante su desplazamiento a través del espacio, de las partes «masculinas» a las partes «femeninas» de la casa, de la «luz» a la «oscuridad», etc. Así, pues, la propia casa llega a ser percibida de manera distinta por los diferentes grupos sociales, a través de sus distintos hábitos. Donley (1982) nos ofrece un excelente ejemplo de cómo los hombres y mujeres suajili, de Kenia, aprenden su lugar en el mundo a través de la utilización del espacio y de los objetos en la casa. En el proceso de enculturación son las prácticas las que actúan a su vez sobre los hábitos y así se comprende que Bourdieu hable de «la mente que nace del mundo de los objetos» (*ibid.*, p. 91).

La teoría de la práctica, en Bourdieu, supone una invitación implícita para que los arqueólogos unifiquen criterios sobre los principios que subyacen bajo otras prácticas culturales, objetivo que puede llevarse a cabo mediante el análisis y la implicación de los objetos ordenados en el espacio y en los contextos de utilización. De la misma forma que el niño asimila los principios de la acción, el arqueólogo puede «leer» en el «libro» que ha sobrevivido del pasado, sin necesidad de recurrir a la abstracción ni a los significados del habla. Más adelante volveré a tratar las implicaciones de este enfoque para la «teoría» arqueológica y para la presentación pública de la arqueología.

El potencial que ofrece la visión de Bourdieu es considerable. Es apasionante darse cuenta de que los ítems mundanos del mundo material, que son los que los arqueólogos excavan —vasijas, huesos, agujas y marcos de puertas— podrían todos desempeñar un rol en el proceso de enculturación, en la formación del mundo social. A través de la enculturación práctica es posible inculcar «toda una cosmología, una ética, una metafísica, una filosofía política, por medio de preceptos tan baladíes como “ponte recto” o “no cojas el cuchillo con la mano izquierda”» (Bourdieu, *ibid.*, p. 94). El «ponte recto», por ejemplo, puede estar relacionado, en las asociaciones culturales concretas de la rectitud (tales como las lanzas rectas masculinas), con las nociones positivas de «ser recto», como actitudes opuestas a la sumisión o a la claudicación. Se da, pues, por supuesta toda una filosofía de do-

minación masculina. Cada vasija y cada decoración pintada, cada cráneo de cerdo o de vaca, se convierte así en el núcleo de una red de asociaciones y oposiciones que nos hablan de cómo se «conforma» y se reconstruye el mundo.

Bourdieu y Giddens vinculan el estructuralismo al marxismo y esbozan una teoría de la práctica de gran importancia para la arqueología. Procuran evitar tanto el objetivismo (la inevitabilidad mecánica de toda acción social, que tiene lugar a través de procesos que los actores ignoran) como el subjetivismo (la acción social es únicamente el producto de actores experimentados). Optan más bien por una estructura dual: la estructura es tanto el medio como el resultado de la acción. El individuo desempeña un rol fundamental como elemento autorresponsable, creativo y con grados de competencia. La cultura material en concreto realiza un rol profundamente activo, creando la sociedad y creando un cambio continuo.

Shanks y Tilley (1982) se centran en una de las áreas de conocimiento práctico propuestas por Bourdieu: la utilización del cuerpo como un mapa o marco a través del cual el grupo humano «vive a través de» sus hábitos. A través del cuerpo se conoce el mundo, inconscientemente. En el cuerpo existe una serie de posibles relaciones entre el todo y las partes. Los restos óseos humanos desarticulados hallados en tumbas neolíticas de Gran Bretaña y Suecia se encontraron agrupados en distintos montones que mostraban distinciones cuerpo/extremidad, extremidad superior/extremidad inferior, derecho/izquierdo. La simetría del cuerpo es percibida, así, como algo que naturaliza las contradicciones sociales, por ejemplo, entre el control social detentado por los líderes clánicos y la producción socializada. La simetría entre las partes del cuerpo es una negación de las relaciones asimétricas de la vida.

Si bien con este ejemplo se ofrece una versión sofisticada de la relación entre estructura y práctica, y aunque se tome en consideración el rol del individuo, persisten algunas de las insuficiencias detectadas en otros estudios, sobre todo en relación con los significados contextuales y la historia. Al igual que ocurre con otros trabajos influidos por la obra de Bourdieu y Giddens (véanse los artículos en Hodder, 1982 *c*), no se tienen en cuenta los significados históricos concretos; el enfoque sigue siendo profundamente intercultural y «desde fuera». Por ejemplo: Shanks y Tilley no analizan la posible existencia de otros ámbitos de información en las sociedades neolíticas británica y sueca que pue-

dan evidenciar simetrías izquierda/derecha, ni tampoco el posible significado, en aquel contexto, de tales simetrías. Childe dijo sobre el neolítico de Orkney (Hodder, 1982 *a*) que la división derecha/izquierda de cabañas quizá tuviera relación con lo masculino/femenino, basándose en artefactos y en el tamaño de las camas. Yo he afirmado asimismo (Hodder, 1984 *a*) que las tumbas neolíticas «significan» casas, descubiertas en otros lugares de Centroeuropa donde desempeñaban un papel importante en las relaciones masculino/femenino. Si los futuros trabajos pudieran establecer la relevancia de este tipo de contextos, podría demostrarse quizá que la organización de los huesos en las tumbas ha tenido un significado específico en la negociación masculino/femenino del poder y la autoridad, en lugar de asociarlos con las distintas relaciones de poder descritas por Shanks y Tilley.

Si el contenido del significado en un contexto histórico-cultural no se toma en consideración (qué significa izquierda/derecha, enterramientos funerarios, etc. en la Britania y Suecia neolíticas), es imposible explicar las funciones ideológicas de los sistemas simbólicos y resulta asimismo imposible explicar por qué se utilizó un sistema simbólico *concreto*, o cómo surgió. Por ejemplo, el análisis ideológico de las tumbas neolíticas no puede explicar por qué no se encuentran fácilmente estos mismos monumentos en Centroeuropa, donde se supone la existencia de contradicciones estructurales similares. El excelente e innovador análisis de un tipo de hábito que realizaron Shanks y Tilley necesita paralelamente un examen minucioso de los significados contextuales e históricos.

Este último punto está, de hecho, presente en todo este capítulo y asoma a lo largo de todo el libro, por lo menos hasta el momento. Tanto el análisis procesual como el estructuralista o el marxista parecen insuficientes por lo que se refiere a su capacidad para explicar adecuadamente el pasado, porque se niegan a abordar el contenido de los significados históricos y el tema del origen y procedencia del estilo, de la estructura o de la ideología. ¿Cómo explicar el funcionamiento adaptativo de una tumba en la sociedad, si no conocemos su significado? ¿Cómo interpretar la simetría bilateral o la división en zonas horizontales, sin comprender los significados históricos de estas estructuras, los elementos utilizados en ellas y los contextos (las ollas, por ejemplo) en que tienen lugar? ¿Cómo saber qué es lo que las simetrías izquierda/derecha están naturalizando si no conocemos el contenido del significado de esas simetrías?

Hemos avanzado algo con el programa inicial. El estructuralismo y el marxismo han hecho posible que la arqueología amplíe su radio de acción para incluir estudios sobre la estructura del significado y sobre el rol activo de estas estructuras en el cambio social. En la búsqueda de una adecuada consideración de la cultura material como un todo constituido de manera significativa, existe una creciente tendencia a analizar la estructura y las funciones (ambas en un sentido procesual, adaptativo, y en un sentido marxista) de los símbolos materiales. Pero aun así todos los enfoques discutidos hasta aquí se distinguen por su incapacidad para tratar adecuada y explícitamente el contenido de los significados históricos.

## 5. ARQUEOLOGÍA E HISTORIA

En este capítulo se propondrá la necesidad de que la arqueología reanude sus vínculos tradicionales con la historia (Deetz, 1988; Young, 1988). Por desgracia, la palabra «historia» posee significados distintos según quien la utilice y, por consiguiente, es necesario ante todo establecer lo que quiero y no quiero decir con esta palabra. No quiero decir la explicación del cambio por referencia a acontecimientos anteriores; describir simplemente una serie de acontecimientos que culminan en un momento determinado en el tiempo es una tergiversación del método histórico. Tampoco me refiero a que la fase  $n$  depende de la fase  $n-1$ . Muchos tipos de arqueología funcionan así. Muchas teorías sociales evolucionistas suponen algún tipo de dependencia en las mutaciones entre bandas, tribus, jefaturas y estados, o en la aparición de la agricultura (Woodburn, 1980). En la aplicación de las argumentaciones de tipo darwiniano, la selección de una nueva forma social viene determinada por el «pool genético» existente. En la teoría de sistemas la «trayectoria» de un sistema viene determinada por condiciones previas y estados sistémicos específicos, pero es posible aplicar leyes generales relativas al funcionamiento de los sistemas. Para el marxismo la resolución del conflicto y de la contradicción tiene su origen en el sistema preexistente, como parte del proceso dialéctico de la historia.

La historia, en todos estos trabajos, supone una dimensión particularista, pero implica también la explicación del paso de la fase  $n-1$  a la  $n$ , según un conjunto de reglas universales. El historiador, como tal, permanece *fuera* de los acontecimientos, al igual que un científico natural registra los datos empíricos. Pero la historia, en el sentido que le queremos dar aquí, también supone introducirse en el *interior* de los acontecimientos, en las intenciones y pensamientos de los actores sub-

jetivos. El historiador habla de «acciones», no de conducta, movimientos o acontecimientos. Collingwood (1946, p. 213) es un ejemplo. Los historiadores no sólo registran que César cruzó un río llamado Rubicón en una fecha determinada, sino que hablan del desafío de César a las leyes de la República.

Empezábamos este libro con la pregunta de cómo llegar a conocer los significados culturales del pasado. El materialismo ha estado continuamente presente, una y otra vez, y en ese ir y venir en torno al materialismo hemos comprobado que el núcleo de los intentos de reconstrucción en el marco de todos estos «ismos» se basaba en argumentaciones harto frágiles acerca del significado cultural. En el marco del enfoque materialista sistémico-procesual se daba por supuesto que el enterramiento, por ejemplo, se utiliza para la ostentación social, de manera que en situaciones en que las normas de sucesión entran en crisis, los enterramientos reflejarán rivalidad de estatus (p. 39). Para interpretar la función del enterramiento de esta forma, debemos presuponer su significado para el grupo humano de aquella época. Asimismo, un tocado de cabeza sólo puede indicar la afiliación social (p. 39) si el grupo humano implicado lo percibe en estos términos de significado. Es posible contraargumentar que, independientemente del significado del artefacto, éste podía tener igualmente las funciones propuestas. Pero aun así es difícil que un artefacto tenga una función social (como el enterramiento para la ostentación social) si el significado no se adecua a la función (como cuando la muerte o la acumulación material llegan a considerarse como algo «sucio», «incivilizado»).

Dada la insuficiencia de este enfoque para llegar al significado, en el capítulo 3 analizábamos el estructuralismo, pero vimos que el contenido del significado venía impuesto muchas veces sin excesivo rigor. Las unidades de análisis se definían *a priori*, se asignaba un significado a los símbolos (masculino o femenino, por ejemplo) y se interpretaban las asimetrías (como «orgánico», por ejemplo). El método estructuralista, en sí mismo, suministraba muy pocas pautas para intentar la reconstrucción de los significados subjetivos donde se crean las estructuras.

Por lo tanto volvemos al materialismo. En el capítulo 4 se demostró que en casi todos los análisis marxistas de la cultura material son también las funciones las que ocupan un lugar preponderante (para enmascarar la realidad social, etc.) y no el contenido del significado. Incluso las sofisticadas teorías no-funcionales de la acción social y de

la práctica material no han podido analizar adecuadamente el contenido del significado de los datos arqueológicos.

También los enfoques no analizados aquí presuponen unos significados subjetivos en la mente de unas gentes que murieron hace mucho tiempo. Por ejemplo, suele ser habitual reconstruir la economía de un sitio prehistórico a partir de los restos óseos (capítulo 1, p. 28). Pero dar por sentado que los huesos abandonados de un asentamiento tienen algo que ver con la economía equivale a hacer conjeturas acerca de cómo aquel grupo humano pudo considerar o percibir los animales, huesos, desechos, etc. Muchas sociedades atribuyen significados sociales complejos a los animales domésticos, a los huesos y a la sociedad. Suponer que los huesos no se transforman culturalmente equivale a dar por sentado que las actitudes de «ellos» no eran muy distintas a las «nuestras». Para poner otro ejemplo: si digo que la población de un determinado poblado fue probablemente «x», mi afirmación oculta una reconstrucción de los significados en la mente de comunidades desaparecidas hace mucho tiempo. Como no puedo «ver» directamente a la comunidad del pasado, tengo que deducirla a partir, por ejemplo, de un espacio de ocupación. Claro que puedo reforzar mi argumentación con evidencia intercultural. Pero aun en el caso de que pudiéramos demostrar —cosa que no podemos (véase Hodder, 1982 *d*)— que en todas las sociedades actuales existe una relación predecible entre el tamaño de la población y el área de ocupación, la utilización de este tipo de información para interpretar el pasado sigue perteneciendo al nivel de las conjeturas por lo que respecta a las actitudes de un pueblo frente al espacio en aquel contexto histórico concreto. El tema del espacio que los individuos o grupos necesitan o creen necesitar para ciertas actividades es, al menos en parte, una cuestión de simbolismo, de significado y de intención. Como ya dijeron Collingwood (1939, p. 133) y Taylor (1948), es casi imposible describir siquiera los datos arqueológicos sin algún tipo de términos interpretativos que impliquen intención, tales como «muro», «cerámica», «utensilio», «hogar». Mientras se pensó que las hachas neolíticas de piedra pulimentada eran piedras de rayo, no bastaba un simple análisis para arrojar alguna luz sobre sus funciones utilitarias (talar árboles neolíticos). Sólo cuando planteamos hipótesis acerca de los significados subjetivos presentes en la mente de una comunidad humana del pasado podemos empezar a hacer arqueología.

Todos los enfoques descritos en este libro han evitado enfrentarse

directamente a esta triste situación. Los arqueólogos han preferido eludir el problema, aferrándose a la comodidad de la ciencia empírica, que no es más que una fachada agrietada y rota. Ahora tenemos que afrontar directamente la subjetividad del significado.

Entiendo que el papel de la historia es comprender la acción humana, no el evento. Comprender la acción es comprender los significados subjetivos, el *interior* de los acontecimientos. Existe, por tanto, un estrecho vínculo entre historia e idealismo. Por idealismo no entiendo que el mundo material no exista; el término, por el contrario, tal como se ha definido anteriormente (p. 33), indica que el mundo material es tal como aparece. Debe ser percibido antes de poder actuar sobre él. El idealismo histórico es, pues, el estudio del modo como estos significados subjetivos surgen en contextos históricos, pero dado que la historia misma viene definida en términos de comprender la acción (que implica creencia) y el *interior* de los acontecimientos, el término idealismo resulta excesivamente redundante en el presente contexto. No pretendo asegurar que por el mero hecho de tomar en consideración el interior de los acontecimientos sea factible conocer los significados subjetivos expresados, de haber podido hablar con la gente del pasado. El propósito es interpretar los significados subjetivos en tanto que conceptos estructurados e ideas empleadas en la organización de las prácticas materiales recurrentes de los grupos. Esas ideas sociales y públicas se usaron para constituir subjetividades y pueden examinarse, por tanto, para descubrir cómo llegaron a transformarse históricamente a través del material, de las prácticas sociales, de la acción individual y de la interpretación.

Hay dos aspectos de la historia que quisiera tratar en este capítulo. Primero, quisiera saber cómo se regeneran los significados subjetivos en el tiempo en relación con la práctica. Segundo, analizaremos el método histórico mismo.

#### LA HISTORIA A LARGO PLAZO

El método habitual utilizado por los arqueólogos para analizar la evolución a lo largo de extensos periodos de tiempo consiste en dividir sus datos en fases y analizar las razones del cambio entre las distintas fases. La historia se convierte así en un proceso discontinuo, independientemente de que se adopte un enfoque histórico-cultural

cuando las discontinuidades son invasiones, etc.), procesual (un cambio sistémico, adaptativo), o marxista (cambio por contradicciones y crisis). El estructuralismo, tal como veíamos anteriormente (p. 64), y el cambio no suelen casar demasiado bien.

Si bien en el seno de las distintas corrientes ha habido intentos de suavizar los límites entre las distintas fases (véase por ejemplo Higgs y Jarman, 1969), apenas existe una concepción de la historia entendida como un proceso continuo, y muy pocos arqueólogos han intentado reconstruir la forma en que los significados contextuales se relacionan con la práctica en el tiempo. Si queremos entender las orientaciones subjetivas de una comunidad humana en un momento determinado de la historia, para poder comprender su sociedad (o la nuestra), ¿hasta dónde debemos retroceder? Los significados cambian, pero ¿siempre en relación con lo anterior, como un proceso continuo?

Casi por definición, aquellos que se interesan por la continuidad de los significados culturales en el tiempo tienden a ocuparse de lo concreto. Si cada fase debe explicarse por separado, comparándola con otras sociedades, se está restando importancia a la evolución histórica de carácter único. Pero para quienes se interesan por los significados culturales, las generalidades interculturales deben demostrarse, no solamente suponerse, de manera que lo fundamental sea comprender lo particular en sí mismo. Ya hemos visto (p. 93) que toda la arqueología está relacionada, hasta cierto punto, con el contexto histórico concreto, pero Trigger (1978) ha mostrado, por otra parte, que la historia implica generalización. Sin embargo, tanto en los análisis arqueológicos como en los no arqueológicos han sido los estudios particularistas combinados con un interés por el «interior» de los acontecimientos los que han dado pie a los enunciados más profundos y de mayor alcance acerca de la naturaleza de las relaciones entre significado y práctica.

El análisis de Max Weber (1976; primera edición en 1904-1905) sobre las relaciones entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo constituye un importante ejemplo del estudio de este tipo de relaciones en el tiempo. Aunque no se trate de un ejemplo arqueológico, descarta extenderme con cierto detenimiento en él por razones que después resultarán obvias. Weber empieza planteando un problema concreto al que da una respuesta concreta. Pregunta: «¿por qué el capitalismo surge en Europa occidental y no en otras partes del mun-

do?». En China, la India y Babilonia existía, dice, alguna forma de capitalismo, pero faltaba el *ethos* o espíritu concreto que en cambio sí se daba en Europa y que sentaría las bases para la ética capitalista moderna. Weber identifica esta ética como «el propio deber en una profesión», independientemente de la naturaleza de esa profesión. La conducta racional basada en la idea de la profesión se vinculará a otras formas específicas y peculiares de racionalismo típicas de la cultura occidental, como son la música, las leyes, la administración, y también el sistema económico.

Weber explica que el carácter distintivo del capitalismo occidental está vinculado (aunque no en un sentido directo de causa-efecto) al nacimiento del protestantismo ascético en sus diversas formas, sobre todo el calvinismo. Cita datos que demuestran que los líderes empresariales, propietarios de capital y los cuadros técnicos y cualificados del mundo del trabajo eran abrumadoramente protestantes en los países europeos occidentales, que en general tenían una composición religiosa mixta. El tradicionalismo católico era autoritario y no sancionaba la búsqueda de beneficio a expensas de los demás; su idea sobre «el otro mundo», tan trascendente, inhibió a la empresa capitalista. El calvinismo, por el contrario, sancionaba el ascetismo «de este mundo». Los individuos nacían dentro de un orden de cosas aparentemente inalterable y la predestinación llevaba a una persona a hacer lo que Dios había dispuesto que hiciera (Weber, 1976, p. 156).

En su obra Weber polemiza especialmente con el materialismo histórico marxista, para el que las fuerzas productivas y las relaciones de producción son fundamentales. No es que ignore estos factores o que los considere poco importantes, sino que quiere otorgar igual peso a una concepción idealista, según la cual un conjunto históricamente específico de ideas influye en la forma en que la gente organiza su sociedad y su economía. A Weber le interesa analizar el complejo de significados subjetivos de la acción y destacar que la «racionalidad» es subjetiva, relacionada con «fines» o «hechos» concretos. Sugiere que cada artefacto puede entenderse sólo en términos del significado que ha tenido o tendrá su producción y utilización para la acción humana.

El desarrollo del ascetismo protestante, de acuerdo con el autor, abarca un extenso periodo de tiempo, y se regenera por medio de la enculturación, hasta que su realidad se da por sentada. En última instancia, la formación de la jurisprudencia racional heredada de la ley romana desempeñaría un papel considerable en el desarrollo de un tipo

específicamente occidental de racionalismo. Los orígenes del espíritu capitalista se remontan a una época anterior al advenimiento del capitalismo (*ibid.*, p. 54) y la importancia fundamental que atribuye el puritanismo al trabajo corporal o mental deriva, en parte, del hecho de que «el trabajo es ... una técnica ascética aceptada, y así ha sido siempre en la Iglesia occidental, en marcado contraste no sólo con el Oriente sino con casi todas las reglas monásticas del mundo entero» (p. 163).

Pero Weber no cree que este conjunto de ideas se desarrolle por sí solo. Parece más bien que lo material y lo ideal están integrados, de forma que para explicar cada acción o cada producto social es necesario considerar tanto el contexto histórico de los significados subjetivos como la práctica de la vida cotidiana. Las ideas religiosas cambian en parte gracias al debate entre los líderes religiosos, pero también por la totalidad de las condiciones sociales, especialmente las económicas, aunque sin llegar a ser determinantes (p. 183). Richard Baxter, uno de los ideólogos de la ética puritana, «se amoldaba continuamente a las experiencias prácticas de su propia actividad pastoral», de modo que sus dogmas cambiaban en función de la actividad práctica (p. 156). Weber establece continuamente la diferencia entre los filósofos y los ideales religiosos, por un lado, y «el laico», «el práctico» y «el hombre corriente», por otro. Con el calvinismo «la conducta moral del hombre corriente se vio privada de su carácter asistemático y desorganizado [que tenía con el catolicismo] y quedó sujeta a un método coherente de conducta como un todo» (p. 117).

El espíritu del capitalismo nació del espíritu del ascetismo cristiano. El dogma entró en la vida cotidiana, empezó a dominar la moralidad mundana y coadyuvó a crear el moderno orden económico. Sin embargo, las consecuencias prácticas no fueron probablemente intencionadas. En efecto, los líderes religiosos del calvinismo y de otras sectas puritanas querían salvar almas; el afán por los bienes de este mundo no era una finalidad en sí misma, pero los motivos puramente religiosos tuvieron consecuencias culturales y sociales no previstas, e incluso no deseadas (*ibid.*, pp. 89-90). Los resultados reales estaban muy lejos, por no decir que eran contradictorios, de lo que los reformadores religiosos pretendían.

En la explicación weberiana vemos, pues, las relaciones dialécticas entre teoría y práctica, entre idea y materia, y la importancia de la acción social (conducta con un fin determinado), de las consecuencias y contradicciones involuntarias ya puestas de relieve en el capítulo an-

terior. Aquí, sin embargo, dado que estamos hablando de contextos históricos *largos*, se destaca la contribución, por un igual, de ideales y valores. En periodos cortos, en el momento de la acción, las condiciones de existencia son más fuertes que el *habitus* de Bourdieu, pero en el tiempo, y a diferencia de otras secuencias históricas, las propias condiciones sociales y económicas, según este tipo de interpretación, se originan a partir de un conjunto de significados culturales.

A través del tiempo, constata Weber, la dominación relativa de las ideas religiosas y de la economía social varía. Al principio, la tendencia ascética del puritanismo desembocó en la acción social y posibilitó un mayor desarrollo del sistema económico, algunas de cuyas formas ya estaban presentes anteriormente. Ciertos aspectos de la organización empresarial capitalista son bastante más antiguos que la Reforma (p. 91), pero fueron los cambios religiosos los que posibilitaron el desarrollo del nuevo orden económico. Además, el puritanismo era «antiautoritario», lo que llevaría a los puritanos a una oposición fanática contra los preceptos del monarca británico (p. 167).

Al principio «los puritanos quisieron trabajar vocacionalmente en una profesión», y la religión dirigió la empresa capitalista, pero luego «se vieron obligados a hacerlo» (p. 181). Con el tiempo, el orden racional llegó a depender de las condiciones técnicas y económicas de la producción mecanizada. Hoy estas condiciones materiales «determinan las vidas de todos los individuos nacidos en el maquinismo» (p. 181), y la base religiosa se ha perdido.

Me he extendido considerablemente sobre la obra de Weber porque, aunque no recuerdo haber visto nunca una sola referencia a dicho autor en los textos arqueológicos (lo que es, de por sí, extraordinario, si es que refleja una ausencia real de tales referencias), su obra contiene muchos de los aspectos de la interpretación histórica que aquí buscamos. En Weber encontramos una completa consideración de los significados subjetivos, contextuales, una explicación de cómo estos significados evolucionan y pueden entenderse en sus propios términos históricos, y la ubicación del individuo en la sociedad, y considera la acción individual como el bloque creador de totalidades sociales. El todo social está lleno de tensiones, divisiones y contradicciones, y los individuos interpretan de formas diversas el mundo o mundos en que viven.

Pese a la importancia de lo subjetivo y lo específico en Weber, el autor no cae en un relativismo o particularismo escéptico; cree que es

posible entender la subjetividad de los demás, de otras gentes. No es necesario haber sido César para entender a César. La mente puede captar otros contextos y otros significados, si es capaz de recomponer el «espíritu» de otros tiempos a partir de segmentos individuales de la realidad histórica, en lugar de imponer la fórmula desde fuera (p. 47). Con esta clase de interpretación tan minuciosa resulta posible, asimismo, la generalización en y entre contextos históricos.

Pero, como destaca Giddens (1976), gran parte de los datos y de la interpretación de Weber se han puesto en entredicho. Yo no he pretendido demostrar la validez de la explicación weberiana, sino tan solo utilizar el ejemplo para mostrar que la consideración de los significados históricos, en el tiempo, y en comparación con desarrollos históricos acaecidos en otras partes del mundo, confirma la insuficiencia de las explicaciones materialista y objetivista, y resalta la importancia de lo subjetivo y lo concreto.

Si bien la obra de Weber es sugerente por lo que se refiere a la relación entre idea y práctica, quizá sea Sahlins (1981) quien más claramente demuestra cómo pueden aplicarse los enfoques esbozados por Bourdieu y Giddens (véase el capítulo 4) a periodos largos de tiempo. Aunque yo mismo presentaré mi propio ejemplo etnohistórico en el capítulo 6, vale la pena considerar brevemente la demostración de Sahlins de la existencia de vínculos entre estructura, hábito y práctica.

En Hawái, Sahlins identifica conjuntos de preconcepciones e ideas que forman parte de la acción. Por ejemplo, el *mana* es una fuerza creativa que hace visible lo invisible, que da sentido a la bondad y a la santidad. El *mana* divino de los jefes se pone de manifiesto a través de su brillo, de su resplandor, como el sol. A nivel cotidiano, tales nociones orientan la acción, en forma de hábitos, pero se transforman en práctica, en «estructuras de la coyuntura». Nadie puede saber con certeza cómo terminará un acontecimiento o una reunión concretos en la práctica. Las consecuencias de la acción, intencionadas o no, llevan a una reformulación de los hábitos y de la estructura social.

Para decirlo más claramente, en momentos de contacto cultural, como cuando Cook llegó a Hawái, en la práctica entran en conflicto dos tipos de hábitos y de ahí puede sobrevenir un cambio radical. Sahlins muestra cómo, con la llegada de Cook y los europeos, los nativos de Hawái creyeron, según su propio marco de referencia tradicional, que los europeos tenían *mana*. Pero con la confrontación permanente de ambos puntos de vista (hawaiano y europeo), en el nivel de esce-

nas prácticas, las consecuencias involuntarias influyeron a su vez en estas percepciones, lo que provocó contradicciones y conflictos. Al final Cook sería asesinado como parte de este proceso y el *mana* transferido a todas las cosas británicas, lo que a su vez provocaría una reordenación social en Hawái.

Este ejemplo tiene muchas cosas en común con la obra de Weber, pero un análisis más detallado y una mayor conciencia del problema de la relación entre estructura y práctica permite una más completa comprensión de cómo la sociedad y la economía quedan integradas dentro de los significados subjetivos, aunque siguen siendo capaces de actuar a su vez y cambiar aquellos significados.

La diferencia entre la obra de Weber y la de Sahlins encuentra un paralelo en la escuela francesa de *Annales*, que empieza a producir un fuerte impacto en arqueología. Braudel (1973) formalizó el estudio de las distintas escalas de la historia, que consistían en *a) mentalité* —rasgos recurrentes, permanentes, o de movimiento lento, *b) la historia social o estructural de los grupos y c) acontecimiento y coyuntura* —la historia de los hombres y mujeres individuales. Un ejemplo interesante de la búsqueda de la *mentalité* lo encontramos en la identificación que emprendió Dumézil (1977) de una estructura trifuncional (sacerdote, guerrero, productor/reproductor) en el mito y en la sociedad indoeuropea.

Este trabajo a largo plazo no completa el análisis de las relaciones entre las distintas escalas de la historia y entre idea, práctica y poder. Más recientemente, sin embargo, una serie de estudios a pequeña escala ha examinado la interacción entre las estructuras a largo plazo, la estrategia social y el acontecimiento individual (por ejemplo, Le Roy Ladurie, 1980; Le Goff, 1985). Georges Duby (1980) contempla el modelo trifuncional como una ideología que perduró en Francia durante más de un milenio, después de la Edad Media. Esta *mentalité* existió bajo aspectos distintos en épocas diferentes, con mayor o menor importancia, convirtiéndose en ocasiones en la legitimación de la jerarquía y de la dominación. Por eso, no fue una ideología inventada en la Edad Media, sino que se reactivó de tanto en tanto, remodelada y transformada, lista para usar y transformada de nuevo en futuras exigencias de legitimación, ya fuese por los grupos dominantes o por los que se resistían.

¿Dónde podemos descubrir, en arqueología, algunos de los aspectos que aparecen en este tipo de estudios? Como vimos anteriormen-

te, es difícil encontrar una influencia directa de Weber (o del reciente estudio de Sahlins sobre Hawái). La influencia de la escuela de *Annales* es muy reciente (artículos en Hodder, 1987 *b*, y Hodder, 1990 *a*). Pero a principios de siglo, con *The Dawn of European Civilisation* (1.<sup>a</sup> edición, 1925), Childe se propuso avanzar en la comprensión de la naturaleza específica de la cultura europea y en la identificación del origen de aquel espíritu de independencia e inventiva que culminó en la revolución industrial. Es evidente que su objetivo era muy similar al de Weber. Defendía que el espíritu distintivamente europeo empezó con la Edad del Bronce.

Childe afirmaba que Europa, a pesar de la difusión procedente de Oriente, adoptó y mejoró métodos y técnicas, imprimiéndoles una vitalidad que contrastaba con el tradicionalismo y el autoritarismo de las civilizaciones orientales. Particularmente, la Creta de la Edad del Bronce fue en esencia moderna en sus manifestaciones: «el espíritu minoico fue profundamente europeo y nada oriental» (1925, p. 2). A diferencia de Egipto y Mesopotamia, en Creta no existieron palacios maravillosos, templos, tumbas ni pirámides gigantescas, y esta ausencia pone de manifiesto la inexistencia de un poder autocrático y de despotismo. El arte minoico tampoco era formal ni conservador, sino que reflejaba

el naturalismo moderno, el gusto verdaderamente occidental por la vida y la naturaleza tan característico de los vasos pintados, frescos y entalles minoicos. Al contemplar el encanto de estas escenas de juegos y desfiles, animales y peces, flores y árboles, se respira ya una atmósfera europea. Por la misma razón, la inexistencia de una fuerza de trabajo ilimitada en la industria a disposición de un déspota obligó a potenciar la invención y elaboración de herramientas y armas que son el rasgo más distintivo de la civilización europea (*ibid.*, p. 29).

Desde nuestra perspectiva actual, el libro de Childe, sin ser crítico, trata al menos de resolver los problemas concretos derivados de la especificidad de la evolución cultural y económica europea y de su peculiar «estilo» cultural y económico. En la última edición de *The Dawn* (1957) persisten todavía los mismos intereses, y en *Man Makes Himself* (1936) encontramos una concepción dialéctica del progreso. La evolución es acumulativa y tiene lugar a través de un continuo antagonismo entre los elementos progresivos y los conservadores.

Un estudio reciente (Lechtman, 1984) demuestra algunos de es-

tos mismos intereses, pero esta vez centrándose en el carácter tecnológico concreto del Nuevo Mundo y en la metalurgia del Viejo Mundo, especialmente en la elaboración de herramientas y armas en Europa, como había hecho Childe. Lechtman dice que la ausencia de una «Edad del Bronce» y de una «Edad del Hierro» en la prehistoria del Nuevo Mundo podría ser el resultado de la importancia de los metales para las operaciones militares, los transportes y la agricultura en Europa, mientras que en los Andes, por ejemplo, los metales tuvieron un rol más simbólico, tanto en el ámbito civil como en el religioso.

Lechtman se interesa, pues, por la especificidad de una secuencia cultural en el Nuevo Mundo, especialmente por un conjunto concreto de valores culturales que giran en torno al significado ritual y político de los colores oro y plata. El bronce fue algo tardío en los Andes —se utilizaban otros metales para producir los colores deseados. Sin embargo, los metalúrgicos andinos no aplicaban los colores oro y plata a la superficie de los ítems metálicos debido a la existencia de otro conjunto de valores culturales. Desarrollaron un método técnicamente muy complejo, de forma que lo que se veía como color en la parte externa del objeto procedía, en realidad, del interior. «La base de los sistemas andinos de enriquecimiento es la incorporación del ingrediente fundamental —el oro y la plata— al cuerpo mismo del objeto. La esencia del objeto, lo que superficialmente parece ser lo verdadero de ese objeto, debe estar también en su interior» (*ibid.*, p. 30).

Lechtman refuerza esta argumentación con una referencia a la producción textil, que tiene la misma «estructura» que el trabajo metalúrgico (el dibujo se incorpora al tejido), y explica que los valores culturales cumplían la función ideológica de legitimar la dominación del Estado inca. Pero la forma concreta de esa ideología, de la industria textil y del proceso técnico concreto de recambio y reducción electroquímica, sólo pueden entenderse en sí mismos en relación con la práctica, pero no son reducibles a ella. En última instancia sólo podremos «explicar» el sistema de valores culturales volviendo atrás en el tiempo, en una regresión infinita.

Otros (por ejemplo Coe, 1978) han explorado también la particularidad de la cultura del Nuevo Mundo comparándolo con el Viejo Mundo. Flannery y Marcus (1983), combinando a la vez estudios arqueológicos y lingüísticos, constatan que las culturas mesoamericanas se fueron adaptando durante miles de años a las condiciones locales

hasta experimentar un cambio social radical a través de un conjunto estructurado de significados, entre ellos la división del mundo en cuatro partes codificadas según un color y un «espíritu» denominado *pe*. Pese al escaso interés que dedican al análisis de *cómo* se integran la estructura, el significado y el acontecimiento, es de destacar en este ejemplo la importancia que se concede a la influencia en el tiempo del ámbito ideacional. Además, lo ideacional no es ni la causa, ni un obstáculo, ni el efecto de la acción práctica, sino el medio para la acción.

La arqueología del Viejo Mundo se abre de vez en cuando a la posibilidad de retroceder en el tiempo para descubrir el núcleo cultural común que dio origen a las sociedades y culturas europeas; ésta ha sido la tarea principal de lingüistas y arqueólogos interesados en el problema indoeuropeo. Pero también podemos incorporar una escala más minuciosa de análisis para saber cómo se formaron, se separaron y difundieron las distintas regiones de Europa. Christopher Hawkes, por ejemplo, ha puesto de relieve en varias ocasiones la «falta, en Occidente, de enterramientos con ajuar —o de enterramientos en general» (Hawkes, 1972, p. 110), causa de la inexistencia de diferenciación social o de estatus que encontramos en las costumbres funerarias indígenas en Inglaterra (véase también 1972, p. 113; 1976, p. 4). Tales actitudes, o al menos las descripciones de la conducta hacia el enterramiento, perduran en el tiempo, según el autor, y a pesar de ello Hawkes reconoce la posibilidad del cambio acumulativo, como se desprende de su análisis de la «celticidad acumulativa» (1976), donde retrocede en el tiempo en busca del origen del estilo celta, hasta la Edad del Bronce. Fue en 1954 cuando Hawkes propuso un enfoque regional que permitiera a los arqueólogos utilizar un método histórico para retroceder en el pasado, a través de secuencias culturales, con el fin de descubrir «cosas comunes a todos los hombres y especies, inherentes a su capacidad de hacer cultura desde el principio» (1954, p. 167). «Es como pelar cebollas; hasta llegar finalmente a la pregunta clave de si la cebolla, en realidad, tiene o no un núcleo central o es toda piel» (*ibid.*, p. 168).

Muy pocos arqueólogos han intentado utilizar la gran ventaja que suponen sus datos —dado que abarcan largos periodos de tiempo— para contribuir al esclarecimiento de tales cuestiones. Son escasos y muy esporádicos los estudios históricos monográficos de secuencias regionales que contengan una interpretación del significado subjetivo. Ya analizamos (p. 43) el interesante trabajo de Flannery y Marcus

(1976; 1983). Ishell (1976), por su parte, ha identificado una continuidad de 3.000 años en la estructura de ocupación de los Andes suramericanos, a pesar de las grandes discontinuidades del sistema social y económico. Otros trabajos interesantes al respecto son los de W. Davis (1982), que aborda los principios o «cánones» del arte presentes en toda la historia egipcia; la identificación de Hall (1977) de los principios del significado subyacente tras los procesos de cambio e interacción económicos y políticos de la cultura *hopewell*; y la explicación de Lathrap (1977) de la milenaria continuidad, enormemente extendida, de las prácticas funerarias del noreste norteamericano. En Europa muchos arqueólogos conocen la existencia de importantes modelos de continuidad que vinculan el lejano pasado con el presente, sobre todo en Escandinavia, pero muy pocos les han concedido la debida atención.

Hoy en día tampoco se estudia la difusión como componente de la evolución cultural. Menospreciada por su carácter eminentemente descriptivo, los arqueólogos procesualistas prefirieron dedicarse a estudiar las secuencias de adaptación local. Y sin embargo, la difusión sí posee un poder explicativo, en el marco de las preguntas planteadas en este volumen. La difusión puede ayudar a explicar la matriz cultural concreta. Los objetos y estilos procedentes de otros grupos adquieren sentido en su nuevo contexto, pero este nuevo significado quizá se base, y lleve consigo, el significado antiguo. Se seleccionan los nuevos rasgos y se ubican en el sistema existente, transformándolo. En lugar de clasificar los distintos tipos de difusión (Clarke, 1968), habría que considerar la difusión-estímulo, por ejemplo, como un proceso social activo que actúa sobre y en los sistemas de significado que evolucionan a largo plazo (Kehoe, 1979).

Existe el peligro de que los arqueólogos se contenten con vagas continuidades relativas a la ética cultural, aduciendo una vez más la excusa de la fragmentación e insuficiencia de los datos, sin una adecuada consideración de cómo los significados subjetivos están activamente presentes en la sociedad y en el cambio social, y de cómo llegan, a su vez, a transformarse. En la obra de Weber, y sobre todo en la de Sahlins, por citar dos ejemplos, empezamos a vislumbrar la posibilidad de que los arqueólogos, en sus interpretaciones del pasado, puedan incluir estructura y proceso a la vez. Y finalmente descubrimos unos enfoques, que van desde Collingwood hasta la antropología moderna, que abordan la cultura —en tanto que constituida de forma

significativa—, el individuo activo y el contexto histórico adecuadamente. Pero queda mucho camino por recorrer antes de poder afirmar que las enormes posibilidades que ofrece este tipo de enfoque se aprovechan adecuadamente en arqueología, sobre todo si nos referimos a la relación entre el contenido del significado histórico y la práctica social. El mayor obstáculo sería de índole metodológica.

Si queremos que los arqueólogos se ocupen algo más de los significados subjetivos, del «interior» de los acontecimientos, tenemos que solventar el problema del cómo. ¿Cómo reconstruir el *mana*, el espíritu celta, la ética protestante, la inventiva europea, o las actitudes frente a la derecha y la izquierda, a partir de la evidencia arqueológica? El problema es el siguiente: si rechazamos el materialismo, no podremos predecir las «ideas» a partir de la base material. Por consiguiente, quedarán descartadas las formas interculturales, predictivas de inferencia. Si todo contexto histórico es único y particular, ¿cómo podremos interpretarlo? En el apartado siguiente me concentraré en la respuesta que dio Collingwood a esas cuestiones. La crítica a Collingwood, así como una más adecuada respuesta contemporánea denominada hermenéutica crítica será descrita en el capítulo 7.

#### TEORÍA Y MÉTODO HISTÓRICOS: COLLINGWOOD

Hemos visto que en arqueología, mediante la aplicación de generalizaciones interculturales, se han tratado, por lo general, los significados culturales como algo derivado del mundo material. Las sociedades basadas en el linaje necesitan una forma concreta de ideología (p. 79), o la rivalidad en torno a unos recursos limitados produce unas necrópolis delimitadas y un rol importante de los antepasados (Saxe, 1970; Chapman, 1981). Vimos el intento de Childe de identificar el rol que desempeñan los significados subjetivos en el cambio social, pero sus vínculos con el marxismo le llevaron a hacer afirmaciones metodológicas incorrectas. Por ejemplo, en su *Social Worlds of Knowledge* (1949) analiza en detalle el problema de la inferencia y considera que las categorías mentales están directamente vinculadas a las estructuras sociales y económicas. Utilizando analogías interculturales en «sociedades simples, recientes, que practiquen el mismo tipo de economía con un equipo técnico similar» (p. 19), se puede analizar la «visión del mundo de un inglés neolítico» (*ibid.*).

Están los que, como Childe, aceptan que el mundo o mundos del conocimiento están «condicionados por la totalidad de la cultura de una sociedad y sobre todo por su tecnología» (*ibid.*, p. 23). Según el grado de condicionamiento permitido, este enfoque es más cómodo que el que niega tal determinación o dominación de lo económico sobre el mundo de las ideas. Y, sin embargo, este enfoque, incluso en sus propios términos, es irremisiblemente imperfecto, dado que ni siquiera podemos conocer la economía, la base material, sin una interpretación de los restos culturales.

Collingwood no sólo rechazó con pasión el marxismo y toda «teoría de historia universal», sino también conceptos tales como «progreso» (y probablemente habría rechazado también su equivalente actual, «complejidad») y los métodos de las ciencias naturales. Al igual que Boas (1940) y Kroeber (1963) en Norteamérica, reaccionó contra la conversión superficial, en esquemas abstractos, de la evidencia cultural, extraída fuera de su contexto histórico, diciendo que eso era «encasillarla» (1946, p. 265).

Collingwood, igual que Boas y Kroeber, se vio influido por los filósofos de finales del siglo XIX, como Dilthey, partidarios de una distinción definitiva entre ciencias sociales y ciencias naturales. En las ciencias naturales se clasifican hechos «objetivos», se descubren relaciones entre las categorías y se elaboran leyes (Collingwood, 1946, p. 228). Las ciencias humanas, incluida la historia, sistematizan a partir de un análisis cada vez más profundo del hecho concreto dentro de su propio contexto, en función de otros hechos estructuralmente relacionados con él. Aunque la historia es una ciencia en un sentido general, se diferencia completamente de las ciencias naturales porque su esencia consiste en penetrar dentro del contexto, en ver el «interior» de los acontecimientos. Estudiar historia es intentar explicar finalidad y pensamiento. En las ciencias humanas la mera descripción de correlaciones entre objetos es insuficiente (Collingwood, 1939, pp. 109-110).

La concepción de la arqueología como una forma de historia alcanzó gran difusión en Norteamérica y en Gran Bretaña durante las décadas anteriores a los años sesenta. Y me atrevería a afirmar que sigue siendo el punto de vista predominante en gran parte de Europa. Taylor (1948) diferenciaba entre arqueología e historia, y daba mucha importancia al «interior» de las unidades culturales, a las relaciones y significados internos concretos. Los arqueólogos británicos, influidos muchos de ellos por Collingwood, se ocuparon preferentemente de la

dimensión histórica de la inferencia arqueológica (Clark, 1939; Daniel, 1962; Hawkes, 1954). Piggott (1959) decía que la arqueología es historia, con la única diferencia de que la información no se registra intencionadamente como historia; es «inconsciente». Para Hawkes (1942, p. 125) las culturas tienen una extensión en el espacio y en el tiempo, y una intención en el terreno social y económico. La cultura era, para todos, algo que implicaba normas y objetivos, productos históricos que podían cambiar en el tiempo.

Si unos suelen exagerar la importancia de las normas y reglas de conducta, para otros es el individuo el componente principal de la teoría social. Collingwood, en especial, ha elaborado una teoría muy precisa de la acción social. «Lo que, erróneamente se denomina “acontecimiento” es, en realidad, una acción, que expresa un pensamiento (intención, finalidad o propósito) de sus agentes» (1939, pp. 127-128). El no considera la acción como una respuesta a un estímulo, o como el mero resultado del carácter o disposición del agente (*ibid.*, p. 102), o como una respuesta reactiva de la conducta, ni como una norma, sino como una situación concreta, en la que el «acontecimiento» se lleva hasta sus últimas consecuencias y se manipula según un conocimiento delimitado de la situación, que es el punto de vista preferido en este volumen. Debido a la aparición de situaciones de tipo estándar, la acción aparece sujeta a unas reglas, pero de hecho, en muchos aspectos de la vida, no existen reglas inmutables y rígidas. Cada situación específica depende, pues, del contexto, con diferentes combinaciones de los factores implicados, por lo que sería imposible poseer una lista completa de las reglas de conducta. Más bien se trataría de «improvisar lo mejor posible un método para manejar la situación en la que uno se encuentra» (*ibid.*, p. 105).

Como resultado de la mayor relevancia de la acción sobre el acontecimiento, se produce una relación recursiva entre teoría y práctica. La cultura será así una causa y un efecto, un estímulo y un residuo, será al mismo tiempo algo creativo y algo creado. Al incorporar la acción individual y el cambio recursivo, algunos viejos puntos de vista, como el de Collingwood sobre todo, resultan mucho menos normativos que la Nueva Arqueología, la arqueología estructuralista o la arqueología marxista. Estas últimas corrientes mencionadas presuponen normas compartidas y niegan el rol del individuo o de la percepción individual. Y todas ellas extienden la conducta como algo que está sujeto a reglas.

Todos estos primeros autores aceptaban la generalización, al menos después de haber reconstruido las secuencias culturales. Pero diferían en su consideración de la objetividad de los datos y en la utilización de los métodos de la ciencia natural. La mayoría partían de la creencia de que los datos existían en realidad, que los datos mismos estaban más allá de toda duda, y que permaneciendo cerca de ellos, era posible ofrecer reconstrucciones seguras y sólidas. Piggott (1959; 1965) y Willey (1984, p. 13) también creyeron que se podían aplicar conceptos generales elaborados por otros autores para interpretar secuencias concretas. Pero al mismo tiempo Hawkes, Piggott y Willey afirmaban que toda secuencia cultural era, en cierto modo, única. Según Willey (1984) «el arqueólogo debe estar inmerso en los contextos histórico-culturales que son relevantes para los problemas que se plantean». Para Piggott (1965) toda civilización debe valorarse a partir de sí misma. En obras muy anteriores existe lo que hoy puede parecer una aparente contradicción entre la unicidad subjetiva de las secuencias históricas y un método empírico y general, similar al utilizado en las ciencias naturales.

En cambio, Collingwood y también Daniel (1962) y Taylor (1948) consideran que los propios datos son más problemáticos y niegan la posibilidad de una generalización intercultural para interpretar los datos históricos. Collingwood afirmó (1946, p. 243) que los datos, hablando con propiedad, no existen, porque sólo son percibidos o «dados» en el marco de una teoría. El conocimiento histórico no es la «recepción» pasiva de los hechos, sino que supone discernir, mediante el pensamiento, cuál es el lado interno del acontecimiento (*ibid.*, p. 222). Entonces, pregunta el arqueólogo de corte positivista, ¿cómo podemos validar nuestras hipótesis? Desde luego no con la aplicación de aparatos de medición universales, como la Teoría de Alcance Medio, que nos darían, según Collingwood, teorías universales descriptivas y superficiales. ¿Cómo llevar a cabo, pues, la contrastación?

Podríamos responder diciendo que no es posible. Collingwood y muchos otros autores de la primera época no concebían ninguna seguridad, ni solidez, ni prueba alguna; sólo un continuo debate y una continua aproximación al tema, que es el punto de vista que defendemos en este libro. Tal como Collingwood se esforzó en demostrar, podemos ser rigurosos en nuestra reconstrucción del pasado y podemos deducir criterios para sopesar las distintas teorías.

Hay que empezar sumergiéndose uno mismo en los datos contex-

tuales y volver así a revivir el pasado gracias a la propia experiencia personal. Pero, tal como destacó Bourdieu (véase p. 89), se trata de una experiencia práctica, de una vivencia profunda, no de un espectáculo abstracto a observar. «El conocimiento histórico es el conocimiento de lo que la mente hizo en el pasado y es, al mismo tiempo, un rehacer, un perpetrar los actos pasados en el presente» (Collingwood, 1946, p. 218). El pasado es una experiencia que hay que volver a vivir por medio de la mente.

¿Qué quiere decir Collingwood con esto? La aceptación en arqueología de la posición defendida por Collingwood, la forma en que formuló este punto, tuvo consecuencias bastante nocivas. Collingwood no quiso decir que bastaba con sentarnos y «esperar la empatía» o «la comunión» con el pasado; creo que lo único que pretendía era expresar la argumentación expuesta a lo largo del presente libro, según la cual todos los enunciados relativos al pasado (desde nociones como «este es un campamento de cazadores-recolectores», hasta «esta tumba sirvió para legitimar el acceso a los recursos») implican necesariamente algún tipo de supuesto sobre el contenido del significado en el pasado. En este sentido, nos guste o no, nosotros «nos proyectamos a nosotros mismos en el pasado», que es a lo que Collingwood se está refiriendo en realidad. E insiste en que es necesario que seamos conscientes de que esto es así y de que lo hacemos de forma crítica.

Este «revivir» el pasado se consigue gracias al método de pregunta y respuesta. No podemos sentarnos y observar los datos; debemos ponerlos en acción haciendo preguntas: ¿por qué se edificó una construcción así, qué finalidad tenía la forma de esta acequia, por qué este muro es de turba y este otro de piedra? Y la pregunta no puede ser vaga («veamos qué encontramos por aquí»), sino definida y concreta («estas piedras sueltas ¿son un muro derrumbado?»).

La respuesta a estas cuestiones depende de la totalidad de los datos disponibles (véase más adelante), pero también de la imaginación histórica, que está muy influida por nuestros conocimientos y nuestra comprensión del presente. Collingwood trata sólo muy por encima el tema de la analogía, pero mi lectura de este autor me lleva a pensar que no pondría objeciones a su utilización. La analogía con el presente es, evidentemente, importante, porque amplía y estimula la imaginación histórica, lo que no significa que la interpretación del pasado tenga que quedar atrapada dentro del presente: Collingwood cree que es posible llegar a poseer la suficiente agudeza como para llegar a

comprender un contexto cultural distinto del nuestro. La mente es perfectamente capaz de imaginar y criticar otras subjetividades, el «interior» de otros acontecimientos históricos (1946, p. 297). Aunque cada contexto sea único, por el hecho de derivar de una circunstancia histórica específica, podemos tener una identidad o sentir comunes con respecto a aquél; cada acontecimiento, aunque sea único, tiene una universalidad, porque posee una significación que puede ser apprehendida por cualquiera en cualquier época (*ibid.*, p. 303).

La agudeza, por lo tanto, se refuerza o «válida» de muchas formas. Para quienes trabajan con material procedente del mismo contexto cultural al que pertenecen, la continuidad entre el pasado y el presente nos permite retroceder en el tiempo, «pelar las capas de la cebolla» de Hawkes (véase p. 105), para entender de qué forma los pensamientos se han modificado y transformado. Collingwood, en cambio, apuesta por la *coherencia*. Dado que, «hablando con propiedad», los datos no existen, lo único que cabe hacer es proponer una reconstrucción que tenga sentido, de acuerdo con la visión del mundo del arqueólogo (*ibid.*, p. 243), y de acuerdo con la coherencia interna de la argumentación. Esta estrategia permite elaborar hipótesis sobre «otras» subjetividades y posibilita una diferenciación de las distintas teorías. Pero la coherencia también implica *correspondencia* con los datos. Aunque estos datos no existan con ninguna objetividad, sí existen en el mundo real; son tangibles y están ahí, nos guste o no. Independientemente de nuestra percepción o visión del mundo, la evidencia nos obliga y nos vemos condicionados por su especificidad y concreción. Por ello, me sería difícil avanzar la hipótesis de que «la utilización del hierro en Britania fue anterior a la agricultura», o que «el enterramiento formal o construido no aparece en Britania, sino después de la adopción del hierro»: serían necesarios demasiados alegatos especiales para hacer que la evidencia encajara con tales hipótesis. Por lo tanto, incluso dentro de nuestras propias perspectivas subjetivas, resulta difícil hacer que nuestros coherentes argumentos se correspondan con la evidencia. En algún punto este tipo de alegatos artificiales se hacen evidentes y la teoría pierde credibilidad.

Por esta razón nuestra reconstrucción de los significados históricos se basa en argumentaciones de coherencia y de correspondencia con los datos tal como se perciben. La arqueología utiliza argumentaciones flexibles, fácilmente «adecuables»; no tiene más opciones viables. Así no es posible conseguir, evidentemente, certeza alguna, pero, como ve-

remos más adelante, por los ejemplos presentados, el conocimiento del pasado es acumulable mediante una aplicación crítica del método.

Son muchos los que han rechazado los puntos de vista de Collingwood, o al menos su forma de presentarlos, aunque, en el clima intelectual de la filosofía postpositivista, gran parte de sus argumentaciones no puedan considerarse ni mucho menos radicales. Childe, pues, se equivocó al afirmar (1949, p. 24) que era imposible que los historiadores re-crearan en sus mentes los pensamientos y motivos del agente, puesto que el propio Childe solía atribuir continuamente propósitos e ideas a las mentes del pasado en su trabajo arqueológico. Y se equivocó también al afirmar que «Collingwood me está diciendo en realidad que deseché de mi mente todas las ideas, categorías y valores procedentes de mi propia sociedad, para llenarla con los de una sociedad desaparecida» (*ibid.*). Collingwood afirmaba, por el contrario, que desde nuestra propia sociedad es posible llegar a comprender otras sociedades y que no sería lógico afirmar que la nuestra no guarda ningún tipo de relación con la naturaleza de aquellas sociedades. Y decía que podíamos valorar críticamente nuestra sociedad y cualquier otra, comparándolas unas con otras.

Con esto no quiero decir que tengamos que realizar la reconstrucción del pasado independientemente de nuestro propio contexto social; este aspecto de la inferencia se analizará en el capítulo 8. Pero sí podemos decir ahora que, dentro de la subjetividad de los datos, existen todavía mecanismos para distinguir las diferentes teorías alternativas. La evidencia es portadora de suficiente información contextual concreta como para limitar lo que podamos decir sobre ella: es el proceso de la imaginación histórica el que recompone los datos, dándoles la forma de un todo coherente. La ciencia histórica trata precisamente de la crítica y el incremento de estos elementos subjetivos. En caso contrario, la utilización de los datos en generalizaciones interculturales que olvidan la relación problemática sujeto-objeto, resulta fraudulenta.

#### ALGUNOS EJEMPLOS

Quizá sea útil presentar algunos ejemplos tomados de la obra de Collingwood y de otros estudios más recientes, que evidencian intentos conscientes de reconstruir motivos, finalidades y significados pre-

términos. Todos ellos se caracterizan por la «inmersión» en los datos contextuales, por hacer preguntas al respecto, y por lograr interpretaciones verosímiles de las circunstancias únicas.

Gracias a su profundo conocimiento de la Muralla de Adriano, y de la posterior Muralla Antonina del norte de Britania, Collingwood (Collingwood y Myres, 1936, p. 140) pregunta: «¿por qué la Muralla Antonina es tan diferente de la de Adriano? ¿Por qué no había en ella un castillo miliario y torreones, y por qué los bastiones a lo largo de la muralla eran más pequeños y menos separados que los de la muralla anterior?».

Los bastiones indican que las fuerzas emplazadas allí fueron menores en la Muralla de Antonino. La construcción de la muralla indica, asimismo, un deseo de economizar, sobre todo si la comparamos con la Muralla de Adriano.

El foso delante de la muralla es incluso más ancho que el de Adriano, pero la parte occidental y central del propio contrafuerte no es de piedra, sino de turba, y de arcilla en su parte oriental. El mismo Adriano había decretado que la turba resultaba mucho más cómoda para construir que la mampostería. Y las medidas realzan el contraste. La parte hecha con turba, en la Muralla de Adriano, mide seis metros de ancho en la base; la de Antonino sólo cuatro, lo que implica que, si la altura fuera la misma en ambos casos, la Muralla Antonina hubiera necesitado, para un tramo determinado, sólo dos terceras partes de la turba requerida para la de Adriano. Los bastiones, en lugar de estar sólidamente reforzados con piedra, con puertas de acceso monumentales, estaban rodeados casi en su totalidad por contrafuertes de turba o tierra, con unas puertas hechas a base de maderos en formas por lo general muy simples; cuando se utilizaba la piedra, la construcción era sencilla y barata. Incluso no todas las edificaciones centrales de los bastiones eran de piedra y los barracones eran de lo más vulgar, con cobertizos de madera que en ocasiones presentaban techumbres de paja.

A partir de esta evidencia, Collingwood pasa a una interpretación del propósito. «La Muralla Antonina, tanto en construcción como en organización, expresa un esfuerzo deliberado de economizar costos, a expensas de una menor eficacia» (*ibid.*, p. 142). Refuerza esta hipótesis al mostrar que la muralla no goza de una buena posición estratégica y compara la Muralla Antonina con una nueva línea fronteriza

construida en Germania. «Estos aspectos de la Muralla Antonina, considerados globalmente, no parecen tanto una serie de omisiones, sino más bien elementos de una política deliberada, basada en la suposición de que no era necesaria una construcción fronteriza sólida en aquella línea» (*ibid.*, p. 143).

Collingwood explica luego, en su estudio, la razón de que una muralla de este tipo fuera edificada en aquel lugar y en aquel preciso momento, relacionando su argumentación con nueva evidencia sobre las tribus y asentamientos del norte de Britania. Pero lo que aquí nos interesa es haber podido mostrar cómo es posible, preguntando e intentando responder a una serie de cuestiones relativas a la minuciosa información contextual, ofrecer una interpretación unívoca concreta de la intención subjetiva que resulte verosímil y sostenible con respecto a los datos.

La reconstrucción de Collingwood se apoya, en parte, en documentos escritos relativos a la naturaleza del ejército romano; por esta razón resulta más útil abordar el estudio de una muralla totalmente prehistórica construida a principios de la Edad del Hierro en Germania, la Heuneberg. Merriman (1987) ha mostrado que la construcción de esta muralla pudo muy bien obedecer a razones de prestigio. A la pregunta de «¿por qué se construyó esta muralla?», los arqueólogos han comprobado el uso de adobes, de estilo similar a los adobes utilizados en el Mediterráneo. También han constatado que en el contexto cultural del norte de Europa este tipo de murallas no se documenta históricamente, y que climatológicamente las condiciones no son adecuadas. Otra información contextual incluye el intercambio de items de prestigio entre el Mediterráneo y esta parte de Europa, la complejidad interna de la Heuneberg y sus ricos túmulos funerarios. Por todo ello, resulta plausible que esta muralla concreta fuera construida más por motivos de prestigio y de estatus local que para fines defensivos.

En su análisis del cosmos zapoteca en Oaxaca durante el Período Formativo, Flannery y Marcus (1976) demuestran que es posible descubrir el significado de las representaciones cerámicas altamente simbólicas remontándose hasta sus versiones naturalistas, pudiendo así «leerlas» como serpientes y como hombres-jaguar. Yo he afirmado, en esta misma línea (1984 a), que muchas tumbas neolíticas de la Europa occidental significan casas. La argumentación viene reforzada por los ocho puntos de semejanza formal entre las tumbas largas y las ca-

sas largas de la misma época de la Europa central. Luego el hecho de que las tumbas signifiquen casas se sitúa en un contexto social apropiado. En un análisis sobre el intercambio de hachas neolíticas en Britania (Hodder y Lane, 1982), explicamos que las hachas tenían un significado subjetivo más allá de su valor utilitario, porque era el único objeto-tipo que aparecía pintado en las tumbas; se colocaban con frecuencia en contextos rituales, al igual que las réplicas simbólicas hechas de yeso.

Los ejemplos descritos no son nada del otro mundo; son simplemente arqueología corriente, pero es importante recalcar que esto es arqueología. En los ejemplos anteriores la analogía con los datos etnográficos quizás haya influido en la elección de los temas, en la imaginación histórica y en las teorías expuestas, pero en todos ellos el objetivo principal ha sido captar la subjetividad de los contextos del pasado, y comprender los datos mismos, en sí mismos. Quizás haya quien piense que existe más de un vacío metodológico. ¿Qué es la «universalidad» a que Collingwood hace referencia? (p. 112), ¿cómo penetrar en el pasado sin imponer sencillamente el presente? y, más allá de los ejemplos ofrecidos, ¿cómo interpretar el contenido del significado? Tales preguntas se abordarán de nuevo en el capítulo 7. Pero la obra de Collingwood ha supuesto un gran paso adelante en este sentido.

#### CONCLUSIÓN

La arqueología, pues, tiene que ir hacia atrás para avanzar. En este capítulo hemos visto la necesidad de volver al periodo anterior a la Nueva Arqueología con el fin de recuperar la historia cultural y un enfoque filosófico coherente. Sospecho que si se llevara a cabo un análisis de las referencias o citas relativas al periodo entre 1950 y 1980, descubriríamos una profunda ruptura en torno a 1965. La Nueva Arqueología acusó a toda la arqueología anterior de ser normativa, descriptiva, especulativa e inadecuada; había llegado el momento de romper con todo ello y empezar de nuevo. Se condenaron los objetivos histórico-culturales y los métodos interpretativos.

Es evidente que se había hecho mucha historia cultural sin interés y mucha mala arqueología. Pero lo mismo ocurriría luego con la Nueva Arqueología, y seguirá ocurriendo en toda la arqueología futura.

Analizando los diversos «nuevos enfoques» que se han aplicado en arqueología durante los últimos veinte años, he puesto de relieve que sus limitaciones derivan precisamente del rechazo de los significados culturales, del individuo y de la historia. Al querer redefinir la arqueología como una ciencia natural, todo el conocimiento acumulado en años anteriores (a excepción, en algunos casos, de esquemas cronológicos y descripciones de datos básicos) sirvió de chivo expiatorio y se arrinconó.

Mi intento por resituar la arqueología y reintegrar la vieja y la nueva quizá pueda parecer a muchos excesivamente contextual y especulativo. Se suele reaccionar a esta exigencia de interpretar los significados subjetivos del pasado destacando los problemas de validación, de los datos inadecuados, mudos. Pero de hecho puedo decir que toda reconstrucción cultural depende de la atribución de significados subjetivos a los contextos históricos concretos. En este capítulo hemos analizado varios métodos adecuados en este sentido, como los de Collingwood.

Otra objeción que suele hacerse es que decir que se ha construido un muro porque alguien quería construir un muro no nos lleva muy lejos. Claro que si sólo se tratara de eso habríamos avanzado tan poco como lo hicieron las Leyes de Mickey Mouse de Flannery (1973). Pero analizar el propósito, la intención que puede derivarse de un contexto histórico-cultural concreto, articulado dentro de un marco de acción social, no implica simplemente describir los datos de forma distinta y nueva, sino que supone la adquisición de información adicional. La interpretación va más allá de los datos; si no fuera así no se plantearía el problema de la validación. En los dos ejemplos de la muralla, la construcción se llevó a cabo con el fin de minimizar costos en términos de plaza fuerte y fuerza de trabajo, y con el fin de conseguir prestigio social. Ambas interpretaciones añaden algo a los datos.

En lugar de permitir que la arqueología histórica se convierta en una «nueva» ciencia natural (Rahtz, 1981), sería mejor y más beneficioso incorporar muchos de los métodos e hipótesis de la arqueología histórica a la prehistoria. En este capítulo hemos visto que la historia del «interior» de los acontecimientos, considerada en el tiempo, nos proporciona el potencial para una más completa comprensión del cambio social, de las relaciones entre estructura, idea y práctica, y del rol del individuo en la sociedad. La información arqueológica, con su acceso privilegiado a extensos periodos de tiempo, puede enriquecer

muchos de los debates contemporáneos sobre la sociedad y el cambio social. Por ejemplo: ¿qué tipo de resistencia oponen «los modos subjetivos de hacer las cosas» frente a una revolución social y técnica importante? ¿Qué relación hay entre un cambio social gradual y uno repentino? Con este tipo de preguntas hacemos posible que la particularidad de los datos arqueológicos revele toda su importancia.

En el capítulo siguiente analizaremos un ejemplo etnohistórico sobre el rol de la cultura material en el cambio social, dentro de un contexto histórico específico. Pero no hay que olvidar que hasta el momento sólo he estado rozando un problema de considerables consecuencias. Collingwood (1946, p. 315) llega a la conclusión de que «estudiamos la historia ... con el fin de alcanzar el autoconocimiento». Dado que hemos admitido que parte de nuestra reconstrucción del pasado depende de nuestra propia visión del mundo y dado que hemos negado la posibilidad de toda certeza en nuestra interpretación del pasado, «cada nueva generación debe redescubrir la historia a su modo» (*ibid.*, p. 248), en la medida en que se plantean nuevas preguntas, que cambian los métodos y se amplía y altera el conocimiento histórico. La finalidad última sólo puede ser el autoconocimiento. Proyectándonos a nosotros mismos en el pasado de forma crítica, logramos conocernos mejor a nosotros mismos. Esta es la razón que subyace tras el apasionado rechazo de Collingwood de la aplicación de las ciencias naturales al pasado del hombre. La obra de Collingwood fue «una lucha política» (*ibid.*, p. 167). Estudiar la humanidad en términos de leyes generales, equivale, en última instancia, a negar la libertad humana. Sin embargo, Collingwood no exploró adecuadamente, ni criticó, las motivaciones políticas de su arqueología, ni la de los demás. Nos conduce al reconocimiento de la construcción social del conocimiento acerca del pasado, pero no llega a ubicar correctamente la construcción del autoconocimiento dentro de unas estructuras más amplias. La tradición de la obra representada por Collingwood y Dilthey ha sido el blanco de una crítica considerable dentro de la tradición hermenéutica, la cual será descrita en el capítulo 7.

## 6. UN EJEMPLO ETNOHISTÓRICO: RECONSIDERACIÓN DE LA ETNOARQUEOLOGÍA Y LA TEORÍA DE ALCANCE MEDIO

En el marco de la discusión llevada a cabo hasta este momento en el libro, desearía presentar un ejemplo etnohistórico de cambio de cultura material, con el fin de discutir algunos aspectos relacionados con dos temas muy de moda actualmente en arqueología: la etnoarqueología y la Teoría de Alcance Medio.

La etnoarqueología (Gould, 1980; Kramer, 1979; Yellen, 1977; Binford, 1978) se caracteriza, según Gould y Binford, sus autores más representativos, por utilizar un método «materialista», «arqueológico», esto es, una observación objetiva, desde fuera, no participante, capaz de registrar las relaciones entre lo estático y lo dinámico. Uno de los resultados ha sido la Teoría de Alcance Medio, la cual, como han puesto de manifiesto Raab y Goodyear (1948), se ha asociado estrechamente a los procesos de formación de yacimientos.

Según Binford (1977; 1983), los arqueólogos necesitan desarrollar argumentaciones de cierta relevancia acerca de las relaciones entre la cultura material y la sociedad. Defiende la necesidad de disponer de instrumentos de medición *independientes*, de «termómetros», para poder «leer» los datos arqueológicos. Aunque la idea de la Teoría de Alcance Medio en relación a los procesos físicos (por ejemplo, la desintegración del  $C^{14}$ ) sea factible, se hace difícil aceptar la existencia de leyes universales del proceso cultural que sean independientes de nuestras teorías culturales de más alto nivel. Claro que en estas últimas existe una gran necesidad de investigar la cultura material, los procesos de

acumulación de depósitos, etc. —podemos llamar a esto investigación de alcance medio. Pero algo muy diferente, y que negamos aquí, es que el tipo de instrumento de medición propuesto por Binford, denominado Teoría de Alcance Medio, pueda existir independientemente del contexto cultural.

Los argumentos de este libro también son contrarios a una etnoarqueología «materialista» y «arqueológica». El interés se ha desplazado desde «fuera» hacia el «interior» de los acontecimientos. La adecuada comprensión de la cultura material, en su propio contexto de significado, supone una participación prolongada en las culturas estudiadas. Aunque el objetivo sea, probablemente, el mismo: hacer preguntas arqueológicas acerca de los datos etnográficos, preguntas relativas a la cultura material y/o a las estructuras y procesos de cambio, los métodos tendrán que ser completamente distintos. Pero surge un problema: ¿cuál es la diferencia entre esta etnoarqueología participativa, «interior», por un lado, y la etnografía y la antropología social, por otro? O peor aún: los antropólogos sociales, acostumbrados a técnicas tales como la entrevista, la grabación, el muestreo, el aprendizaje de las diferentes lenguas, y acostumbrados a una literatura más amplia y más relevante para las sociedades contemporáneas, ¿no lo harían mejor? ¿La etnoarqueología no tendría más bien que desaparecer y ser reemplazada por o integrada en la antropología de la cultura material y del cambio social?

La etnoarqueología existe como subdisciplina únicamente desde hace veinte años. En muchos aspectos suple tan sólo una deficiencia, debida a la falta de interés antropológico por temas que son básicos para la arqueología. Si ambas disciplinas, junto con la historia, consiguen converger, o al menos comunicarse de forma más productiva, entonces la etnoarqueología puede convertirse en una «pieza de museo», representativa de un periodo, asociada a las tendencias no-contextuales, interculturales, de la ciencia arqueológica de los años sesenta y setenta.

Es evidente que existen indicios (Miller, 1983) de un creciente interés antropológico por la cultura material. También son evidentes las dificultades reales para un reciclaje de los arqueólogos, con vistas a realizar una adecuada antropología en profundidad. Por otro lado, aumenta también en arqueología la conciencia de la necesidad de una comprensión más profunda de todas las dimensiones de la cultura material, y la cultura material actual es el único ámbito donde esta ham-

brilla de saber arqueológico puede saciarse. Es probable, pues, que la etnoarqueología, a ser posible con una metodología más «antropológica», desempeñe un rol importante en el futuro inmediato.

Independientemente del futuro en el tiempo de la etnoarqueología es evidente que tiene que vincularse de modo más estrecho a las teorías y métodos antropológicos e históricos, según los argumentos presentados hasta el momento en este volumen. El debate acerca de la etnoarqueología es, pues, sólo una parte del debate general en torno a la naturaleza de la arqueología. Espero poder extenderme más sobre estos puntos en el siguiente ejemplo.

#### DE NUEVO BARINGO

El estudio que quisiera analizar aquí (véase, para más detalles, Hodder, 1991) recoge los recientes trabajos realizados en el distrito de Baringo, en Kenia. Los anteriores trabajos, descritos en *Symbols in Action* (Hodder, 1982 a), me habían planteado dudas acerca del tipo concreto de artefacto utilizado por la tribu ilchamus (también llamada njemps). Los ilchamus eran los únicos de la zona en decorar sus calabazas, con incisiones en forma de dibujos rectilíneos. ¿Por qué?

Para contestar a esta pregunta habría podido optar por alguna teoría general o alguna generalización que hiciera las veces de ley. Por ejemplo, hubiera podido decir, comparándola con las tribus vecinas, que la decoración ilchamus tenía que ver con la mayor complejidad social de este grupo, lo que a su vez explicaría la necesidad de una decoración más organizada y más simbólica. O que la decoración tiene relación con una mayor competitividad social y tensión en el grupo, debido a la necesidad de limitar más claramente el acceso a los recursos (Hodder, 1979). O que, de acuerdo con Wobst (1977), el aumento de la simbolización material y del estilo es paralelo al aumento del tamaño del grupo social y la necesidad de una mayor interacción con personas socialmente intermedias.

Para «verificar» estas teorías no hace falta recurrir a los ilchamus: sólo hay que echar mano de algunas etnografías para conocer el grado de complejidad social, de competitividad social o tensión, o el tamaño del grupo en relación con otros grupos que no tienen decoración. Realizando la oportuna correlación con la decoración, podrá saber qué hipótesis encaja mejor con los datos. Todo muy fácil.

¿Qué dificultades plantea este enfoque, que ahora parece gozar de una amplia aceptación en arqueología y en etnoarqueología? El principal problema es el siguiente: incluso en el marco de este enfoque intercultural y adaptativo, ¿cómo puedo saber que la decoración tiene alguna relación con la complejidad social, la competitividad o el flujo informativo? Puedo obtener *correlaciones* con estos elementos, pero no he analizado si las calabazas y la decoración se utilizan de forma que estas correlaciones sean significativas.

Existen otras muchas razones que explican la total insuficiencia de esta clase de enfoque sobre complejidad social/intercambio de información. Niega el rol del individuo activo, del significado, de la historia, pero sobre todo supone abordar la cultura ilchamus de forma completamente superficial. En el mejor de los casos supone hacer ciencia barata; en el peor, se trataría de lo que podríamos llamar colonialismo intelectual, es decir, imponer a los ilchamus nuestros propios conceptos occidentales, explicar su cultura de acuerdo con *nuestros* baremos, sin intentar comprenderlos, o dejar que *ellos nos* enseñen.

Así que volvemos a mi pregunta inicial: ¿por qué los ilchamus decoran las calabazas? En lugar de adoptar la posición «desde fuera», «materialista», y «no-participante» de Gould y Binford, y de aplicar leyes interculturales, decidí sumergirme en la información contextual. ¿Qué hacen las calabazas, qué significan?

Con la información contextual disponible, ciertas cosas llaman inmediatamente la atención. Las calabazas son el único recipiente ilchamus que está decorado; las ollas, los cuencos y las tinajas no lo están. Pero no todas las calabazas están decoradas; sólo aquellas que se utilizan para contener y servir leche, en especial las que sirven para alimentar a los niños. Cada niño tiene su propia calabaza, o varias. Las calabazas decoradas también son objetos «femeninos», es decir, que son las mujeres las que las hacen, decoran y limpian, y mujeres también quienes las usan para ordeñar vacas, las cuidan en las cabañas y las trajinan.

Así pues, para explicar la decoración es necesario tomar en consideración las relaciones que existen entre la calabaza, la leche y la mujer; y dada la decoración específica de las calabazas «de leche» de los niños, debemos tener en cuenta a la mujer en la reproducción.

Empecemos con la *leche*. Se trata de una importante fuente de subsistencia vinculada a la importancia fundamental del ganado vacuno (y en menor medida de la cabra) como principal medida de rique-

za. Durante la mayor parte del año son las mujeres quienes ordeñan las vacas, se ocupan de la leche y de su distribución a los pequeños y a los hombres. La importancia real de la leche como medio de subsistencia es indisociable de su gran importancia simbólica: se usa en muchas ceremonias como algo sagrado, y mezclada con grasa se esparce sobre la tierra para invocar la lluvia, y el líder religioso o *laibon* lee el futuro en una calabaza llena de leche, etcétera.

Teniendo en cuenta que las calabazas más específicamente decoradas son las de los *niños*, los ilchamus tienen diversos rituales y elementos simbólicos para protegerlos. ¿Por qué son tan importantes los niños? Todos los hombres ilchamus dicen, de forma muy reiterada y contundente, que lo más importante es tener muchas mujeres y tener así muchos hijos, para poder poseer y transmitir mucho ganado. El ganado, al revés que la tierra, es para ellos un recurso que se multiplica por sí solo, y se usa para el pago de la novia —de modo que los clanes más ricos, con más ganado, pueden comprar más mujeres, tener más hijos, y aumentar el tamaño de su población por medio de la reproducción. Y son precisamente los clanes mayores los mejor equipados contra la enfermedad y la sequía; de manera que los clanes mayores pueden incrementar su ganado per cápita y ser más ricos. En términos de nivel de vida y de ayuda económica y social es mejor pertenecer a un gran clan. Y cuanto más grandes y ricos son los clanes, tanto más importantes son políticamente, por cuanto que de ellos suele salir el jefe tribal, y poseen mayor influencia política.

Por consiguiente, los niños son importantes para el fin masculino de aumentar el tamaño del clan. Pero también son directamente importantes, porque aumentan la riqueza ganadera clánica de muchas maneras. En primer lugar, los niños desempeñan un rol destacado en el cuidado y atención del ganado. En segundo lugar, el ganado, como herencia que se transmite de padres a hijos, puede llegar a extenderse por distintas zonas del país, donde queda así protegido de posibles enfermedades locales y puede gozar de las ventajas de la variabilidad de pastos. Los hijos, pues, son importantes para que una familia o clan pueda aumentar su riqueza vacuna clánica, dado que cada hijo recrea su propio rebaño. En tercer lugar, las hijas son importantes puesto que, a través de sus matrimonios, se obtienen reses de otros clanes en pago de la novia.

La agricultura desempeña un rol secundario en las estrategias sociales masculinas. Para lograr sus objetivos básicos —ganado y ni-

ños— los hombres adultos *dependen de las mujeres* en calidad de reproductoras y cuidadoras de niños en el contexto doméstico. Pero los hombres adultos niegan esta contribución de la mujer en muchos contextos. En la sociedad ilchamus las decisiones se toman a partir de discusiones colectivas entre los hombres de mayor edad, y las capacidades oratorias confieren estatus y respeto. Normalmente, no se pide la opinión de las mujeres en la esfera pública, política, ni se espera que se pronuncien sobre cuestiones importantes. En muchos contextos no pueden hablar delante de los hombres. Si yo preguntara a los más viejos por el punto de vista de las mujeres sobre algo concreto, me responderían con un «las mujeres no tienen por qué opinar».

Ahora podemos empezar a ver por qué, en el contexto ilchamus, las mujeres decoran las calabazas de leche. Los hombres dicen que les gusta ver a las mujeres decorar bien las calabazas, porque demuestra que la mujer se preocupa y se interesa por la crianza de los hijos, etc. Un hombre tiene una «buena» esposa si ésta decora calabazas; ello demuestra que la esposa se siente orgullosa de sus actividades domésticas relacionadas con la crianza, lo que implica una cierta conformidad y aquiescencia hacia los intereses del marido —hacia lo que él cree que es importante. Las mujeres suelen expresar también puntos de vista similares: una mujer que decora bien sus calabazas es una «buena madre» y recibirá más fácilmente ayuda de otras mujeres.

Pero, en vista del severo mutismo de las mujeres ilchamus, de su silencio en el mundo público masculino, empecé a preguntarme por algún otro motivo que explicara igualmente la decoración. Parecía extraño que las mujeres solamente decoraran calabazas. Después de todo, las mujeres también alimentan a sus hijos con productos preparados en sus ollas, y realizan otras tareas que evidencian su interés por el contexto doméstico. Me pareció interesante el hecho de que la única decoración del hogar estuviera relacionada con recursos de gran valor para los hombres —la leche de vaca y los niños. Ahora bien: hemos visto que los hombres, que controlan el modo de discurso dominante —el discurso abierto y público—, niegan la gran contribución de las mujeres a la sociedad. Quizá con la decoración, las mujeres estaban llamando de forma encubierta la atención sobre sí mismas y su importancia en la sociedad. En público, y quizás en sus propias conciencias, las mujeres expresan el punto de vista masculino dominante en la sociedad, pero, de forma encubierta, o más bien en la *práctica* cotidiana, la decoración define y destaca la importancia reproductora

de la mujer en una sociedad donde la reproducción (de hijos y de ganado que produce leche) es el eje central del poder masculino.

Empecé a pensar que había algo en esta idea cuando percibí las afirmaciones contradictorias de los hombres acerca de las calabazas. Por un lado dicen «sí, nos gusta que las mujeres decoren las calabazas», pero por otro, hicieron todo lo imposible por negar la importancia de la decoración. «Depende de las mujeres, no de nosotros; no nos hable de calabazas, es cosa de mujeres.» Así, en el discurso dominante, el rol femenino se minimiza o se margina.

La amenaza implícita en el rol de la decoración vuelve a aparecer cuando analizamos los motivos decorativos de las calabazas, sobre todo los zigzags, «uves» dobles y cruces. Si buscamos estas formas en otros contextos, vemos que aparecen asociadas a la sexualidad, a *liaisons* con jóvenes solteros y a ceremonias relacionadas con la reproducción y la hechicería. En todos ellos, la mujer se halla fuera del control de los hombres adultos. En su estrecha asociación con el líder ritual, en la circuncisión femenina y en la hechicería, las mujeres desarrollan sus propias áreas de actividad y significado, sin la presencia de los hombres adultos. Las mujeres también pintan la «V» en los jóvenes guerreros, solteros, llamados *morán*, sus amantes antes de contraer matrimonio forzoso con los adultos. Las mujeres hablan con vivacidad e interés de todos estos vínculos de la decoración con el ritual, con los jóvenes y con la hechicería. Tienen una clara conciencia práctica de estas relaciones, aunque no sientan o expresen abierta y públicamente su significado. Es muy probable que, en cierto modo, los motivos decorativos mismos, puestos en las calabazas, sirvan para destacar la leche y los niños como áreas sujetas al control femenino práctico, al igual que las demás áreas de control (la circuncisión femenina, etc.) donde aparecen estos mismos motivos decorativos.

Espero reforzar mi argumentación demostrando que el control práctico de la leche y de los niños ha tenido consecuencias históricas. Pero por el momento es peligroso otorgar demasiada carga simbólica y social a estas calabazas. Mientras observaba a las mujeres pintar los dibujos de manera informal, añadiendo perezosamente un punto aquí y una línea allá, charlando sobre la próxima sesión de cerveza, no pude evitar preguntarme: «¿es correcto realmente dar tanta importancia, tanto significado, a la decoración?; ¿es necesario que todo tenga un significado social?».

La respuesta dominante, y la única, a mi pregunta directa de por

qué decoraban las calabazas fue «porque las embellece». Tuve que dar crédito, aunque fuera mínimo, a esta arraigada opinión indígena. Y empecé a pensar que quizá no había una causa social, que quizá se decoraban calabazas como parte de una estética. Evidentemente, las razones sociales antes presentadas — la idea de una negociación encubierta del control femenino y la idea del deseo masculino de tener lo doméstico en manos femeninas — no explican *en absoluto* la decoración. He explicado las *funciones* de la decoración, pero ello no explica el estilo, la decoración misma, su devenir. Podemos captarlo de modo claro si partimos de las funciones sociales. Para realizar sus funciones, las mujeres no necesitan decorar calabazas; hay otras vías para mostrar interés por el contexto doméstico (manteniendo la casa y los niños limpios, adornando a los niños con amuletos protectores, manteniendo el fuego encendido, etc.) y otras vías para ejercer el control práctico sobre los niños y la leche; en cualquier caso, los hombres se ven excluidos clara y efectivamente de estas áreas. ¿Por qué otras sociedades vecinas, con economías de pastoreo similares, y con parecidos intereses por el ganado y los hijos, no decoran calabazas? No existe una relación entre las funciones sociales adaptativas y el estilo cultural.

Así, después de todo esto, seguía sin poder explicar por qué decoraban las calabazas. Decidí entonces concentrarme en la única clave sólida que los mismos ilchamus me habían dado. A mi pregunta de «¿por qué decoran las calabazas?» me habían respondido reiteradamente «para embellecerlas». Pensé que sólo podría llegar a entender esta estética retrocediendo en la historia de los ilchamus, para intentar saber cómo se pudo desarrollar esta idea.

La breve descripción que sigue de los aspectos de la historia ilchamus durante los últimos doscientos años está basada en la excavación arqueológica (Hivernel, comunicación personal al autor), en datos históricos y etnohistóricos, y en relatos orales (véase Hodder, 1982; 1991). En el siglo XIX los ilchamus no vivían en sus actuales hogares familiares individuales y dispersos, sino en grandes aldeas densamente pobladas y bien defendidas. Poseían poco ganado y su economía se basaba en una agricultura intensiva de regadío. ¿Cuál era aquí el contexto decorativo? Ni las calabazas ni las ollas u otros recipientes estaban decorados. El único foro real para la decoración lo constituían el cuerpo femenino y los jóvenes guerreros *morán*, además de un hombre adulto. Significativamente, la gran figura ancestral

de las aldeas, el más grande líder ritual de los ilchamus, que vivió a principios del siglo XIX y al que se le atribuyen grandes poderes mágicos, era y es «el hombre decorado». Se distinguía de otros líderes masculinos seculares por la decoración y pinturas de su piel. Cuando los ilchamus dicen que la decoración embellece, quieren decir muchas cosas. Sus significados están influidos por las asociaciones históricas con «el hombre decorado». Sobre todo, la decoración infunde sociabilidad a la vida ilchamus. Un proverbio dice que una persona sin cuentas de collar quiere estar solo. Estar decorado es, en cierto modo, ser «ilchamus» —el pueblo que «se juntó y formó» en las aldeas—; pero la belleza se realza con la «excitación» de sus asociaciones con líderes rituales y con grupos subordinados, tales como los jóvenes y las mujeres.

Pero esta descripción histórica no explica por qué las mujeres no decoraban calabazas en las aldeas del siglo XIX. En ellas los intereses masculinos *no* perseguían un mayor índice reproductivo; la fuente general de riqueza era la agricultura de regadío. La agricultura nunca gozó de un elevado estatus cultural entre los ilchamus. La fuerza de trabajo era escasa y se traía de las tribus vecinas, pero en la tribu ilchamus eran las mujeres, no los hombres, las que llevaban todo el peso del aburrido e infravalorado trabajo cotidiano en los campos. Dada la imposibilidad de que las mujeres pudieran dedicarse *a la vez* al duro trabajo diario y a tener hijos, las tasas de natalidad descendieron. Este contexto no era precisamente el más adecuado para que las mujeres pudieran dedicarse a decorar recipientes de leche para alimentar a sus hijos. Los hombres tenían poco ganado y pocos hijos. Sus estrategias dependían del grano, que se almacenaba, cocinaba y comía en recipientes de cerámica, de madera y de esparto. Pero, históricamente, los ilchamus sólo valoran el ganado y no los cereales. No poseo información para explicar el origen de este sistema de valores basado en el ganado; es una cuestión arqueológica e histórica que requiere más evidencia. Pero el resultado patente es que en las aldeas ilchamus existió escaso interés por decorar los recipientes de productos cereales, y tuvo pocos efectos sociales.

Podríamos seguir así y remontarnos *ad infinitum* a través del tiempo, intentando descubrir asociaciones históricas y explicar un estadio en función de los anteriores. Parte del enfoque que desearía plantear en este libro se origina en la idea de que la historia cultural desde «el interior» es una parte necesaria de la explicación arqueológica. Pero

por el momento, y tras la descripción de los ilchamus del siglo XIX, es preferible seguir con la historia.

En torno al 1900 los ilchamus abandonaron sus aldeas, se hicieron con ganado, dejaron la agricultura y adoptaron su actual patrón de asentamiento disperso. Se podrían dar muchas «razones» para explicar este proceso. Los ríos colindantes se convirtieron en lodazales; se requerían trabajos de drenaje y canalización; llegaron los británicos y acabaron con las incursiones y ataques intertribales, lo que provocó la dispersión; la población de las aldeas crecía demasiado; las rutas comerciales árabes se habían alejado de las aldeas; etc. Pero todos estos factores no explican el cambio, son tan sólo condiciones del cambio, puesto que en todas estas circunstancias los ilchamus *podrían* haber seguido viviendo en el mismo pueblo o en otros mayores.

Su dispersión se debe a un conjunto de intenciones basadas en «supuestos que se dan por sentados» de carácter histórico. Como dijimos antes, los ilchamus desprecian el trabajo agrícola y su riqueza se valora en función del ganado. La decoración es bella, pero también lo es el ganado. La vida de los hombres ilchamus gira totalmente en torno al ganado y la dispersión posibilitó que la competitividad y el tamaño clánico aumentaran mediante la reproducción del ganado.

Inmediatamente después de la dispersión, las mujeres comenzaron a decorar calabazas. Como parte del proceso de dispersión, los hombres pasaron a la situación actual ya descrita, donde lo más importante para ellos era tener muchas mujeres y muchos niños para poder tener mucho ganado. Las tasas de natalidad crecieron drásticamente. Las mujeres ya no se ocupaban del campo. Parecía «natural» en este contexto que las mujeres empezaran a decorar calabazas de leche —ítems conectados a un aspecto de la vida que todos valoraban positivamente y creían importante por varias razones. Las calabazas se decoraban como parte de las disposiciones culturales existentes en el nuevo contexto. Los principios y sentido estético de la decoración se extendieron de los cuerpos femeninos y masculinos jóvenes al ámbito del cuidado infantil y de la provisión de leche, con el fin de embellecerlos. Pero la nueva decoración era, además, excitante y peligrosa: casi con impertinencia, creó un dominio femenino práctico relacionado con un aspecto de los recursos ganaderos.

Todos los ilchamus, hombres y mujeres, aceptan que tras la dispersión, las mujeres ganaron en poder e independencia. Por ejemplo, las mujeres mayores podían tener recursos *propios* (como ganado);

también se instituyó una práctica mediante la cual una mujer podía exigir que su marido fuera juzgado y duramente castigado por el clan de la mujer. Aunque todavía mínimo, el poder de la mujer en la sociedad aumentó. «Embellecer» la leche y el cuidado infantil de una forma claramente femenina, por medio de la decoración históricamente vinculada a la mujer, a los hombres jóvenes y a los grupos de poder (líderes rituales) en la sociedad, formaba parte de este proceso de incremento del control femenino.

Hemos llegado a la situación tradicional y actual descrita anteriormente en este capítulo. Pero recientemente han tenido lugar cambios evolutivos entre los ilchamus. En los últimos diez a veinte años ha hecho su aparición un nuevo fenómeno: la decoración del interior de las cabañas. También esto es obra de las mujeres, que vuelven a utilizar la vieja gama de motivos en zigzag pintados en los cuerpos y en las calabazas, y sólo los ilchamus lo hacen.

En este periodo reciente, son ya muchas las familias que han optado por tener menos hijos y dedicar más atención a la educación y al empleo asalariado fuera de Baringo o en trabajos administrativos. El empleo masculino, lejos de la zona, origina una dependencia masculina del trabajo femenino con respecto a la producción doméstica durante los largos periodos (a veces años) de ausencia masculina. Poseer una casa de tipo occidental, con objetos occidentales en su interior, y tener una mujer educada y culta, y vestida a la occidental, son cosas que confieren un elevado estatus entre los jóvenes. El nuevo complejo de ideas gira en torno a la higiene, y los bebés ya no se crían con calabazas decoradas, sino con botellas y biberones de plástico. De todos modos las estrategias masculinas incluyen no sólo la reproducción en el contexto doméstico, sino el trabajo asalariado. Sin embargo los hombres dependen enteramente del trabajo femenino en el contexto doméstico, es decir, el trabajo de la tierra, el cuidado del ganado y la crianza de los hijos.

En este tipo de familias la reproducción ya no es fundamental, pero las jóvenes siguen decorando calabazas de leche (no las que han sido sustituidas por botellas, evidentemente) y también decoran las cabañas, embelleciendo la *totalidad* del contexto doméstico. Toda la cabaña, y no sólo una parte, se hace femenina. Se conservan las conexiones históricas en la forma de la decoración y en su producción (por las mujeres). Se trata, una vez más, de una extensión «natural» de principios existentes, pero tiene el efecto práctico de cambiar el

significado social de la decoración y de ampliar la esfera de influencia femenina. Ahora las mujeres mayores enseñan a las más jóvenes, incluso a las solteras, a decorar sus cabañas, lo que es, para todos, algo sencillamente bello, divertido y apropiado por sus significados históricos «internos»; pero, al mismo tiempo, las conexiones históricas hacen aflorar otros significados y otros efectos prácticos. Las actividades culturales específicas no son neutrales: actúan a su vez sobre sus causas y tienen consecuencias sociales concretas.

Es evidente que la posición de algunas mujeres en la sociedad ilchamus contemporánea está cambiando radicalmente. Aunque las mujeres tengan todavía poca influencia pública y política, las nuevas mujeres occidentalizadas pertenecen a «grupos de mujeres» subvencionados por el gobierno, que dirigen sus propias granjas y su propia maquinaria. Ahora quisiera utilizar este proceso para presentar un ejemplo final del proceso histórico que acabo de describir.

Como vimos con anterioridad, los ilchamus constituyen el único grupo cultural de la región que tiene útiles decorados (a excepción de los simples objetos de adorno). Las misiones y los planes gubernamentales de desarrollo se han centrado en las calabazas ilchamus por su potencial turístico, y han animado a las mujeres ilchamus a hacerlas para vender, como un medio para ganar dinero e iniciar planes agrícolas locales de autoayuda femenina. Por lo general, los hombres ilchamus deberían haber controlado minuciosamente todo vínculo directo entre las mujeres, las agencias gubernamentales y el mundo exterior, y también gran parte del dinero que las mujeres hubieran podido obtener. Pero las mujeres *han* sido capaces de responder a la demanda exterior de calabazas y ganar así su propio dinero. Y ello porque, como ya explicábamos antes, frente al control femenino de las calabazas, los hombres reaccionaron diciendo que esto «era cosa de mujeres». Las mujeres, por su parte, afirman que pueden vender por sí mismas las calabazas decoradas, porque «a los hombres no les interesan las calabazas». Por eso las mujeres pueden conseguir dinero líquido, crear cooperativas agrícolas, comprar algún tractor y tratar directamente con el mundo exterior. Han llegado a ser más «exteriores» que los hombres. Se ha demostrado que los planes de desarrollo basados en la mujer suelen tener más éxito que los que implican al sector masculino. Resulta paradójico, pues, que el resultado «involuntario» de las actitudes culturales históricas relativas a las asociaciones entre «decoración» y «belleza», que durante tanto tiempo formaron

parte de un sistema social donde las mujeres estaban bajo control en la esfera doméstica, haya sido que muchas mujeres se hayan convertido en participantes más activas que muchos hombres en relación al mundo exterior.

#### CONCLUSIÓN

He utilizado este ejemplo de cambio histórico en Baringo para mostrar que concentrándonos en el contexto social y conceptual de la producción de la cultura material, en lugar de imponer leyes interculturales con demasiada facilidad, se abre un mundo complejo. He querido mostrar que el proceso social es algo que se negocia entre los diferentes grupos de interés en el marco de las asunciones culturales superpuestas. Aquí me he basado en hombres y mujeres en lugar de hacerlo en cualquier otro tipo de división social, como podría ser la que existe entre jóvenes y adultos en la sociedad ilchamus. Los individuos que forman los grupos de interés masculino-femenino ven el mundo a través de colores históricamente distintos; trabajan y viven a través de un conjunto de supuestos históricos. Estos supuestos históricos no son sólo pautas culturales — si así fuera, no existiría dinamismo, ni evolución cultural, ni buen o mal estilo, ni dirección. Porque las pautas culturales son inseparables del sentido estético y de la calidad emocional del deseo, del orgullo, etc. Así, los supuestos culturales, cuando son actividades dentro de un contexto social, proporcionan las motivaciones para el cambio social (como en la dispersión poblacional) y para la producción de la cultura material, es decir, tienen consecuencias sociales específicas. Los supuestos o principios de estructuración no tienen principio ni fin; representan un proceso humano eterno. Estos principios pueden sufrir transformaciones a través de las acciones sociales, pero siempre en función de los acontecimientos anteriores.

Volviendo a la Teoría de Alcance Medio, vemos la imposibilidad de una relación cultural universal entre lo estático y lo dinámico, porque intervienen los principios de estructuración históricamente contextuales. Por lo tanto es falsa la idea de que la Teoría de Alcance Medio es clara y precisa dado que implica una teoría independiente capaz de contrastar y verificar otras teorías. Los procesos culturales que forman el registro arqueológico no son independientes de nuestra

comprensión global de la cultura y la sociedad. Podría afirmarse igualmente que la Teoría de Alcance Medio es clara y distintiva porque se sitúa entre la teoría general-global y los datos: por ejemplo, el análisis de la dimensión simbólica y cognitiva de los procesos de formación de un yacimiento podría considerarse de alcance medio. Pero no está claro, por lo menos para mí, por qué este tipo de análisis es menos global que el estudio, digamos, de las causas de la complejidad social o de las relaciones entre significado y acción. La Teoría de Alcance Medio puede ser de alcance medio cuando se refiere y se aplica a los datos. Pero toda teoría tiene formas generales y aplicadas. El término, pues, resulta redundante.

Volviendo a los métodos de la etnoarqueología, éstos deberían implicar el estudio desde el interior, la participación y el análisis histórico. Nada es perceptible o cognoscible en su momento presente; debemos siempre referirnos al pasado y al proceso del devenir hacia el presente. La etnoarqueología debe aproximarse más a la antropología, a la etnología y a la etnohistoria, incorporando en mucha mayor medida los métodos de esas disciplinas paralelas.

## 7. LA ARQUEOLOGÍA CONTEXTUAL

No es posible, pues, explicar correctamente las calabazas ilchamus por referencia a funciones universales; debemos comprender sus significados concretos. Lo mismo es aplicable a todos los ítems de la cultura material y a todas las acciones humanas. *Independientemente* de las preguntas que nos hagamos acerca del pasado del hombre, aunque sólo se refirieran a la tecnología o a la economía, siempre intervienen marcos de significado. Después de todo, no podemos decir cómo fue la economía de un poblado hasta no haber planteado hipótesis o supuestos sobre el significado simbólico de los huesos de desecho.

En este libro, por lo tanto, hemos querido presentar varios enfoques o aproximaciones a este problema. Se ha intentado responder adecuadamente al problema de cómo inferir significados culturales del pasado. Muchos dirían quizá, de acuerdo con la teoría de la ciencia de Kuhn, que paradigmas tales como la arqueología procesual, el estructuralismo y el marxismo no son comparables, porque cada cual tiene sus propias reglas, su propio lenguaje y su propia visión de los datos. Según este criterio, no existiría una forma objetiva de comparar paradigmas; cada cual sería coherente con sus propios enunciados, con su propio marco de referencia. Aun aceptando muchos de los aspectos de la teoría de Kuhn, yo diría, sin embargo, que los distintos enfoques *son* comparables entre sí, como también que las culturas que nos son extrañas pueden comprenderse y compararse.

Hemos llevado a cabo el propósito de comparar y contrastar los distintos enfoques según su contribución a las preguntas del capítulo 1, y hemos conseguido gran parte de lo que buscábamos. La reciente evolución de la arqueología y de la teoría social de tendencia marxista ha

culminado en un intenso debate sobre el rol del individuo en la sociedad, y Collingwood, por su parte, ofrece una descripción paralela, donde la historia tiene también un considerable protagonismo en la explicación. La arqueología estructuralista aporta la idea de que la cultura está constituida de forma significativa; pero, una vez más, sólo los estudios históricos con un cierto grado de idealismo conceden un papel adecuado al contenido de los significados simbólicos.

Collingwood, como vimos en el capítulo 5, propone igualmente unos principios metodológicos para la reconstrucción del contenido del significado, pero comprobamos (p. 116) que sigue habiendo problemas y lagunas. Su descripción del método se mueve dentro de una abstracción excesiva. ¿Cómo puede el arqueólogo realmente llegar a reconstruir el significado simbólico del pasado? Para contestar a esta pregunta y para completar y ampliar la descripción de Collingwood, quisiera analizar con mayor detalle lo que he denominado «arqueología contextual» (Hodder, 1982 a).

En el discurso arqueológico, la palabra «contexto» suele utilizarse en preguntas tales como «¿cuál es el contexto de tu observación?», o «¿cuál es el contexto de los datos?». La palabra se utiliza en distintas situaciones para expresar una sensibilidad hacia los datos concretos: «Tu idea general no encaja en mi contexto».

«Contexto» viene del latín *contexere*, que significa tramar, entrelazar, conectar. En contra de las excesivas reticencias de la Nueva Arqueología frente a las leyes generales (en especial Watson, Leblanc y Redman, 1971, por ejemplo), cabría constatar la existencia, ya entonces, de movimientos hacia la dimensión contextual. Como ya dijimos (p. 46), Flannery (1973) se opuso a un protagonismo excesivo de «la ley y el orden», para destacar, en cambio, la «sistematicidad» — un enfoque más flexible que tomara en consideración las relaciones concretas. Este entramado o interconexión de las cosas entre sí, en su particularidad histórica, se ha puesto de manifiesto, como ya dijimos (p. 93), en muchas corrientes arqueológicas (la marxista, la evolucionista, la procesual). Butzer (1982) también ha identificado un método «contextual» en las interpretaciones ecológicas del pasado, y en la arqueología clásica se ha esbozado claramente un enfoque contextual relativo a la cerámica pintada griega (Berard y Durand, 1984). En un libro publicado recientemente, *Contexts for Prehistoric Exchange* (Ericson y Earle, 1982), se destacan los contextos de producción y consumo donde se realiza el intercambio.

En la arqueología espacial, he constatado (Hodder, 1985) el intento de toda una nueva generación de técnicas analíticas de desarrollar una mayor sensibilidad hacia los datos arqueológicos, y de ser más heurística. Más adelante abordaremos con más detalle este aspecto. Es en el estudio de los procesos de deposición donde los arqueólogos se han concentrado en la particularidad de sus datos. Schiffer (1976) destacó por su contribución a la diferenciación entre el contexto arqueológico y el contexto sistémico, señalando los peligros de aplicar una teoría general y unos métodos (por ejemplo, Whallon, 1974) que no tuvieran en cuenta esta diferencia.

En *The Explanation of Culture Change*, de Renfrew (1973 a), Case (1973, p. 44) defendía una arqueología contextual «susceptible de ser considerada en sí misma una nueva arqueología», que implicara un vínculo más estrecho entre las teorías generales y los datos disponibles. Parece que este interés por el contexto ha aumentado recientemente en todos los ámbitos de la arqueología. Por un lado, Flannery (1982) se muestra crítico respecto del discurso general y abstracto demasiado alejado de los datos «fuertes» (véase también Barrett y Kinnes, 1988); por otro lado, el interés por el contexto se ha convertido en una cuestión metodológica fundamental para los procedimientos de excavación. En lugar de utilizar términos interpretativos (como pavimento, casa, foso, hoyo para poste) en la fase inicial de excavación y de análisis, muchas listas codificadas de datos utilizan ahora palabras menos subjetivas, tales como «unidad» o «contexto». Una excavación, en sus fases iniciales, tendría que evitar la imposición de interpretaciones excesivamente subjetivas, hasta que se hubieran recogido todos los datos.

En cierto sentido la arqueología se define por la importancia que otorga al contexto. Interesarse por objetos desprovistos de información contextual es propio de anticuarios, y es típico quizá de un cierto tipo de historia del arte o del mercado de arte. Extraer objetos fuera de su contexto, como hacen los usuarios de detectores de metales, es la antítesis de la arqueología, de su identidad. Reafirmar la importancia del contexto supone, por consiguiente, reafirmar la importancia de la arqueología como arqueología.

En suma, los arqueólogos utilizan el término «contexto» de diversas formas, pero todos ellos tienen en común el hecho de conectar o entrelazar las cosas en una situación concreta o conjunto de situaciones. Muchos de estos temas son de reciente aparición. Sin embargo, en este capítulo quisiera ir más allá de la definición general de contexto

manejada hasta ahora y considerar un significado más específico. A modo de introducción, nos será de utilidad analizar dos grandes formas de «entrelazar» la cultura material para que llegue a ser significativa.

#### DOS TIPOS DE SIGNIFICADO

Los arqueólogos han estudiado dos tipos fundamentales de significado (similares a los dos modelos identificados por Patrik, 1985): el sistema estructurado de interrelaciones funcionales y el contenido estructurado de las ideas y los símbolos. Así pues, si buscamos el primer tipo de significado, analizaremos el entorno humano y físico, los procesos de deposición, la organización del trabajo, el tamaño del asentamiento, y los intercambios de materia, energía e información. Si descubrimos cómo funciona el objeto en relación con estos otros factores y procesos, y en relación con la estructura económica y social, le daremos sentido, significado. La gran contribución de la arqueología procesual y marxista ha sido precisamente en este terreno. Vimos (capítulos 4 y 5) que en este mismo sentido también se han dado aportaciones más recientes, que destacan los procesos sociales activos mediante los cuales los individuos manipulan artefactos para fines sociales. La clase de factores susceptibles de contribuir a la explicación funcional de un objeto es ahora mayor y mejor comprendida, gracias a los cambios que se han producido desde principios de los sesenta.

Esta clase de estudios no deben hacerse extensibles al análisis de las funciones ideacionales o simbólicas de los objetos; es preferible remitirse a un segundo tipo de significado: el contenido de las ideas y de los símbolos. Lo cual va más allá de decir que «la función de esta fíbula es la de simbolizar a la mujer», o que «esta espada simboliza al hombre». La pregunta que, en cambio, se plantea es «¿qué idea de feminidad subyace tras el vínculo entre los esqueletos femeninos y las fíbulas en las tumbas?». El objetivo es descubrir el «hábito» de Bourdieu, el *pe* descrito por Flannery y Marcus, y demás ideas estructuradas y estructurantes descritas en el capítulo 5. Los arqueólogos tienen que hacer abstracciones a partir de las funciones simbólicas de los objetos que excavan, para poder identificar el contenido del significado subyacente, lo que supone analizar la forma en que las ideas, denotadas por los símbolos materiales mismos, desempeñan un rol en la configuración y estructuración de la sociedad.

Como dijimos anteriormente, los arqueólogos ya han aprendido a utilizar sus datos contextuales para poder interpretar las interrelaciones funcionales. Este es el ámbito de la paleoconomía, de la teoría del intercambio, de la teoría de sistemas, de la teoría de la optimización del pastoreo y de la teoría de la acción social, etc. Todas estas teorías son falsables porque no tienen suficientemente en cuenta el segundo tipo de significado, al que el primer tipo está vinculado de modo necesario. Lo que más me interesa aquí, por consiguiente, es el contenido del significado en contextos históricos concretos, puesto que es la laguna principal de la teoría arqueológica actual, ya discutida en capítulos anteriores. Lo mismo destacan Davis (1984, p. 12), Wells (1984; 1985) y Hall (1977). Aunque los significados funcionales se superponen en exceso, me interesan ante todo las relaciones contextuales como forma de llegar al contenido del significado del pasado.

¿Cómo hacerlo? En primer lugar, tenemos que ser autocríticos cuando atribuimos un significado. Los significados que atribuimos o imponemos en nuestra interpretación del pasado ¿son específicos de nuestra propia cultura y medio social? Es necesario tener en cuenta nuestro propio contexto. Volveré sobre ello en el capítulo 8.

En segundo lugar, podemos considerar el registro arqueológico como un «texto» que hay que leer. Hay limitaciones en la idea según la cual la cultura material puede compararse a un texto y al lenguaje, ya que, como se ha ido viendo, la cultura material es también práctica, tecnológica y funcional, y una gran parte de su variabilidad depende de esos factores. Incluso podemos llegar a afirmar, como lo haremos más adelante, que los significados simbólicos extraen, parcialmente, sus significados simbólicos de los significados pragmáticos, por lo que no son, en modo alguno, meros sistemas estructurados de símbolos abstractos. De este modo podemos empezar una discusión que nos conduzca a la definición específica del término «contexto» en este libro, relacionada con los significados más amplios asignados a dicha palabra en arqueología.

#### LEER LA CULTURA MATERIAL

La idea de que la cultura material es un texto de lectura existe en arqueología desde hace tiempo. Los arqueólogos suelen tratar los datos como un registro o como un lenguaje. La importancia de esta ana-

logía aumenta cuando se quiere descubrir el contenido del significado del comportamiento del pasado.

Pero ¿cómo hay que leer estos «textos»? Es evidente que si los rasgos, las palabras, la gramática o la estructura de la cultura material del pasado no tuvieran rasgos comunes con nuestro lenguaje verbal contemporáneo, se haría difícil una lectura de este tipo, por no decir imposible, sobre todo porque el texto superviviente es parcial y fragmentario, además de ser, sencillamente, distinto. Sin embargo, quisiera indicar que existen algunas reglas muy sencillas, que subyacen a todas las lenguas; o por lo menos a las formas en que *Homo sapiens sapiens* ha dado significado a las cosas en todo tiempo y lugar.

La mayoría de los arqueólogos, evidentemente, afirman que sus datos son mudos. Es obvio que un objeto, como objeto solamente, es mudo. Pero la arqueología no estudia objetos aislados. Los objetos, ubicados dentro de sus «textos», no son del todo mudos si conseguimos leer su lenguaje (Berard y Durand, 1984, p. 21). Claro que hay que interpretar los distintos lenguajes, y por ello, en cierto sentido, todas las expresiones y símbolos materiales son mudos, pero un símbolo material en su «texto» no es más o menos mudo que cualquier gruñido o demás sonidos que se utilizan en el habla. Los objetos sí nos hablan (o quizá sólo nos susurren); el problema se plantea a la hora de su interpretación.

Al aducir principios que nos permitan leer textos pasados y ver cómo cambian sus significados en distintos «medios», es importante hacer una distinción entre lenguaje y cultura material. Aunque la lengua escrita posea los mismos principios básicos que el lenguaje de la cultura material (Hall, 1977, p. 500), una lengua escrita es siempre muy difícil de descifrar, incluso en el caso de que perviva gran parte de ella. Y esto es así en parte porque el lenguaje es algo muy complejo, que existe para expresar ideas y pensamientos complejos, y tiene que ser absolutamente preciso y global. Pero no existen gramáticas o diccionarios del lenguaje de la cultura material. Los símbolos de la cultura material suelen ser más ambiguos que sus homólogos verbales, y lo que puede decirse de ellos suele ser mucho más simple. Los símbolos materiales son también duraderos y menos flexibles. En muchos aspectos la cultura material no es, en absoluto, un lenguaje; es sobre todo acción y práctica en el mundo. En la medida en que es un lenguaje, es muy sencillo comparado con la lengua hablada o escrita. Por todas estas razones los textos de la cultura material son más fáci-

les de descifrar que aquellos documentos escritos cuya lengua desconocemos. Por esta razón los arqueólogos han podido, en cierta medida, «leer» la cultura material, aun cuando no hayan explicitado casi nunca la «gramática» que presuponen.

Me baso en Collingwood para concluir implícitamente que existe una gramática universal, cuando sugiere (1946, p. 303) que todo suceso único tiene una significación que puede ser comprendida por todos los pueblos en todas las épocas. Esto es lo que se desprende también de la descripción que hace Bourdieu (1977) de la forma en que un niño llega a comprender el mundo que le rodea mediante la observación de simples asociaciones y contrastes, y lo que se desprende de nuestra experiencia común cuando llegamos gradualmente a conocer a otra persona o cultura. A medida que crecemos en nuestra propia cultura o en otra, y a medida que conocemos a otra gente, no podemos nunca estar seguros de haber comprendido correcta y adecuadamente lo que pasa por sus mentes, lo que quieren decirnos por medio de sus cosas. Lo único que nos queda son sus gruñidos y sus acciones en el mundo, tal como las vemos. Poco a poco, a medida que estos sucesos físicos se manifiestan más y más, llegamos a aproximarnos un poco más a esta «cualidad de ser otro», a esa «otredad». Por muy «otro» que parezca al principio, es factible aproximarse apreciablemente a la comprensión.

Los principios universales del significado que, en mi opinión, subyacen tras este tipo de experiencia son sólo aquellos que todos nosotros llevamos a cabo de forma habitual en calidad de actores sociales y son asimismo los que los arqueólogos ponen en práctica a la hora de interpretar el pasado. Sólo pretendo que este proceder se haga más explícito, sobre todo en relación con la arqueología y la clase de datos que manejan los arqueólogos.

Debemos destacar dos puntos que ya han sido mencionados a lo largo de este libro. El primero es que los significados subjetivos internos que los arqueólogos pueden inferir, no son «ideas» en la cabeza de la gente; es decir, no son pensamientos conscientes de los individuos. Por el contrario, son conceptos públicos y sociales, reproducidos en la práctica de la vida cotidiana. Los arqueólogos los ponen de manifiesto, y a causa de las prácticas institucionalizadas de los grupos sociales, tienen una rutina propia que los conduce a la repetición. Precisamente gracias a esa repetición, los arqueólogos pueden inferir conceptos. La segunda modalidad en la que se produce un aumen-

to en la posibilidad de leer la cultura material, es más concreta que el lenguaje y el habla. Los significados de la cultura material están influidos en gran medida por consideraciones tecnológicas, físicas y funcionales. La naturaleza práctica y parcialmente no cultural de esos factores permite una lectura del «texto» de cultura material mucho más sencilla que si estuviese constituido exclusivamente por signos lingüísticos arbitrarios. El contexto de la cultura material no sólo es abstracto y conceptual, sino también pragmático y no arbitrario.

En los párrafos siguientes, el término «contextual» hará referencia a la presencia y ubicación de los ítems «en sus respectivos textos» —«con-texto». La idea general aquí es que el «contexto» puede hacer referencia a aquellas partes de un documento escrito que vienen inmediatamente antes y después de un párrafo concreto, conectados de manera tan íntima en su significado con aquél, que su sentido no queda claro si lo separamos de aquéllos. Más adelante, en este mismo capítulo, daremos una definición aún más específica de «contexto». Por el momento sólo pretendo esbozar cómo los arqueólogos pasan del texto al contenido del significado simbólico.

#### SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS

Cuando los arqueólogos empiezan a sistematizar la metodología para interpretar el contenido del significado del pasado a partir de la cultura material, suelen proceder a identificar varios tipos de semejanzas y diferencias relevantes, que, a su vez, forman varios tipos de asociaciones contextuales. Luego proceden a hacer abstracciones partiendo de los contextos, las asociaciones y las diferencias, para intentar llegar al significado en términos de función y contenido (véase la figura 6).

Podemos empezar con la idea de semejanzas y diferencias. Por lo que respecta al lenguaje, nos estamos refiriendo simplemente a que cuando alguien dice «blanco», otorga a este sonido un significado, porque suena de forma semejante (aunque no idéntica) a otros ejemplos de la palabra «blanco», y porque difiere de otros sonidos como «negro» o «banco». En arqueología es habitual clasificar una vasija en la categoría de vasijas «A», porque se asemeja a otras vasijas de esta categoría, pero al mismo tiempo es diferente de la categoría de vasi-

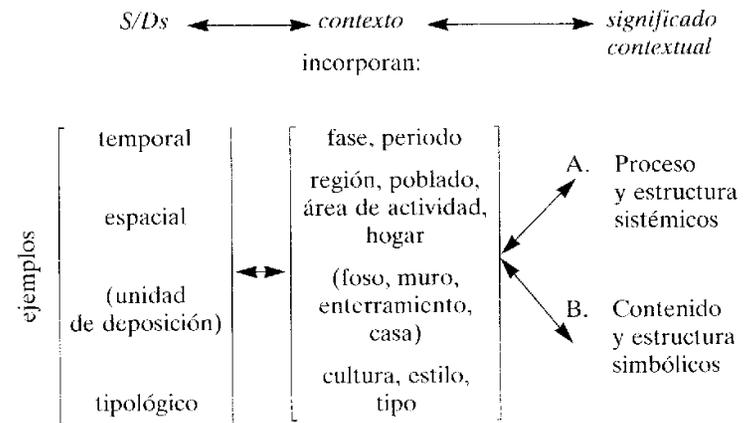
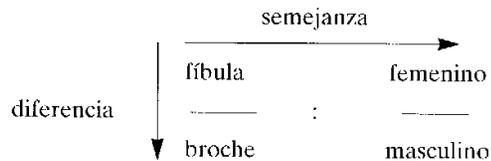


FIGURA 6

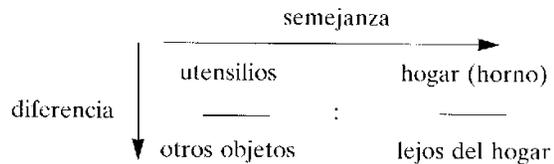
*La interpretación de significados contextuales a partir de semejanzas y diferencias entre objetos arqueológicos.*

jas «B». En las tumbas suelen encontrarse fíbulas asociadas a la mujer y esta semejanza de emplazamiento espacial y unidad de deposición nos permite pensar que las fíbulas «significan» mujeres, pero siempre y cuando no hallemos la fíbula en tumbas masculinas, lo que puede ser diferente, por cuanto en ellas encontramos broches en lugar de fíbulas. Otras asociaciones y contrastes entre mujeres, actividades femeninas y fíbulas posibilitarían una abstracción relacionada con el contenido del significado de la «feminidad». Por ejemplo, las fíbulas quizá tengan un diseño similar a las que encontramos en otros lugares asociadas a una categoría de objetos relacionados con la reproducción y no con las tareas productivas (véase el estudio de Faris, p. 78, y el análisis de McGhee, pp. 60-61).

Podemos formalizar este proceso de búsqueda de semejanzas y diferencias mediante el siguiente esquema:



Resulta instructivo comparar este esquema con el siguiente, donde se buscan las relaciones funcionales utilitarias en lugar de las funciones simbólicas:



Aquí los arqueólogos interpretan el área alrededor de un hogar como un área de actividad, porque allí aparecen utensilios, al revés que en otras partes del yacimiento o casa, donde no aparecen. La forma de explicación es idéntica a la anterior, donde se busca el significado simbólico de una fíbula. Pero, tal como hemos venido diciendo a lo largo de este volumen, no hay una necesaria disyunción entre ambos objetivos: función y significado simbólico no son contradictorios. Por lo tanto, la fíbula sirve para prender vestidos y quizá para simbolizar a la mujer, y puede tener igualmente el contenido del significado de «la mujer como elemento reproductor». El área de actividad alrededor del hogar también puede indicar que ciertos utensilios tienen el contenido del significado de «vivienda familiar», de «horno doméstico», etc. Es evidente que tenemos que presuponer algún significado de este tipo si queremos descubrir el área de actividad en torno al hogar, en primer lugar, y si queremos atribuir a los objetos agrupados allí funciones propias relativas a este contexto. La identificación de un «área de actividad» implica la atribución de un contenido del significado. Los dos tipos de significado (el contenido funcional, sistémico, y el contenido ideacional) son necesariamente interdependientes: no

es posible referirse a uno sin que presupongamos, al menos el otro.

La descripción anterior del significado como algo constituido a partir de semejanzas y diferencias simultáneas está influida por la discusión planteada en el capítulo 3, y pretende tan sólo describir cómo trabajan los arqueólogos. Sin embargo, también figura un elemento prescriptivo. Primero, se afirma que las semejanzas y diferencias son identificables a muchos «niveles». Así, pueden darse semejanzas y diferencias en términos de dimensiones de variación subyacentes, tales como oposiciones estructurales, nociones de «ordinalidad», «naturalidad», etc. En la definición de semejanzas y diferencias siempre está implícita la teoría, pero a niveles «más profundos» la necesidad de una teoría imaginativa resulta todavía más evidente. Luego volveré sobre estos distintos niveles de semejanzas y diferencias. En segundo lugar, cabe afirmar que los arqueólogos se han ocupado demasiado de las semejanzas y demasiado poco de las diferencias (Van del Lccuw, comunicación personal al autor). Todo el enfoque intercultural se basa en la identificación de semejanzas y causas comunes. Por ejemplo, se ha tendido a explicar la decoración cerámica por algún tipo de función simbólica universal de toda la cerámica o de todo el simbolismo. Las sociedades se han agrupado por categorías (estados, cazadoras-recolectoras, etc.) y se han identificado sus características comunes. Evidentemente, este tipo de trabajo presupone de modo implícito las diferencias, pero la «presencia» de una ausencia no es casi nunca el centro de la investigación. Por ejemplo, podríamos preguntarnos por qué se decoran las vasijas, pero también por qué sólo las vasijas. Una vez más se trata, en parte, de identificar el marco concreto donde la acción tiene sentido, significado. Si en un contexto cultural dado las vasijas son el único tipo decorado de recipientes, este hecho es relevante para interpretar el significado de la decoración. Pero, por lo general, los arqueólogos tienden a extraer las vasijas decoradas fuera de su contexto y medir sus respectivas semejanzas.

La necesidad de tener en cuenta también la diferencia puede evidenciarse, aunque de un modo un tanto extremo, por medio de la palabra *pain*. Una forma de interpretar el significado desconocido de esta palabra sería buscando palabras similares en otras culturas. Formaríamos entonces una categoría de palabras «de aspecto semejante» con ejemplos hallados en Inglaterra y Francia, e identificando sus características comunes. Pero la palabra tiene, en realidad, significados completamente distintos en Inglaterra y en Francia, lo que compro-

baríamos inmediatamente concentrándonos en las diferentes asociaciones de la palabra en ambas culturas: en Inglaterra, con dolor y agonia, y en Francia, con pan. Este ejemplo tan simplista refuerza lo dicho por Collingwood, en el sentido de que todo término utilizado en arqueología debe estar abierto a la crítica para comprobar si tiene significados distintos en contextos diferentes. Los arqueólogos deben, pues, mostrarse receptivos a la diferencia y a la ausencia: tienen que plantearse continuamente preguntas tales como: ¿este tipo de vasija se ha hallado en situaciones distintas?, ¿por qué otros tipos de vasija no tienen decoración?, ¿por qué no se decoran otros recipientes?, ¿por qué no encontramos esta tumba o esta técnica de producción en esta área?

¿Cómo describir semejanzas y diferencias? En el ejemplo anterior de la fíbula, tenemos ya una diferencia tipológica (entre la fíbula y el hacha) y una semejanza de deposición (la fíbula aparece en sepulturas femeninas). Comprobaremos la importancia que tiene para la interpretación el que tipos y niveles de semejanza y diferencia distintos estén conectados, entrelazados como una red. Pero de momento desearía analizar primero, por separado, cada una de las dimensiones de semejanza/diferencia. Cada tipo de semejanza y diferencia está presente en más de un nivel y escala.

El primer tipo de semejanza y diferencia que manejan habitualmente los arqueólogos es el *temporal*. Es evidente que si dos objetos están próximos en el tiempo, es decir, que son similares en toda la dimensión temporal, los arqueólogos podrían situarlos más fácilmente en el mismo contexto y darles significados relacionados entre sí. Es evidente que la dimensión temporal está estrechamente vinculada a las otras dimensiones; si dos objetos aparecen en el mismo contexto temporal, pero están muy alejados en el espacio o en otra dimensión, entonces la semejanza de contexto temporal puede ser irrelevante. La difusión es un proceso que tiene lugar a lo largo del tiempo y del espacio, y que implica también la dimensión tipológica.

En la dimensión temporal lo que importa es aislar un periodo o fase donde, en cierto modo, tienen lugar acontecimientos interrelacionados. Dentro de una misma fase existe una continuidad de estructura y/o de contenido del significado, y/o de procesos sistémicos, etc. Pero ¿qué escala de análisis temporal necesitamos para entender un objeto concreto? En el capítulo 5 dimos ejemplos de continuidades a través y a lo largo de milenios. También dijimos (p. 105) que, en úl-

tima instancia, hay que retroceder en el tiempo, «pelar las capas de la cebolla», hasta identificar el primer acto cultural. No se trata, casi nunca, de una solución práctica o necesaria; sólo deseamos identificar el contexto histórico que tiene una incidencia directa sobre el tema que nos ocupa.

Los arqueólogos ya cuentan con un montón de técnicas cuantitativas para identificar continuidades y rupturas en las secuencias temporales (Doran y Hodson, 1975), y esta evidencia se utiliza para identificar el contexto pertinente, pero muchas rupturas que parecen importantes pueden, en realidad, expresar continuidades o transformaciones a nivel estructural, pero también pueden significar difusión y migración; con ello queremos decir que el contexto temporal pertinente debe seguirse y buscarse en otros contextos espaciales. En general, los arqueólogos han conseguido identificar con éxito las interrelaciones sistémicas pertinentes para la comprensión de cualquier objeto (artefacto, sitio arqueológico o similares). Éstas son simplemente todos los factores del estado sistémico anterior que influyen o interfieren en el nuevo estado. Pero en la atribución de contenido del significado, cuando el arqueólogo desea valorar la posibilidad de que dos objetos tengan el mismo contenido del significado por el hecho de ser contemporáneos, o la poca probabilidad de que los significados hayan cambiado dentro de la misma fase, el tema de la escala se convierte en una cuestión primordial. Así pues, tras considerar las semejanzas y diferencias temporales, nos quedamos con la pregunta siguiente: ¿con qué escala ha de definirse el contexto temporal pertinente? Volveremos más adelante sobre el tema de la escala, pero parece depender de las preguntas que se planteen y de las características que se quieran medir.

También aparecen semejanzas y diferencias en la dimensión *espacial*. Aquí los arqueólogos tratan de identificar significados y estructuras funcionales y simbólicos a partir de la disposición de los objetos (y poblados, etc.) en el espacio. Normalmente, el análisis en esta dimensión presupone que la dimensión temporal está controlada. Aquí se trata de inferir significados a partir de objetos porque tienen relaciones espaciales semejantes (por ejemplo, porque aparecen agrupados, dispuestos uniformemente en el espacio). También aquí existen ya muchas técnicas para llevar a cabo este análisis. Se podría contestar diciendo que muchas de estas técnicas espaciales implican la adopción de hipótesis procedentes del exterior, sin una consideración adecuada del

contexto; pero están surgiendo nuevos procedimientos analíticos que posibilitan una sensibilidad mayor hacia los datos arqueológicos. Por ejemplo, Kintigh y Ammerman (1982) han adoptado métodos contextuales, heurísticos, para describir distribuciones puntuales, y Hodder y Okell (1978) han descrito técnicas parecidas para determinar la asociación entre diferentes distribuciones y sus límites (Carr, 1984). Es posible definir toda una nueva generación de técnicas analíticas espaciales en arqueología, que no pretenden imponer métodos y teorías preestablecidas procedentes de otras disciplinas o de la teoría abstracta de la probabilidad, y que se ocupan sobre todo del problema arqueológico concreto que se tiene entre manos (Hodder, 1985).

El arqueólogo, pues, busca definir, de muy diversas formas, el contexto espacial más relevante para la comprensión de un objeto concreto. En muchas ocasiones esto se hace muy directamente —detectando el origen de la materia prima, localizando la distribución espacial del estilo, trazando las fronteras del asentamiento. Pero muchas veces la escala pertinente de análisis varía en función de la característica o de los elementos seleccionados (materia prima, estilo decorativo, forma). Es la misma variación que encontramos cuando se le pregunta a alguien «¿de dónde eres?». La respuesta (calle, barrio, ciudad, región, país, continente) dependerá de preguntas contextuales (con quién se habla y dónde, y por qué se hace la pregunta). No existe, por consiguiente, una escala «idónea, correcta» de análisis.

Este problema resulta especialmente grave cuando los arqueólogos quieren definir «zonas» de análisis. Esto se suele hacer *a priori*, a partir de los rasgos del medio (por ejemplo, un sistema de valle), pero no siempre queda claro si esta clase de entidad impuesta tiene o no relevancia para la pregunta planteada. La «zona» varía en función de las características o elementos que se quieran analizar. Por lo tanto, no puede haber una escala *a priori* de contexto espacial; el contexto puede variar desde el medio inmediato hasta el mundo entero, si puede descubrirse una dimensión pertinente de variación capaz de vincular objetos (yacimientos, culturas, etc.) con estas distintas escalas. Como en el caso de la dimensión temporal, la definición del contexto dependerá de la identificación de dimensiones relevantes de variación que permitan determinar las semejanzas y las diferencias, cosa que veremos más adelante.

Quizá sea útil identificar un tercer tipo de semejanzas y diferencias: la *unidad de deposición*, que de hecho es una combinación de los

dos primeros. Me refiero a estratos sellados con pavimentos, fosos, sepulturas, acequias, etc., que están delimitados en el espacio y en el tiempo. Decir que dos objetos pueden tener significados asociados porque proceden del mismo foso es tan subjetivo como decir que tienen significados relacionados porque aparecen con vínculos espaciales y temporales; pero existe también un componente adicional de interpretación, desde el momento en que se presupone que los límites de la unidad son, en sí mismos, relevantes para la identificación del significado. Los arqueólogos aceptan habitualmente esta premisa; es evidente que la coincidencia en un foso, o en el pavimento de una casa, puede considerarse un factor más importante que una distancia espacial no delimitada. Volvemos, así, a constatar la existencia de semejanzas y diferencias dentro de una unidad de deposición en muchas escalas (estrato, impronta de viga, casa, poblado) y será necesario analizar el problema de la identificación de la escala de contexto pertinente.

La dimensión *tipológica* puede aparecer también como una simple variante de las dos primeras. Si dos objetos parecen similares tipológicamente, significa en realidad que tienen disposiciones o formas semejantes en el espacio. Pero vale la pena delimitar la noción de «tipo», tan frecuente en arqueología, dado que las semejanzas tipológicas entre objetos en el espacio y en el tiempo son distintas de las distancias (en el espacio y en el tiempo) que existen entre ellos. La idea de semejanza y diferencia tipológica es fundamental para definir contextos temporales (periodos, fases) y contextos espaciales (culturas, estilos). Por lo tanto la tipología es fundamental para el desarrollo de la arqueología contextual. Es también el elemento que más firmemente vincula a la arqueología con sus objetivos y métodos tradicionales.

En la base de todo trabajo arqueológico se encuentra la necesidad de clasificar y formar categorías, y la polémica acerca de si estas clasificaciones son «nuestras» o «de ellos», si son «éticas» o «émicas», es ya tradicional. Pero, en general, a estas alturas del análisis, la tipología inicial de asentamientos, artefactos o economías, se disocia habitualmente del análisis posterior del proceso social. La mayoría de arqueólogos reconocen la subjetividad de sus propias tipologías y han adoptado técnicas matemáticas e informáticas para intentar reducirla. Tras hacer «lo mejor que se ha podido» en el estadio inicial, inevitablemente difícil, los arqueólogos han pasado a cuantificar y a comparar y llegar al proceso social.

Por ejemplo, sería posible afirmar que existe una mayor uniformidad o diversidad en una zona o periodo que en otros, o que una región contiene yacimientos donde el 20 por 100 de la producción de vasijas presentan motivos en zigzag, y que otra región adyacente tiene también un 20 por 100 de motivos en zigzag, lo que podría indicar un contacto estrecho, falta de competitividad, comercio, etc. Pero ¿cómo podemos saber con certeza que la tipología inicial es válida? Como en el ejemplo del pájaro/ciervo de la página 31, ¿cómo podemos saber con certeza que los zigzags, aunque parezcan los mismos, no son diferentes?

Para contestar a estas cuestiones, podríamos empezar por la estructura de la decoración (capítulo 3). ¿Aparecen los zigzags en las mismas zonas de los mismos tipos de vasijas, o en la misma posición estructural en relación a otras decoraciones? Pero también ¿cuál es el contexto histórico-cultural del uso de la decoración en zigzag (y de otras) en ambas zonas? Retrocediendo en el tiempo, ¿podemos ver si los zigzags tienen diferentes orígenes y tradiciones? ¿Han tenido asociaciones y significados distintos?

Para definir los «tipos», los arqueólogos tienen que analizar la asociación histórica de los rasgos, para intentar penetrar en el significado subjetivo que éstos connotan. Hasta cierto punto, los arqueólogos han mostrado tradicionalmente una cierta sensibilidad hacia estos temas, al menos implícitamente. Por ejemplo, en gran parte del Neolítico del norte y oeste de Europa, las vasijas suelen presentar una decoración organizada horizontalmente cerca del borde y una decoración vertical más abajo. A veces, como en algunos vasos campaniformes, se marca esta distinción por medio de una ruptura en el perfil de la vasija entre el cuello y el cuerpo. Para analizar y clasificar tipos de cerámica neolítica, puede tomarse en consideración esta circunstancia concreta y tratar por separado las zonas superiores e inferiores de la decoración.

Claro que alguien podría decir que estas diferencias entre la decoración horizontal superior y la vertical inferior, se imponen totalmente desde fuera, y que el individuo neolítico no lo habría percibido así. Evidentemente siempre cabrá esta posibilidad, pero aquí decimos que los arqueólogos han logrado, y pueden seguir logrando, recuperar tipologías que se aproximen a las percepciones indígenas (sin olvidar nunca que estas percepciones habrían variado en función de los contextos y estrategias sociales). El éxito de estos esfuerzos depende de

que se incluya el máximo de información disponible en los contextos históricos y en las asociaciones de rasgos, estilos y características decorativas, y también de una reconstrucción del uso activo de tales rasgos en las estrategias sociales.

Por consiguiente, la obtención del máximo de información posible sobre las semejanzas y diferencias en las características o elementos individuales antes de construir tipologías mayores, forma parte de un enfoque contextual de la tipología. Un enfoque distinto consistiría en aceptar la arbitrariedad de nuestras propias categorías y abrirnos a posibilidades alternativas. Por ejemplo, la tipología de las plantas que utilizan los paleoetnobotánicos tiende únicamente a registrar las especies establecidas. Y sin embargo sería posible clasificar restos de plantas según la altura de la planta, la viscosidad de las hojas, época de florecimiento, etc. Estas diversas clasificaciones pueden contrastarse para establecer correlaciones con otras variables, con el fin de que los datos puedan contribuir a la elección de una tipología adecuada. Lo mismo podría hacerse con los huesos, la cerámica o con cualquier otra tipología.

Hemos analizado brevemente cuatro dimensiones de la variación (temporal, espacial, de deposición y tipológica) y podemos destacar un aspecto general. Un aspecto importante de la arqueología contextual es que permite detectar dimensiones de variación que tienen lugar a niveles «más profundos» que el de la comparación directa de las formas. En otras palabras, también buscamos semejanzas y diferencias en términos de abstracciones que agrupen los datos observables en una forma que no siempre resulta inmediatamente aparente. Por ejemplo, una oposición abstracta entre cultura y naturaleza puede vincular el grado de «defensa» o delimitación de los asentamientos con los porcentajes relativos de los animales salvajes y domésticos hallados en ellos. Así, allí donde la dicotomía cultura/naturaleza sea más marcada, los límites de un asentamiento (que separan lo doméstico de lo salvaje) pueden ser más importantes, las casas más elaboradas e incluso la cerámica más decorada (destacando la «domesticación» de los productos alimentarios en la medida en que se traen, preparan y consumen en el mundo doméstico). Los huesos de animales salvajes, sobre todo los de los antepasados todavía salvajes o equivalentes del ganado doméstico, quizá no aparezcan en sitios de ocupación. A medida que la dicotomía cultura/naturaleza se hace menos marcada, o cambia de importancia, todas las «semejanzas» descritas anteriormente pue-

den cambiar de modo simultáneo, si la hipótesis de que la dicotomía cultura/naturaleza es una dimensión pertinente de variación es correcta. El hecho de que los límites de un asentamiento, la decoración cerámica y el porcentaje de huesos de animales salvajes y domésticos tengan algo que ver unos con otros no resulta inmediatamente aparente en sí mismo. La utilización de una abstracción «profunda» de repente da sentido a los cambios que experimentan los diversos elementos de información a través del tiempo.

#### DIMENSIONES RELEVANTES DE VARIACIÓN

En todo conjunto de datos culturales pueden identificarse semejanzas y diferencias quizás ilimitadas. Por ejemplo, todas las vasijas de una zona se asemejan por ser todas ellas de arcilla, pero difieren ligeramente en sus respectivos motivos decorativos o en su distribución de partículas de aleación. ¿Cómo escoger las semejanzas y diferencias relevantes y cuál es la escala de análisis más pertinente?

Desearía explicar que las dimensiones significativas de variación pueden identificarse heurísticamente en arqueología, descubriendo aquellas dimensiones de variación (agrupadas en temporales, espaciales, tipológicas y deposicionales) que reflejen pautas significativas de semejanza y diferencia. La significación, en sí misma, se define sobre todo según el número y la calidad de las semejanzas y diferencias coincidentes en relación a una teoría. Una importante garantía en la interpretación del contenido del significado del pasado es la capacidad de reforzar las hipótesis relativas a las dimensiones significativas de variación con diversos y variados aspectos de los datos (véase Deetz, 1983; Hall, 1983). Por ejemplo, si la orientación de las casas es simbólicamente importante para comparar y contrastar casas (véase *supra*, p. 68), ¿aparece también la misma dimensión de variación en los emplazamientos de las tumbas? Los arqueólogos pueden descubrir de muchas maneras, y de forma sistemática, correlaciones, asociaciones y diferencias significativas, pero el modelo inferido será más interesante cuanto más coincidencias existan en la red. Dado que la definición de este tipo de modelos estadísticamente significativos depende de la propia teoría, se requieren principios generales para los tipos de semejanza y diferencia significativas que puedan descubrirse.

Ahora es mejor que volvamos a la distinción entre significados sis-

témicos y significados simbólicos. Como ya se ha dicho, la mayor parte de la teoría y método arqueológicos se ha desarrollado en la esfera de los procesos sistémicos. Dado este tipo de trabajo, se acepta que el estudio de las fuentes de materias primas es significativo y relevante para abordar el intercambio de los ítems elaborados a partir de aquellas materias primas. Cuando tratamos las economías de subsistencia, resulta significativo y relevante estudiar los huesos y semillas procedentes de una variedad de yacimientos funcionalmente interrelacionados. Pero de inmediato topamos con la necesidad de analizar el contenido del significado simbólico de huesos y semillas (véase la p. 28), mucho menos investigado y menos fácil de definir.

Para analizar el contenido de los significados simbólicos podemos empezar con un ejemplo. Imaginemos que nos interesa el significado de la presencia de vasijas rojas en un yacimiento. ¿Cuáles son las dimensiones significativas de variación para determinar el significado de estas características? ¿Con qué podríamos comparar las vasijas rojas para poder identificar semejanzas y diferencias? Un segundo yacimiento, contemporáneo del anterior, no tiene vasijas rojas, pero tiene fibulas de bronce (que no aparecen en el primer yacimiento). ¿Es relevante la diferencia entre vasijas y fibulas para poder entender las vasijas? Tal diferencia sería relevante si formara parte de una diferencia más general en la tradición histórica entre ambos yacimientos o regiones, pero dado que se trata de un dato aislado, no podemos afirmar que las fibulas sean relevantes para las vasijas rojas, a menos que exista una dimensión que nos permita medir la variación y comprobar una configuración significativa de pautas. Por lo tanto, podríamos descubrir que las vasijas rojas y las fibulas aparecen en la misma ubicación espacial en casas o sepulturas — en cuyo caso serían tipos alternativos si se midieran en términos de ubicación espacial; o las vasijas rojas del primer yacimiento podrían contrastarse con las vasijas negras del segundo yacimiento, con las fibulas descubiertas solamente en las negras. Desde el momento en que se descubre una dimensión donde aparecen semejanzas y diferencias distintivas pautadas, entonces las fibulas se convierten en algo relevante para comprender las vasijas rojas. Nuestras teorías sobre el funcionamiento de los «textos» de la cultura material, incluida la noción de oposiciones estructurales, nos permiten definir una significación estadística. En el caso de las vasijas rojas, si no es posible descubrir un modelo o pauta estadística significativa para las fibulas, entonces podemos describir exhaustiva-

mente las vasijas rojas sin hacer referencia a las fíbulas. En el ejemplo de la página 142, las fíbulas y el broche son recíprocamente relevantes, porque aparecen como ítems alternativos dentro de la categoría de «vestido» o «indumentaria».

A título de ejemplo hipotético, podemos referirnos al dibujo de la figura 7. Si queremos comparar esta decoración cerámica con otros motivos decorativos cerámicos, con el fin de identificar semejanzas y diferencias, tenemos que describirlo de alguna forma. Pero, *a priori*, hay muchísimas maneras de describir el mismo motivo, algunas de las cuales aparecen en la figura 7. ¿Cuál es la dimensión relevante y significativa con la que describir y comparar los motivos decorativos? Podrá pensarse, y de hecho se afirma con mucha frecuencia, que las decisiones que adoptan los arqueólogos acerca de cuál es la descripción «correcta», son totalmente arbitrarias. Y, sin embargo, hemos visto que es posible utilizar otra información dentro del «mismo» contexto que nos permita o ayude a adoptar una decisión. Por ejemplo, imaginemos que las formas romboidales (como las que aparecen bajo la letra «f» en la figura 7) hechas con oro batido se descubren en las mismas sepulturas que las vasijas decoradas, asociadas aparentemente a los enterramientos masculinos como ítems de prestigio. De hecho, los rombos podrían descubrirse en contextos diferentes, aunque significativos, dentro de la misma cultura que las vasijas. Esta evidencia de asociación estadística podría llevar a los arqueólogos a considerar que la descripción «f» de la figura 7 es «la mejor» en este contexto concreto.

Con este ejemplo podemos avanzar algo más y definir qué es una semejanza o una diferencia relevante —según qué dimensión y en qué escala. Por ejemplo, en un momento determinado la forma de los rombos puede aparecer tan deformada que nos haga dudar de su relevancia; o puede darse un vacío tal en el espacio o en el tiempo entre los rombos que se pretenden comparar, que decimos que son irrelevantes el uno para el otro; no tienen un significado común. Claro que podríamos argumentar que los rombos dorados hallados en sepulturas son ítems de vestir, en una dimensión de deposición diferente a la de las vasijas, y por lo tanto con significados distintos y sin relación los unos con las otras. Tal argumentación tendría que demostrar la falta de dimensiones teóricamente plausibles donde las semejanzas y las diferencias entre vasijas y sepulturas presentaran unas pautas distintivas.

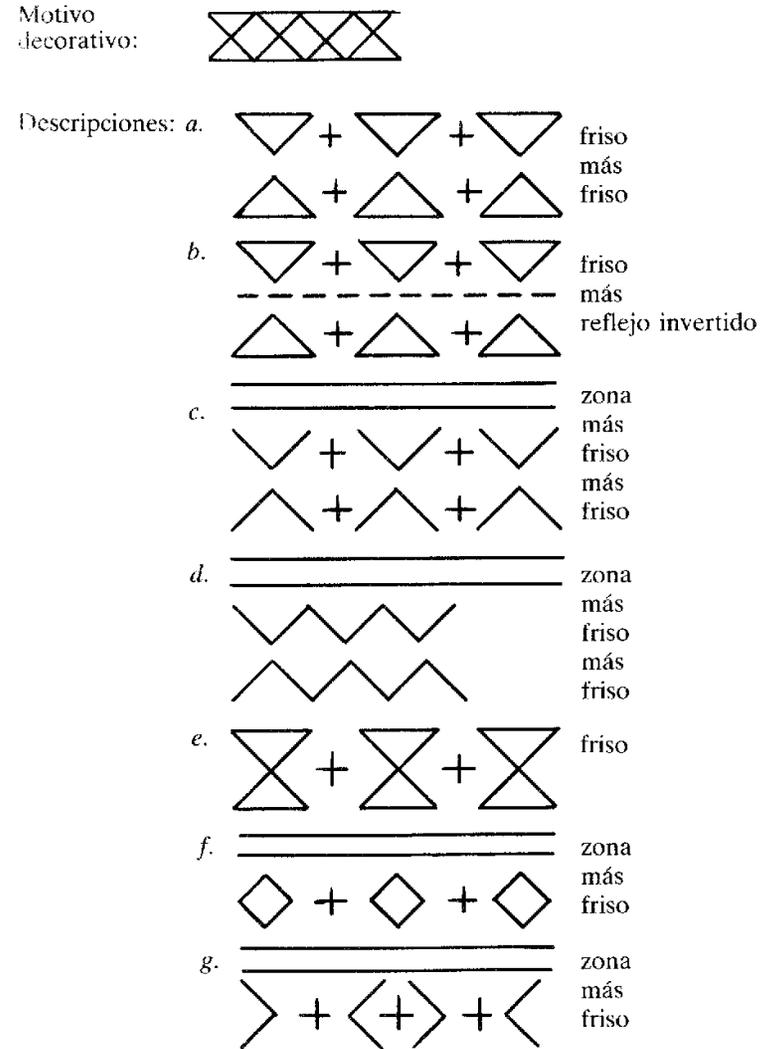


FIGURA 7

Las dimensiones relevantes se definen, pues, descubriendo pautas significativas en las dimensiones de variación. El significado simbólico del objeto es una abstracción derivada de la totalidad de estas interreferencias. El significado de un objeto se deriva de la totalidad de sus semejanzas y diferencias, asociaciones y contrastes. Ninguno de estos procedimientos puede llevarse a cabo sin una abstracción y sin una teoría simultáneas. Constatar una pauta equivale simultáneamente a darle un significado, como cuando describimos las dimensiones de variación en relación al vestido, al color, al sexo, etc. Se pretende simplemente situar esta subjetividad dentro de los límites de una atenta consideración del complejo de datos.

#### DEFINICIÓN DE CONTEXTO

Todo objeto existe al mismo tiempo en muchas dimensiones significativas, y por ello, allí donde hay datos, es posible seguir exhaustivamente y hasta el final toda una densa red de asociaciones y contrastes hasta construir una interpretación del significado. La totalidad de las dimensiones relevantes de variación de cualquier objeto puede identificarse como el contexto de ese objeto.

El contexto relevante para un objeto *x* al que queremos dar un significado (de cualquier tipo) son todos aquellos aspectos de los datos que tienen relación con *x*, y que obedecen a una pauta significativa según la descripción anterior. Una definición más precisa del contexto de una característica arqueológica es *la totalidad del medio relevante*, en la que «relevante» se refiere a una relación significativa con el objeto, esto es, una relación necesaria para discernir el significado del objeto. También hemos visto que el contexto dependerá del tipo de preguntas que se hagan.

A partir de esta definición de contexto debería desprenderse con claridad que los límites de un conjunto de semejanzas (tales como una unidad cultural), no constituyen los límites del contexto, porque las diferencias *entre* unidades culturales pueden ser relevantes para comprender el significado de los objetos *dentro* de cada unidad cultural. En cambio, los límites del contexto sólo aparecen en ausencia de semejanzas y diferencias significativas. También debería quedar claro que la definición se centra en el objeto y en una situación específica. El «objeto» puede ser una característica, un artefacto, un tipo, una

cultura, etc., y sin embargo —al revés que la idea de una cultura de tipo unitario— el contexto varía en función del objeto específicamente ubicado, de las dimensiones de variación y de las preguntas que se planteen. Las «culturas», por consiguiente, son componentes o aspectos de los contextos, pero no los definen.

En la interpretación de los significados simbólicos, las dimensiones relevantes de variación definen las estructuras de significación. Uno de los efectos principales e inmediatos del enfoque contextual es la imposibilidad de estudiar aisladamente un aspecto de los datos, definido arbitrariamente (Hall, 1977). En los últimos años la investigación ha tendido a ocuparse principalmente, por ejemplo, del sistema de asentamiento, de la cerámica, de los útiles líticos, o de las semillas, de un yacimiento o región, o incluso a escala intercultural. Ahora, sin embargo, se afirma que las vasijas decoradas sólo pueden comprenderse si se las compara con otros recipientes y/o con otros ítems de arcilla, y/o con otros ítems decorados —todos del mismo contexto. En este ejemplo, «recipientes», «arcilla» o «decoración» son las dimensiones de variación con las que se intenta descubrir semejanzas y diferencias. El enterramiento sólo puede entenderse a través de sus relaciones contextuales con otros asentamientos y rituales no-funerarios contemporáneos (Parker Pearson, 1984 *a, b*). La variación lítica puede analizarse como un proceso estructurado de adquisición de alimentos al igual que la variación de huesos y semillas. El contexto se ha convertido en el centro de la investigación, o más bien la serie de contextos implícitos en una «cultura» o una «zona».

Dentro de un contexto, los ítems tienen significados simbólicos gracias a sus relaciones y contrastes con otros ítems dentro del mismo texto. Pero si todo tiene sentido sólo en relación con todo lo demás, ¿cómo podemos entrar en el contexto? ¿Por dónde empezar? El problema está claramente presente en la definición original de las características o propiedades. Para describir una vasija tenemos que tomar decisiones acerca de las variables más relevantes: ¿debemos optar por la forma, la altura, la disposición por zonas o el motivo? La respuesta contextual es que buscamos otros datos dentro de estas dimensiones de variación para identificar las dimensiones más relevantes que configuran el contexto. En el ejemplo anterior relativo a la decoración de rombos (p. 153), buscaríamos la dimensión «motivo» para identificar motivos semejantes (así como diferencias y ausencias —el descubrimiento de rombos de oro solamente en sepulturas masculinas pue-

de inducirnos a pensar que esos mismos rombos grabados en las vasijas son símbolos «masculinos», en oposición a los símbolos «femeninos») y encontraríamos el rombo de oro. Pero los rombos de las vasijas y de los ítems de oro del vestido pueden significar cosas diferentes, porque en una escala aparecen en contextos diferentes. La teoría según la cual ambos conjuntos de rombos tienen significados similares sólo se sostiene si descubrimos otras semejanzas entre ellos (por ejemplo, otros motivos utilizados en ítems del vestido masculino también presentes en la decoración cerámica). ¡Así que todo depende de todo, y la definición de las características depende de la definición del contexto, que a su vez depende de la definición de las características!

Este problema no parece tener respuesta fácil, salvo que es importante conocer *todos* los datos lo más minuciosamente posible, y adecuar de manera gradual la teoría a los datos mediante la técnica del tanteo aplicada a las dimensiones relevantes de variación, mediante la intercontrastación con la información contextual, etc. El procedimiento supone, como es lógico, que la interpretación del significado será tanto más correcta cuanto más ricamente entrelazados estén los datos. En la época de la Nueva Arqueología se decía con frecuencia que la arqueología evolucionaría gracias a los avances teóricos y no a la cantidad de los datos recogidos. Si bien estas ideas tienen su propio contexto histórico, el enfoque contextual sí depende en gran medida de los datos.

A lo largo de las descripciones anteriores hemos visto que teoría, interpretación y subjetividad están presentes en cada fase. Pero al mismo tiempo interesa sobre todo interpretar todo cuanto los datos puedan «decirnos», y cuanto más interconectados estén esos datos, más «lectura» tendremos. Un objeto fuera de contexto, como ya vimos anteriormente, no es legible; y todavía lo es menos un símbolo pintado en una cueva que no tenga sedimentos ni restos en ella, sin restos en la región que contengan otras representaciones del símbolo en otros objetos y sin sepulturas que contengan ese símbolo.

Por esta razón, en parte, la arqueología histórica resulta «más fácil». En este enfoque los datos están profusamente entrelazados, muchos perduran y sobreviven, y hay muchos cabos que se pueden seguir, incluso en ausencia de fuentes escritas, que en sí mismas son sólo un contexto más donde descubrir semejanzas y diferencias. Pero continuamos con el mismo problema: determinar si el contexto escrito es o no relevante para los demás contextos (por ejemplo, los es-

tratos arqueológicos), y decidir si las semejanzas entre dos contextos (escrito y no escrito) implican o no los mismos o distintos significados. Pero aun así existen más posibilidades de encarar estos problemas, porque la mayor profusión de datos permite descubrir un mayor número de semejanzas y diferencias, y dimensiones más relevantes de variación.

En la arqueología prehistórica, cuanto más retrocedemos en el tiempo, y por lo tanto cuanto menor es el índice de supervivencia, tanto más difícil resulta basar las hipótesis en los datos. Aquí el yacimiento singular con información detallada suele ser la clave para interpretar muchos yacimientos peor excavados o con información muy pobre. En muchas áreas la arqueología contextual no puede empezar prácticamente hasta que hayan aparecido y se hayan recogido más datos.

#### EXPLICACIÓN Y DESCRIPCIÓN

¿Significa todo esto que explicar el pasado se limita simplemente a describir los datos contextuales de la manera más completa posible? La contraposición de las palabras «descripción» y «explicación» ha hecho mucho daño a la arqueología. «Descriptivo» se convirtió en poco más que un término peyorativo utilizado contra los arqueólogos poco «científicos». Pero también es cierto que una adecuada explicación supone poco más que una descripción en respuesta a una pregunta. Por ejemplo, consideremos las siguientes secuencias de preguntas y explicaciones:

- |                                                                                       |                                                |
|---------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------|
| 1. ¿Por qué fue abandonado el poblado?                                                | Debido al aumento demográfico.                 |
| 2. ¿Qué relevancia tiene el aumento demográfico con respecto al abandono del poblado? | El poblado se hizo demasiado grande.           |
| 3. ¿Demasiado para qué?                                                               | El grupo humano había sobreexplotado el medio. |

En cada caso la explicación no es más que una descripción de ciertos sucesos, aunque evidentemente esté presente la hipótesis o su-

puesto de que la respuesta es, de alguna manera, relevante para la pregunta. Así, en la respuesta dada en 3, se presupone que el grupo humano necesita agotar su entorno local. Éstas son las teorías tácitas utilizadas en la explicación, pero si presionamos y preguntamos acerca de ellas, toparemos de nuevo con descripciones, concretas o generales:

- |                                                                                   |                                                              |
|-----------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------|
| 4. ¿Por qué tiene interés el hecho de que hubieran sobreeplotado su medio físico? | Porque el grupo humano agota los recursos más próximos a él. |
| 5. ¿Por qué no utilizan recursos más distantes?                                   | Porque se consume demasiada energía.                         |

Siempre resulta posible, pues, detenerse en algún punto de esta cadena de preguntas y respuestas, y hacer otra pregunta, diciendo que el trabajo anterior ha sido demasiado descriptivo. De hecho éste ha sido el formato de gran parte de este volumen, al comparar los distintos enfoques de la arqueología. Las alternativas presentadas quizá sean más satisfactorias, dado que son más amplias y que incorporan importantes factores desatendidos anteriormente, y quizá sean más explicativas en este sentido, pero las explicaciones son sólo nuevas descripciones. El ejemplo anterior hace referencia a un proceso de ocupación y de asentamiento, pero sería igualmente aplicable a las interpretaciones de significados y textos. El significado simbólico que se da a un objeto es simplemente una descripción de aspectos relativos a su contexto y utilización. Por ejemplo:

- |                                        |                                 |
|----------------------------------------|---------------------------------|
| 6. ¿Qué significado tiene esta corona? | La persona que la lleva es rey. |
|----------------------------------------|---------------------------------|

Por consiguiente, la explicación *es*, en muchos aspectos, descripción, y la descripción *es* explicación. En la arqueología contextual es necesario hacer preguntas continuamente para decidir si los supuestos generales son o no relevantes en el contexto concreto; esto nos lleva a descripciones exhaustivas y detalladas de la totalidad del contexto, en la medida en que se analiza exhaustivamente la red de aso-

ciaciones y contrastes. Es un proceso de nunca acabar desde el momento en que se descubren nuevos vínculos y se replantean los antiguos. El arqueólogo juega con estos datos y les da vida, como un compositor que combina los diversos instrumentos de una orquesta en su partitura.

La arqueología contextual vincula, de esta forma, una explicación adecuada con una descripción completa, a medida que agota todas las influencias que pueda recibir cualquier rasgo u objeto. Éstas son las premisas de Case (1973) cuando introduce la arqueología contextual. En la historia hay sólo una corriente de sucesos continuos, no hiatos absolutos, por lo tanto la única explicación del cambio es una descripción completa del cambio.

Dado el contenido de este capítulo, no hace falta decir que una descripción completa de contextos no es antagónica con la teoría y con la generalización. Toda descripción implica teoría, significado, subjetividad, generalización e imaginación histórica. Por esto el arqueólogo se parece más a un compositor que a un director de orquesta. La finalidad última de nuestras detalladas descripciones quizá sea la generalización y las leyes universales, pero inicialmente, en calidad de científicos y no de músicos o artistas, debemos preguntarnos ante todo si las teorías, generalizaciones y ópticas imaginativas poseen el significado que creemos que tienen en los contextos históricos del pasado. La arqueología contextual vincula pregunta y datos de una forma controlada, según ciertos principios generales sobre cómo leer los textos, pero incluso estos mismos principios generales tienen que estar abiertos a la crítica. Debemos dejar abierta la posibilidad de existencia en el pasado de unas sociedades con formaciones culturales específicas y únicas, no describibles por medio de las categorías usuales o en los términos derivados, por ejemplo, de Marx, de Weber o de Foucault.

Es necesario mencionar la utilización de la analogía etnográfica en arqueología. A un cierto nivel, el conocimiento etnográfico supone simplemente una contribución a la imaginación histórica, estimulando nuevas perspectivas y teorías alternativas. Pero el término analogía suele connotar más cosas: se interpreta el pasado a la luz del presente, debido a cierta semejanza entre ambos. Se transfiere información del presente al pasado, debido a las semejanzas observadas. Este procedimiento es sólo un ejemplo más del enfoque general ya esbozado. Para utilizar la analogía, debemos determinar semejanzas y diferencias entre contextos (Wylie, 1985; Hodder, 1982 *d*). Para comparar

una sociedad actual con una del pasado, los procedimientos son similares a los que usamos para comparar dos poblados o culturas vecinos del pasado. En ambos casos se trata de cotejar semejanzas y diferencias entre dos contextos, y discernir si la información es o no transferible de uno a otro.

En ambos casos el problema fundamental es decidir si las semejanzas y diferencias en los dos contextos tienen o no mutua relevancia; por eso los arqueólogos confían mucho en las analogías históricas directas allí donde el contexto espacial es continuo y el hiato o la discontinuidad temporal poco importante. Cuando se llevan a cabo analogías interculturales, el problema básico es encontrar una dimensión relevante de variación que permita analizar las semejanzas y las diferencias; pero para grandes distancias de espacio y tiempo, y cuando comparamos sociedades con entornos sociales y económicos muy diferentes, resulta difícil saber si las relaciones relevantes del presente fueron igualmente relevantes en el pasado. Por ejemplo, hoy el tamaño de un asentamiento puede ser relevante para el tamaño de la población, pero no es fácil decir lo mismo del pasado. La utilización de analogías tiende, pues, a depender de teorías generales que puedan proporcionar argumentos de relevancia. La arqueología contextual tiene la obligación de ser crítica con relación a estas teorías generales e interculturales, y de analizar más exhaustivamente sus contextos, pasados y presentes. Sin teorías generales habría muy pocas preguntas acerca del pasado y todavía menos respuestas. Sin un enfoque contextual, el presente y el pasado quedan reducidos a una hipotética y engañosa «identidad».

#### HACIA UNA HERMENÉUTICA CRÍTICA

En este capítulo puedo haber dado la impresión de que un enfoque contextual implica la construcción de las interpretaciones a partir de las semejanzas y diferencias que pudiesen existir en los datos. Sin embargo, he procurado atemperar esa impresión sugiriendo una posición alternativa, según la cual, incluso la identificación de semejanzas, diferencias y dimensiones relevantes de variación dependería de la teoría. Un análisis contextual implicará, entonces, constantes movimientos entre teoría y datos, utilizando diferentes teorías para descubrir cuál de ellas explica mejor los datos.

La metodología contextual descrita aquí se parece al enfoque de Collingwood presentado en el capítulo 5. En ambos casos, la idea de «comprobar» la teoría por medio de los datos aparece como una descripción inexacta de la interpretación arqueológica, ya que teoría y datos son en parte interdependientes. Por otro lado, en ambos casos se ha aceptado que la teoría puede evaluarse rigurosamente en relación con los datos, y que ciertas teorías se ajustan a los datos mejor que otras.

Desde los tiempos de Collingwood y Dilthey ha habido un considerable desarrollo en la comprensión de la hermenéutica, una buena parte de la cual se ha utilizado en arqueología (p. e. Shanks y Tilley, 1987 *a*; Hodder, 1990 *b*). La hermenéutica es la ciencia de la interpretación, aplicada tradicionalmente al descubrimiento de los significados ocultos, pero reales, de los textos sagrados, especialmente los Evangelios. Sin embargo, desde los tiempos de Schleiermacher, Dilthey y Heidegger, hasta Gadamer y Ricoeur, la disciplina ha ido adquiriendo un significado más general y moderno. La hermenéutica implica la comprensión del mundo no como si de un sistema físico se tratara, sino como un objeto del pensamiento y de la acción humanas.

La primera regla hermenéutica (Gadamer, 1975, p. 258), al igual que en arqueología contextual, es que debemos comprender cualquier detalle —ya sea un objeto o una palabra— en términos de la totalidad, y esa totalidad en términos de los detalles. Como intérpretes debemos ir y volver continuamente entre la parte y el todo, hasta que obtengamos la armonía de los detalles en la totalidad. Sólo entonces se habrá logrado la comprensión del significado de una situación. Este es el proceso descrito por Collingwood por medio de la expresión «conseguir coherencia y correspondencia». Debe destacarse, una vez más —y este es uno de los puntos planteados por Gadamer (1975; 1981) en su crítica a Collingwood—, que los significados interpretados no se reducen a los planes e intenciones de los individuos en el pasado (véase también Ricoeur, 1971). Por el contrario, es importante definir el contexto más amplio posible de significados históricos (sociales, económicos, culturales, tecnológicos, etc.), dentro del cual adquieren su forma las subjetividades de los individuos.

La idea de la totalidad ha de estar relacionada con la perspectiva o con la cuestión que se ha planteado. La ciencia hermenéutica reconoce que sólo podemos entender el mundo humano por medio de preguntas acerca de él mismo. Nada tiene sentido a no ser que esté re-

lacionado con una pregunta. La interpretación implica, por lo tanto, la lógica de pregunta y respuesta. En realidad, es ese proceso de pregunta y respuesta el que va a operacionalizar la visión parte-totalidad, como mostraremos más adelante. Pregunta y respuesta continúan en una espiral sin fin, en la que cada pregunta espera una respuesta y cada respuesta enmarca y crea nuevas preguntas. Pero, una vez más, la postura de Collingwood en relación al proceso de pregunta y respuesta ha sido criticada por autores como Gadamer, al fracasar el examen de la relación entre pasado y presente. Collingwood falla al situar la interpretación, esto es, en su ubicación histórica.

Cada pregunta está determinada por un interés que le subyace, por lo que cada pregunta «prefigura» una cierta respuesta; la interpretación del pasado está circunscrita al procedimiento de pregunta y respuesta, que está asentado a su vez en el presente. En definitiva, «en el ciclo hermenéutico» no es posible obtener una interpretación, sin que la interpretación haya empezado; no se trata de un círculo vicioso, puesto que caben distintas respuestas, algunas de las cuales se ajustan mejor a la evidencia que otras, como puede demostrarse. El ciclo de pregunta y respuesta conduce a nuevas preguntas y a una comprensión del «yo» en relación a lo «otro» (el pasado).

Ahora bien, es posible deducir de esta explicación el principio de que un objeto debe ser comprendido simultáneamente en términos de su propio tiempo y en términos de nuestro mundo. Es como si el objeto hubiese de ser comprendido en términos de dos «totalidades» separadas o contextos, el de «ellos» y el «nuestro». El equivalente de Gadamer (1975, p. 269) a mi argumentación del contexto es su noción de horizonte —todo aquello que es relevante desde una perspectiva particular, haciendo una pregunta particular. ¿Cómo es posible vincular adecuadamente los dos ciclos hermenéuticos, pasado y presente, ambos con límites contextuales finitos, y horizontes cerrados?

Gadamer (1975, p. 271) trata elegantemente este problema, considerando que ambos contextos u horizontes se están moviendo continuamente para aquellos/as que viven en ellos y los construyen. La respuesta a una pregunta cambia inmediatamente la perspectiva y el horizonte. Cada contexto se está moviendo continuamente en su relación con el otro, ya que la respuesta a una cuestión acerca del «otro» conduce a una nueva autoconciencia y a nuevas preguntas. Propiamente hablando, sólo hay un horizonte, desde la perspectiva del presente. Lo que el intérprete pretende hacer es lograr una universalidad

que supere «nuestra» particularidad y la de lo «otro». Se intenta, pues, una fusión de horizontes. Del mismo modo, el proceso científico también implica una distinción tentativa entre aquellos horizontes o contextos, lo mejor que podamos y lo más críticamente posible.

Por medio de nuestro diálogo con cada «otro» acerca del éxito o del fracaso de esas fusiones, aprenderemos sobre nosotros mismos, de manera que el pasado llegará a contribuir al presente. Quisiera defender, por consiguiente, una hermenéutica crítica (Thompson, 1981) en la que las interpretaciones estuviesen ubicadas históricamente en el pasado y en el presente. El resultado final, sin embargo, no sería un relativismo debilitado, en el que se considerase al pasado como una mera construcción desde el presente. Me resisto a que los datos constituyan simples «redes de resistencia» para nuestras hipótesis (Shanks y Tilley, 1987 *a*, p. 104). Por el contrario, el intento de fusionarse con lo otro, mientras se haga críticamente, y con conciencia de la diferencia y de la contextualidad, cambiará nuestra experiencia y cambiará, también, nuestras perspectivas. Como ya se ha indicado, el círculo hermenéutico no es un círculo vicioso, sino que se mueve continua y dialécticamente en el proceso de pregunta y respuesta, y es ese movimiento en el que pasado y presente, objeto y sujeto, se fusionan y se separan.

A mi juicio, la explicación anterior de la hermenéutica refuerza el ejercicio contextual, describiendo qué es lo que los arqueólogos pueden hacer para interpretar el pasado. He simplificado el proceso, pero creo haber descrito sus características esenciales. Podemos ajustar teorías a los datos tan sólo lo mejor y lo más críticamente que podamos, eligiendo entre teorías rivales, viendo cuál de ellas se ajusta mejor. Hemos de aceptar este rigor y objetividad del análisis contextual, así como el hecho de que nuestras interpretaciones son momentos en una corriente de aprendizaje y de práctica social.

## CONCLUSIÓN

En este capítulo nos hemos ocupado de los métodos de identificación y análisis de contextos para poder interpretar el significado. Vimos que puede haber distintos tipos de significado, que van desde los procesos estructurados de las relaciones sociales y económicas hasta los contenidos estructurados de los códigos simbólicos. En el marco

de un análisis contextual, estos dos tipos de significado pueden llamarse, a su vez, contextuales (para otros análisis de los métodos contextuales y sus aplicaciones, véanse los artículos en Hodder, 1987 *a* y Parkington, 1989).

El primer tipo de significado contextual hace referencia al contexto del medio físico y del comportamiento presente en la acción. La comprensión de un objeto es posible si lo relacionamos con el todo más amplio. La arqueología procesual y la marxista han tendido a concentrarse en las macroescalas de este tipo de contexto, pero es necesario incorporar igualmente el contexto secuencial, momento-a-momento, de la acción situacionalmente oportuna.

En segundo lugar, el contexto puede significar «con-texto» y así la palabra introduce una analogía entre los significados contextuales de los rasgos de la cultura material y los significados de las palabras en una lengua escrita. Argumentamos que los objetos son mudos sólo cuando se los extrae de sus «textos»; pero, en realidad, la mayoría de objetos arqueológicos están, casi por definición, ubicados en lugar y tiempo y en relación con otros objetos arqueológicos. Esta red de relaciones puede «leerse» mediante un análisis concienzudo, tal como hemos esbozado en este capítulo, para lograr una interpretación del contenido del significado. También es cierto que nuestras lecturas pueden ser incorrectas, pero una lectura incorrecta del lenguaje arqueológico no significa que los objetos tengan que ser mudos.

La noción de «texto» es más apropiada que la de «lenguaje», al considerar la naturaleza dual de la cultura material, como objeto y como signo o símbolo. En muchas de las aplicaciones estructuralistas en arqueología, el signo material tiene sentido simplemente siendo similar u opuesto a otros signos materiales en algún código abstracto o estructura, del mismo modo que las palabras tienen sentido en el lenguaje. Ricoeur (1971), por otro lado, afirma que la acción humana debe explicarse por referencia al texto, antes que al lenguaje (véase Hodder, 1989 *a*; Moore, 1990). Un texto es un producto concreto, escrito con una finalidad. Es producto de un discurso —una comunicación debidamente situada (Barrett, 1987). Los significados de un texto derivan de la contextualización de principios abstractos en la práctica de la vida cotidiana. Los significados pueden haberse distanciado de las intenciones del «autor» del texto y pueden depender mucho del contexto en el que el texto vaya a ser «leído». El significado de la cultura material depende a menudo del contexto de uso, antes

que simplemente del contexto de producción o del «autor». Incluso más que en el caso de un texto escrito, los significados de la cultura material tienen en cuenta aspectos pragmáticos y funcionales. El texto, antes que el lenguaje, es pues una metáfora apropiada para la naturaleza dual de la cultura material (en tanto que objeto tecnológico y funcional, y en tanto que signo), tal y como se ha afirmado repetidamente en este libro.

Estos dos tipos de significado contextual tienen una característica común, presente también en otros usos del término en arqueología (véanse las pp. 133-136). Todos estos usos hacen referencia a un interés por los datos concretos, más que por la teoría general. Uno de los objetivos de este libro es recordar que los términos y teorías generales deben estar mejor cimentados en el contexto concreto de estudio. Y sin embargo «contextualismo» no significa «particularismo», un término que, en arqueología, ha venido a asociarse al rechazo o a la falta de interés por la teoría general. En la arqueología contextual sigue reconociéndose la necesidad de la teoría general y de la arqueología teórica, pero importa sobre todo exigir una relación más estrecha entre la teoría y los datos, manejando la una en función de los otros, y reforzar los procedimientos tanto inductivos como deductivos.

La arqueología contextual implica el estudio de los datos contextuales, utilizando métodos contextuales de análisis, para llegar a dos tipos de significado contextual, analizados en función de una teoría general. Pero en el análisis de la arqueología contextual a lo largo de este volumen nos hemos visto obligados, a menudo, a referirnos de pasada a otro tipo de contexto: el contexto concreto de los propios arqueólogos. Este último tipo de contexto parece estar vinculado íntimamente a los demás, en una relación que ya no es posible ignorar. En el capítulo siguiente analizaremos el contexto del arqueólogo, como parte de una vasta serie de cambios en arqueología que podríamos llamar arqueología postprocesual.

## 8. LA ARQUEOLOGÍA POSTPROCESUAL

La contribución de la arqueología procesual a la teoría arqueológica se basó en la concepción adaptativa de la cultura y en la aplicación de la teoría de sistemas, la teoría del intercambio de información y muchas otras teorías generales. Muchas de estas ideas estaban presentes de una forma u otra en anteriores corrientes arqueológicas, y aquí examinaremos el alcance de esta continuidad. Pero quizá la mayor contribución de la Nueva Arqueología fuera sobre todo metodológica (Meltzer, 1979; Moore y Keene, 1983, p. 4). Los arqueólogos se interesaron por los problemas de inferencia, muestreo y esquema de investigación. Se empezaron a utilizar con más frecuencia técnicas cuantitativas y estadísticas; se pusieron en duda algunos procedimientos y se hicieron más explícitos. La arqueología contextual supone un intento de desarrollar y avanzar en la cuestión de la metodología arqueológica.

En el ámbito de la teoría, asistimos desde principios de los sesenta al desarrollo de diversas corrientes, desarrollo que indica un movimiento a partir de la posición inicial de la arqueología procesual, representada por los primeros trabajos de Binford (1962; 1965) y Flannery (1967). La ampliación de las discusiones y usos del marxismo y del estructuralismo mismos expresan, también, un cambio. En este capítulo me propongo resumir las principales argumentaciones recogidas en este volumen en relación con las nuevas características de lo que podríamos llamar una fase postprocesual de la teoría arqueológica. La superación de las dicotomías presentes en la arqueología afecta a tres principalmente: entre individuo y norma, entre estructura y proceso, y entre lo ideal y lo material. Una cuarta dicotomía, entre sujeto y objeto, también se está empezando a cuestionar.

### NORMAS Y VARIABILIDAD

A lo largo de este volumen hemos visto que casi toda la teoría arqueológica vigente, independientemente de su color, conserva un componente normativo, en el sentido de que la explicación presupone ideas que se tienen en común y pautas de conducta. El único ejemplo de descripciones correctas de variación y percepción individuales son los estudios basados en la teoría moderna de la acción y práctica sociales (capítulo 4) y la obra de Collingwood (capítulo 5).

Este descubrimiento contrasta directamente con el interés explícito de la Nueva Arqueología por la variabilidad. Es cierto que en algún trabajo reciente de Binford (1984) se destaca la noción de conducta apropiada y situacional. Pero, como vimos en el capítulo 2, estos intentos no han prosperado ni han penetrado en la consideración arqueológica de la ideología y del significado simbólico. Incluso en Binford los individuos aparecen determinados por reglas universales que se ocupan de saber lo que los individuos harían «si los factores no variaran». Puesto que Binford no describe un proceso cargado de significado, se minimiza la capacidad del individuo para generar el cambio y para crear su propia cultura como un proceso social activo.

Existen normas y reglas, evidentemente. Pero para que el cambio, la innovación y el individuo activo sean posibles, interesa destacar so-

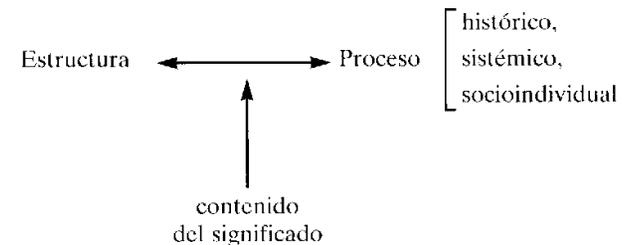


FIGURA 8

*El ámbito de la arqueología postprocesual*

bre todo la necesidad de volver a analizar más exhaustivamente las relaciones entre las normas, las reglas y los individuos. En la práctica cotidiana, «los demás factores» siempre «varían». Siempre es necesario improvisar sobre la marcha, dentro de las normas y reglas, pero transformándolas en ese proceso. Ya hemos analizado estas teorías en el contexto de las relaciones entre el individuo y la sociedad, y entre la práctica y la estructura.

El primer elemento que hallamos, pues, en la fase postprocesual, es la inclusión, con el título de «proceso», de una correcta consideración de cómo actúan los individuos en la sociedad. Por ejemplo, es necesario desarrollar enfoques tipológicos que se ocupen, no tanto de definir «tipos», como de describir superficies pluridimensionales de variabilidad en que el «tipo» cambie con el contexto. Los arqueólogos tienden, por lo general, a forzar sus materiales para que puedan encajar con los estilos, culturas, sistemas y estructuras, y prefieren ignorar el problema «accidental» de la variabilidad individual. La idea de Leach (1954) de que las distintas fases evolutivas pueden ser expresiones de una estructura común subyacente es importante para aquellos arqueólogos partidarios de ignorar la variabilidad. Por ejemplo, se sabe muy poco de cómo los poblados individuales de una región pueden protagonizar trayectorias semejantes, pero en momentos diferentes, superpuestos (pero véase Frankenstein y Rowlands, 1978).

El interés por la variabilidad tiene gran importancia en relación con el cambio social y cultural. Por ejemplo, quizá sea cierto que, en zonas concretas, gran parte de la variabilidad individual aparezca en zonas fuera del control directo de los grupos dominantes. Las calabazas decoradas y variadas descritas en el capítulo 6 son un ejemplo. El cambio social puede ser, muchas veces, consecuencia de, y tener su origen en, la capacidad de innovación en un campo de acción periférico, marginal, y las calabazas de Baringo son, de nuevo, un ejemplo de este tipo de transformación en el tiempo.

Reconocer la variabilidad de las percepciones individuales nos lleva a un giro curioso en el análisis de la reconstrucción del contenido de los significados históricos. En el capítulo 7 analizábamos el contenido del significado y la forma de llegar hasta él en la arqueología contextual, como si hubiera *un* significado en el pasado. Los etnógrafos suelen presuponer con demasiada frecuencia la posibilidad de una descripción perentoria del significado. Pero no debemos descartar la posibilidad de que coexistan diferentes perspectivas vinculadas a dife-

rentes grupos de interés en la sociedad (capítulo 4); pero el problema es más profundo que todo esto. Si la cultura material es un «texto», pudieron existir entonces una multiplicidad de lecturas en el pasado. Ejemplo de ello son los distintos significados que la sociedad británica atribuye al uso de los imperdibles por parte de los punks. Pensé (Hodder, 1982 *d*) que los individuos podían crear razones verbales que explicaran estos ítems, pero que estas razones verbales no eran «correctas» o «incorrectas», sino interpretaciones de un texto en distintos contextos verbales y en distintos contextos sociales. En Baringo tuve, muchas veces, la misma impresión. Los individuos, al hablar conmigo, parecían crear o inventar los significados verbales de las cosas, contradiciendo y variando sus respuestas como una forma de diversión social.

La interpretación del significado, como dice Drummond (1983), no es una cuestión de «captarlo correctamente». «¿Es que algunos, debido a un acceso privilegiado a la información, a una inteligencia superior, o a la perseverancia, etc., “captan correctamente” el significado del suceso, mientras que otros, menos dotados o menos diligentes, se quedan sólo con una parte de la historia y producen interpretaciones erróneas?» (*ibid.*, p. 193). Drummond afirma que en la práctica la entidad que llamamos «cultura» es, en realidad, «una serie de preguntas y respuestas vacilantes, y no un conjunto-receta de respuestas» (*ibid.*, p. 171). La realidad cultural es un surtido cambiante de perspectivas diversas, de forma que, considerada como un todo, no hay una sola versión «verdadera» de los hechos. El analista debe identificar estas versiones superpuestas, y muchas veces incoherentes, y comprender sus interrelaciones.

La fragmentación de nociones holísticas tales como la cultura, la sociedad y el origen y dispersión del significado en cadenas de significantes (p. 65) constituyen la principal aportación de una gran parte de la arqueología postprocesual (por ejemplo, Tilley, 1990 *a*; Bapty y Yates, 1990). La crítica postestructuralista suele destacar los diferentes pasados que producimos en el presente y la pluralidad de enfoques que deben abrirse a debate. Volveré más adelante sobre esta cuestión, pero por el momento podemos centrarnos en la pluralidad de significados en las sociedades pasadas. A primera vista, esta noción de culturas en tanto que conjuntos heterogéneos de interpretaciones conflictivas superpuestas, junto a representaciones de esas interpretaciones en una espiral sin fin de movimientos y variación, distrae al ar-

queólogo. Dada la dificultad de interpretar *cualquier* significado en el pasado, ¿cómo puede el arqueólogo aproximarse a esa complejidad del significado? En realidad, el potencial introducido por esa visión es considerable. Los arqueólogos ya no necesitan forzar sus datos en categorías bien delimitadas, por lo que pueden buscarse múltiples dimensiones superpuestas usando una metodología contextual. Podemos enfrentarnos, por tanto, a la complejidad *real* de los datos arqueológicos. Un ejemplo de la manera en que la cultura material puede interpretarse como si tuviese distintos significados para distintos grupos, en diferentes momentos del pasado, ha sido propuesta por Greene (1987).

Pero quizá revista mayor importancia el vínculo existente entre la variabilidad interpretativa del texto y el análisis del poder del capítulo 4. El potencial de los individuos para «ver» cosas desde perspectivas diferentes y contradictorias puede ser, en teoría, prácticamente ilimitado. Pero entonces, ¿cómo controlan el significado los grupos de interés en la sociedad? Las estrategias pueden ir desde situar los hechos y su significado en la naturaleza, convirtiéndolos en «naturales», hasta situarlos en el pasado, transformándolos en inevitables. En términos más generales, la cultura material tiene diversos aspectos distintivos que hacen que desempeñe un rol fundamental en el control de la variación del significado. Es particularmente duradera y concreta. Todas las dimensiones de la elaboración de la cultura material analizadas bajo el epígrafe «arqueología contextual» —todas las asociaciones, contrastes, ritmos espaciales y temporales, etc.—, pueden servir para intentar «fijar» significados. Gran parte de, si no toda, la producción de la cultura material puede describirse como un proceso en el que los distintos grupos de interés e individuos tratan de instituir significados autoritarios o establecidos frente a la capacidad inherente al individuo o individuos de crear sus propios esquemas cambiantes y libres.

La «fijación» de significados es quizá más manifiesta en los centros de control y en los rituales públicos. En ellos se concentran los diversos ámbitos de la cultura, los elementos opuestos, y se restablecen las estructuras dominantes. Un pequeño ejemplo contemporáneo de la relación entre perspectiva y control puede ayudar a clarificar este punto. Cuando paseamos por grandes parques, somos muchas veces conscientes de la existencia de un modelo más amplio. Vislumbramos fugazmente largas hileras de árboles, arbustos, estatuas, céspedes y estanques. Pero en muchas zonas del parque está prohibido pisar y

la comprensión individual del modelo global será, por lo tanto, parcial y personal, y dependerá del recorrido concreto que hayamos escogido. Muchos de los parques a que me refiero están dispuestos alrededor de una gran casona, construida en el centro de unas alineaciones radiales. Sólo desde allí, el centro de control, se hace evidente la totalidad de la organización. De repente, desde el centro, el esquema adquiere sentido y es posible situar las percepciones individuales en su contexto —un contexto construido por el centro.

Todos los aspectos de la producción cultural, desde la utilización del espacio, como en el ejemplo anterior, hasta los estilos de las vasijas y objetos metálicos, desempeñan un rol importante en la negociación y «fijación» del significado por parte de los individuos y grupos de interés en la sociedad, ya sea niño, madre, padre, jefe o plebeyo. En su esfuerzo por producir entidades delimitadas, los arqueólogos, más que presuponer normas y sistemas, utilizan su material para analizar el continuo proceso de interpretación y reinterpretación en relación con el interés, en sí mismo una interpretación de los hechos.

Por consiguiente, la arqueología postprocesual, por primera vez en la historia de la arqueología, intenta abrir un debate sobre la relación procesual entre el individuo y la norma social. Y, sobre todo, introduce por primera vez algo distinto del proceso en sí.

#### PROCESO Y ESTRUCTURA

Antes los arqueólogos se ocupaban de los dos principales tipos de proceso, los procesos históricos (como la difusión, la emigración, la convergencia, la divergencia) y los procesos adaptativos (aumento demográfico, utilización de recursos, complejidad social, comercio, etc.). Aunque Grahame Clark y Gordon Childe, por ejemplo, aseguraran que hacía tiempo que la arqueología venía estudiando ambos procesos, fue la arqueología procesual de los sesenta y setenta la primera en resaltar la importancia de los procesos adaptativos.

En esencia, ambos tipos de procesos son muy semejantes. Si una cultura cambia, podríamos atribuirlo al proceso de difusión o de aumento demográfico y de deterioro del medio. Evidentemente, tal como decíamos en la primera parte de este capítulo, podemos discutir la verosimilitud de esta explicación, de la misma forma que podemos debatir la de cualquier descripción procesual. Y sin embargo, la

forma de la argumentación es siempre la misma: un hecho visible se relaciona causalmente con otro hecho visible. La Nueva Arqueología positivista se construyó precisamente sobre las interrelaciones, correlaciones y covariaciones entre este tipo de hechos.

La idea de que tras los procesos históricos y adaptativos se esconden estructuras y códigos de presencia y ausencia no encaja fácilmente con el empirismo y el positivismo que han dominado la arqueología desde sus orígenes. En este sentido, la arqueología postprocesual, en la medida en que incorpora el estructuralismo y el marxismo, constituye una ruptura mucho más radical que la anterior.

Es peligroso hablar de «estructura», como si con este término se aceptara de común acuerdo un concepto unívoco. Existen diferencias importantes entre los tipos de estructura social estudiados por la arqueología marxista, las estructuras formales y de significado estudiadas por la arqueología estructuralista y las estructuras tecnológicas descritas brevemente al principio del capítulo 4. Pero a pesar de estas diferencias básicas, todos estos usos del término implican algo que no resulta visible en la superficie —un esquema o principio organizativo, no necesariamente rígido ni determinante, que es immanente, visible sólo a través de sus consecuencias o efectos. Así pues, se propone un nuevo nivel de realidad en arqueología, descrito a menudo como «más profundo», «detrás» o «bajo» la evidencia cuantificable.

Wylie (1982) asegura, desde un punto de vista filosófico, que los arqueólogos sí *son* capaces de plantear hipótesis relativas a este nivel distinto de realidad estructural. En mi descripción de la arqueología estructural del capítulo 3, y de la arqueología contextual en el capítulo 7, he intentado esbozar algunas líneas generales para una metodología aplicable a tales análisis.

#### EL CONTENIDO HISTÓRICO DEL SIGNIFICADO: LO IDEAL Y LO MATERIAL

El tercer aspecto de la arqueología postprocesual es una creciente aceptación en arqueología de la necesidad y la posibilidad de una reconstrucción rigurosa de los significados subjetivos. En la arqueología tradicional, «la escala de inferencia» (véase la p. 47) para llegar al ámbito de las ideas resultó prácticamente inservible, y la Nueva Arqueología adoptó con frecuencia la misma actitud. Por ejemplo. Bin-

ford (1965; 1982, p. 162) ha afirmado que la arqueología es ante todo materialista y que está pobremente equipada para llevar a cabo una «paleopsicología».

A lo largo de este libro, sin embargo, hemos visto una creciente disposición por parte de los arqueólogos para ocuparse del subsistema ideacional, de las estructuras del significado y de la ideología. Estas aportaciones han sido importantes, en la medida en que han contribuido a que los arqueólogos se planteen la existencia de vínculos sistemáticos entre lo material y lo ideal.

También hemos constatado, en todos los ámbitos de la arqueología (p. 134), una creciente conciencia de que hay que tener presente el contexto histórico concreto al aplicar teorías generales. La vieja actitud de «la ley y el orden» se ha mostrado incapaz de suministrar leyes generales válidas e interesantes.

Y sin embargo el ámbito de las ideas, sobre todo las funciones de los símbolos y los rituales, sigue siendo tema de interés para muchos arqueólogos. Y el contexto histórico, habitualmente, sólo consiste en las condiciones específicas de la fase A que afectan a la fase B. Tampoco la arqueología tradicional se ocupó demasiado del contenido del significado; los símbolos materiales se consideraban como indicadores de contacto, de afiliación cultural y de difusión. Sólo en el capítulo 5 hicimos referencia a unos pocos trabajos que evidencian un nuevo interés explícito por el contenido del significado entendido como «la rueda dentada» de las interrelaciones entre estructura y proceso.

En la medida en que los arqueólogos postprocesuales reconocen que todos los arqueólogos imponen necesariamente un contenido del significado, y que tales significados forman el núcleo del análisis arqueológico que debe hacerse explícito y riguroso, el interés por el contenido del significado constituye una marcada tercera ruptura con gran parte de la arqueología reciente y tradicional.

En principio, el vínculo entre los contenidos del significado y el particularismo histórico parece tener resultados nocivos para la arqueología. Está latente un pesimismo peligroso y negativo. ¿Cómo pueden comprender los arqueólogos estos otros mundos concretos, coherentes sólo por referencia a sí mismos? En la discusión de la arqueología contextual del capítulo 7, y de Collingwood en el capítulo 5, he intentado demostrar la posibilidad real de lograr aproximaciones cada vez más plausibles a esta «otredad», en toda su particularidad. Y ello es así, en última instancia, porque los significados históricos, por

muy «otros» y coherentes que sean, son, sin embargo, reales, producen resultados reales en el mundo material y son coherentes y, por eso mismo, estructurados y sistemáticos. Los arqueólogos valoran críticamente sus teorías en relación al sistema real y estructurado de datos. Éstos son reales, pero no objetivos; y las teorías permanecen siempre abiertas a nuevas preguntas y nuevas perspectivas. Pero es posible conseguir ajustes cada vez mejores en un continuo proceso de interpretación.

También afirmaba (capítulo 7) que la diferencia entre el enfoque contextual y un rígido particularismo radica en el reconocimiento de que la teoría general es necesaria tanto para los métodos como para los objetivos de la arqueología contextual. Por ejemplo, se acepta la existencia de un «lenguaje» universal de los significados de la cultura material que ayuda a «leer» los «textos» del pasado. Además, tales «lecturas» pretenden contribuir a la comprensión general de la relación entre norma y variabilidad, estructura y proceso, lo ideal y lo material, etc.

También he afirmado que, a pesar de las hipotéticas características universales del lenguaje de la cultura material y de la manera en que la cultura material está constituida de forma significativa mediante semejanzas y diferencias, la propia percepción de las semejanzas y diferencias depende de las formas creativas de percibir las, que son, en parte, subjetivas e históricamente dependientes. Podemos perseguir continuamente un mejor ajuste entre la teoría y los datos contextuales, pero tal ajuste se valora tanto en función de la experiencia subjetiva (conocimiento analógico incluido), como de cualquier red de asociaciones y contrastes entre los datos. Es erróneo, evidentemente, separar teoría y datos, pues éstos sólo son perceptibles en relación con la teoría. Es igualmente dudoso que la teoría pueda existir independientemente de los datos.

Todo esto plantea un debate en torno a la relación entre sujeto y objeto. Y si cada sociedad y cada época es susceptible de producir su propia prehistoria, ¿cuáles son las responsabilidades del arqueólogo con respecto al mundo en que vive?

#### ARQUEOLOGÍA Y SOCIEDAD: OBJETO Y SUJETO

La arqueología procesual no se caracterizaba precisamente por un análisis minucioso de los contextos sociales de los arqueólogos, pues-

to que lo más importante era la contrastación independiente de las teorías, a partir de los datos etnográficos y arqueológicos. Sin embargo, no hace mucho que los arqueólogos han empezado a mostrar un mayor interés por la subjetividad de los pasados que reconstruimos en relación a las estrategias de poder contemporáneas (Patterson, 1986; Gibbon, 1989; Meltzer, 1983; Kristiansen, 1981; Rowlands, 1984; Wilk, 1985; Leone *et al.*, 1987; Trigger, 1980). Esta evolución, este cuestionar la separación de sujeto y objeto, de teoría y hecho, constituye la cuarta de las rupturas de la arqueología postprocesual apuntadas en este capítulo.

En la arqueología teórica misma existen corrientes que han propiciado una nueva discusión de los enfoques empirista y positivista. Por ejemplo, el interés de la arqueología postprocesual por la estructura, si es que utilizamos este término para denotar esquemas organizativos immanentes o subyacentes, se opone a toda concepción de la arqueología como una disciplina dedicada exclusivamente a los restos materiales observables.

La idea de que el significado es contextual parece poner igualmente en cuestión ideas establecidas de correspondencias universales entre clases de objetos (desde «utensilios» y «yacimientos» hasta «cazadores-recolectores» y «estados») y su significado. Como vimos en el capítulo 2, los esfuerzos por rescatar los ámbitos de la mente y del significado en el modelo positivista han tenido consecuencias internas contradictorias.

En el marco de la discusión en torno al idealismo histórico planteado en el capítulo 5, vimos que Collingwood (1946) definía su vida intelectual como una lucha política. Aunque el arqueólogo sea riguroso y científico al intentar unir teoría y datos, gran parte de nuestra definición de esos datos depende de nosotros mismos. Fueron autores como Childe y Collingwood quienes, desde el marxismo y el idealismo histórico, respectivamente, analizaron más exhaustivamente las bases sociales contemporáneas del discurso arqueológico. La explicación del poder y de la ideología en el capítulo 4 pone de relieve la cuestión de si las interpretaciones arqueológicas son ideológicas en relación a intereses sectarios.

Por lo tanto, el interés de la arqueología postprocesual por la estructura, la mente y el significado, lleva, en teoría, a un interés mayor por la presencia del presente en el pasado (véase también, más adelante, el impacto del postestructuralismo en arqueología). Aun-



de contrastación pueden parecer políticos. A veces retirarse de la confrontación y del debate puede resultar más tentador que erosionar la naturaleza apolítica del empirismo y positivismo occidentales.

#### LAS ARQUEOLOGÍAS FEMINISTAS

Es precisamente esta capacidad de los arqueólogos occidentales de constatar e ignorar acto seguido este enfrentamiento con las arqueologías indígenas lo que caracteriza el potencial de una perspectiva feminista en arqueología. Por «feminista» entiendo aquí una perspectiva crítica desde la óptica de las mujeres en la sociedad contemporánea. Como esta perspectiva en arqueología tiene su origen en una corriente contemporánea de Occidente, resulta potencialmente menos fácil de ignorar que la arqueología de países lejanos. Este potencial (Conkey y Spector, 1984) se está realizando con rapidez (por ejemplo, Gero, 1985; Gero y Conkey, 1990; Barstow, 1978; Sørensen, 1988; Barrett, 1988).

No pretendo analizar el desequilibrio que supone la presencia femenina en la profesión arqueológica, ni la utilización de un lenguaje sexista en las publicaciones arqueológicas, si bien ambas cuestiones están muy relacionadas con el principal aspecto de la arqueología feminista que pretendemos discutir aquí por su relevancia para este capítulo. Me centraré, por el contrario, en dos puntos importantes planteados por las arqueólogas feministas. El primero es que los arqueólogos han tendido a considerar que la división sexual del trabajo en el pasado es semejante a la que se da en el presente. Por ejemplo, la caza y el comercio se consideran, habitualmente, ocupaciones masculinas, y la recolección y el tejido como femeninas. Las puntas de proyectil y las herramientas bien hechas se asocian al hombre, y las vasijas hechas a mano, a la mujer. Esta «sexualización» de las actividades pretéritas hace que las actuales relaciones sexuales parezcan inevitables y legítimas.

Segundo: se suele mostrar un mayor interés por las actividades masculinas «dominantes». Por lo general los hombres se presentan como más fuertes, más agresivos, más dominantes, más activos y más importantes que las mujeres, a las que se suele considerar débiles, pasivas y dependientes. El pasado se escribe en términos de liderazgo,

poder, guerra, intercambio de mujeres, hombre cazador, derechos de herencia, control de recursos, etc.

Estos dos niveles androcéntricos del análisis arqueológico han sido objeto de una profunda crítica, especialmente centrada en el tema de los «orígenes del hombre» y «el hombre cazador» (Conkey y Spector, *ibid.*), y se han llevado a cabo reinterpretaciones del «origen del hombre» donde la mujer desempeña un papel más positivo (por ejemplo, Tanner, 1981). El impacto del debate es igualmente relevante en lo que se refiere a la adopción de la agricultura (Draper, 1975; Gero y Conkey, 1990) y para el origen del Estado (Gailey, 1987; Hastorf, 1990).

Con respecto a estos dos puntos anteriores, las arqueólogas feministas afirman, primero, que no podemos presuponer una división del trabajo y unas actividades adscritas según el sexo universalmente equivalentes. Más que presuponer que el término «mujer» tiene unas características culturales universales, se plantea la necesidad de analizar en qué forma pueden variar las estructuras sexuales. Los datos arqueológicos evidencian profusamente estructuras culturales relativas a las relaciones entre ambos sexos. Es posible asociar algunos objetos funerarios a la mujer; comparando esqueletos femeninos y masculinos puede analizarse el aspecto nutritivo de las relaciones de ambos sexos (Hastorf, 1990), y es posible estudiar la representación y la no representación de la mujer en el arte y en el simbolismo. Muchas veces será precisamente la ausencia de la mujer en ciertos ámbitos de la representación la que proporcione una determinada visión de las estructuras relacionadas con el género. Es necesario un análisis contextual, como el discutido en el capítulo 7, que sitúe la categoría biológica «mujer» en un medio social y cultural. Gibbs (1987), en un análisis contextual, ha analizado el «significado» cambiante de la mujer a través del tiempo.

Con respecto al segundo punto anterior, la arqueología feminista afirma que las mujeres pueden desempeñar un rol activo en la sociedad (véase Tanner, 1981). Por ejemplo, los arqueólogos siempre han considerado la decoración cerámica como un indicador pasivo, es decir, un elemento pasivo de clasificación. Aunque se analice en términos de flujo informativo, de intercambio y de interacción, la decoración no deja de ser algo pasivo y no relacionado con la mujer. La óptica feminista afirma, por el contrario, que en ciertas situaciones es posible que la decoración cerámica haga referencia al discurso encu-

bierto de las mujeres que no tienen voz, que son «mudas» en el discurso dominante (Braithwaite, 1982). Es posible que la decoración y la elaboración en el contexto doméstico tengan, por lo general, mucho más que ver con la negociación del poder entre hombres y mujeres que con la simbolización del contacto y la interacción entre grupos locales (véase Hodder, 1984 *a*, para una aplicación de esta idea a la prehistoria europea).

Uno de los aspectos más importantes de la crítica feminista se relaciona con la explicación del poder en el capítulo 4, en el cual se afirmó que hay distintos tipos de poder en conflicto y que se superponen, negociándose continuamente entre distintos grupos de interés. Poder no es, simplemente, una «realidad» de fuerza o de control de recursos, sino que está relacionado estrechamente con los significados, los valores y el prestigio. El control de un recurso prestigioso permitirá ejercer el poder cuando el recurso haya adquirido valores sociales y culturales. Moore (1988, p. 35) explica que «la mayoría de investigadoras feministas aceptan ahora, a mi juicio, que las valoraciones culturales dadas a hombres y mujeres en la sociedad proceden de algo más que de su mera posición en las relaciones de producción». La representación de las relaciones de género en la cultura material (tumbas, vestido, arte, uso del espacio, etc.) puede decirnos más acerca de los intentos realizados para valorar o devaluar a hombres y mujeres, que acerca del poder «real» de hombres y mujeres en el control de los recursos. Simplemente, no podemos interpretar la dominación de un género a partir de la representación material de las relaciones de género (Hodder, 1990 *c*). Estamos obligados, por consiguiente, a interpretar los significados simbólicos, para poder argumentar la representación de la dominación sexual. Por esa razón, me atrevería a decir que la corriente teórica subrayada en este libro es necesaria en la disciplina, antes que la mayoría de los aspectos más interesantes del feminismo encuentren su sitio en arqueología. Tal y como Michelle Rosaldo dijo acerca de esta misma corriente en antropología, debemos ir en pos, no de una causalidad general y universal, sino de una explicación significativa. «Me parece que el lugar actual de las mujeres en la vida social humana no es en modo alguno un resultado de las cosas que ellas *hacen*, sino del *significado* que sus actividades adquieren a través de la acción social concreta» (Rosaldo, 1980, p. 400).

Si pretendemos mostrar cómo se practican las relaciones de géne-

ro y cómo adquieren significado, cómo son utilizadas para definir la personalidad y cómo están implicadas de forma sutil en las relaciones multi dimensionales de poder, necesitaremos un enfoque hermenéutico crítico o contextual. Además, dado que las cuestiones acerca del significado constituyen una parte de la arqueología feminista, el positivismo no es un esquema de trabajo apropiado (Alison Wylie, comunicación personal). El feminismo ha tenido un impacto muy tardío en arqueología, si lo comparamos a las disciplinas próximas. Stacey y Thorne (1985) aseguran que los enfoques feministas han tenido menos éxito en aquellas disciplinas (sociología, psicología, economía) más ancladas en el positivismo. Es en aquellos ámbitos con un enfoque más interpretativo (historia, literatura, antropología sociocultural) donde el feminismo ha avanzado más. Puede que la reciente historia positivista de la arqueología, unida a su creciente dependencia de las ciencias, haya impedido el desarrollo de una arqueología feminista durante mucho tiempo.

#### OTRAS ARQUEOLOGÍAS OCCIDENTALES ALTERNATIVAS

Desde los creacionistas y los lectores de Von Daniken hasta los que utilizan detectores de metales (Gregory, 1983) y los clandestinos (Williamson y Bellamy, 1983), muchos infieren pasados alternativos e incluso sumamente populares, que los arqueólogos del *establishment* intentan descartar o ignorar, tachándolos de «marginales». Pero la confrontación abierta es cada vez más inevitable, sobre todo en las sociedades occidentales donde ahora el pasado, como un recurso, se utiliza de forma más efectiva por parte del público en general, como si fuera un bien de consumo, una mercancía bien envasada que responde a la demanda.

En muchos países occidentales la arqueología ha estado durante años vinculada a las clases altas y medias. ¿Hasta qué punto es esto cierto en la actualidad? ¿Cómo se utiliza el pasado para legitimar intereses establecidos, o cómo inciden en las interpretaciones del pasado? No hace mucho que se llevó a cabo una serie de encuestas sobre el conocimiento y las actitudes del público británico hacia la arqueología (Hodder, Parker Pearson, Peck y Stone, 1985). Aunque estos cuestionarios proporcionan indicaciones meramente provisionales, han sido continuados por una investigación a mayor escala y mejor construida

(Merriman, 1989 *a* y *b*), de manera que pueden identificarse las principales tendencias.

A partir de las encuestas, resulta evidente que ciertos grupos de gente en la Gran Bretaña contemporánea saben más del pasado que otros. Poseen un conocimiento más amplio y preciso de lo que escriben los arqueólogos. Ven más documentales arqueológicos por la televisión, van más a los museos y visitan yacimientos e iglesias, y leen más sobre el pasado. No resulta sorprendente que esta gente haya tenido, por lo general, más educación (más años de escolarización o algún tipo de educación complementaria) que los que poseen menos conocimientos arqueológicos. Suelen tener también empleos más valorados con un mayor control sobre otras personas y recursos.

¿Cómo interpretan exactamente el pasado estos distintos grupos sociales? Los resultados de la encuesta experimental indican que los grupos con menos educación y menores ingresos tendían a mostrar un mayor interés por su pasado local, tanto arqueológico como histórico, un mayor interés por la inmediatez de una experiencia del pasado a través del material arqueológico. Quizás exista también algún tipo de vínculo entre los intereses de la clase media contemporánea y las preocupaciones arqueológicas contemporáneas, entre el hiperdifusionismo y el fascismo, entre las hipótesis arqueológicas sobre control y gestión del medio y la preocupación contemporánea relativa a la reducción de la superpoblación y al agotamiento del medio, y entre la utilización reciente del positivismo científico y la actual dependencia popular respecto a la ciencia para resolver problemas técnicos. La arqueología contextual tiene indudables vínculos con el movimiento «antisistema» de los años sesenta y con la importancia actual dada al significado, a la experiencia individual y a «lo pequeño es hermoso». No todos estos puntos de vista son susceptibles de ser encajados según líneas divisorias de clase. Apenas existen pruebas de que los clandestinos, por ejemplo, procedan de un sólo sector de la sociedad. Más bien ocurre que pasados alternativos diversos estimulan e implican a muchos individuos y grupos, en relación con las diversas interpretaciones de los arqueólogos del *establishment*.

Son mayoría los que encuentran extremadamente difícil exponer ideas propias referidas a un pasado alternativo a partir de los datos del pasado. Casi todos están influidos por Von Daniken y por películas como *Hace un millón de años* y *En busca del arca perdida*, y desarrollan su propia visión del pasado; pero las vitrinas, el análisis sisté-

mico y la jerga de la teoría social los mantienen a distancia del material arqueológico. Y si *realmente* logran acceder de alguna manera a un pasado de experiencia inmediata, o bien topan con el *establishment* arqueológico, o bien sus opiniones son olímpicamente ignoradas. Por ejemplo la acalorada y áspera polémica que protagonizan en Gran Bretaña los detectores de metales, por un lado, y el *establishment* arqueológico, por otro, sirve solamente para hacer todavía más profundas las divisiones sociales (Hodder, 1984 *b*). Los arqueólogos que intentan trabajar con los entusiastas detectores de metales, y no contra ellos, han hallado vías de cooperación y comprensión alentadoras (Gregory, 1983). La arqueología, pues, posee un gran potencial para favorecer y ayudar a crear perspectivas y vías diferentes de participación en el pasado (Willey, 1980). Cabría hacer esfuerzos para explicar cómo se excava el pasado (Leone, 1983) y cómo se reconstruye. Muchos museos, como el Jorvik Viking Centre de York, han optado hoy por ofrecer versiones vivas del pasado, para que el público lo pueda experimentar, y lo mismo ocurre en otros museos consagrados.

El hecho de que existan dicotomías entre los distintos pasados producidos por los diferentes grupos de interés y que la arqueología no haya conseguido estimular percepciones y experiencias alternativas del pasado, es atribuible al rol de la arqueología y de las arqueologías en las estrategias de poder de la sociedad occidental. La Teoría Crítica ofrece una visión propia de las relaciones entre conocimiento y poder, tema que hoy está sobre el tapete. Este hecho es relevante para todos los críticos de la arqueología del *establishment*, sobre todo para los de la óptica indígena y feminista, pero es de especial relevancia para la arqueología en la medida en que está implicada en la dominación de clase.

#### LA TEORÍA CRÍTICA

La «Teoría Crítica» es el término global con que se conoce a una serie de autores europeos, especialmente a los de la «Escuela de Frankfurt», que giró en torno al Instituto de Investigación Social fundado en Frankfurt en 1923 (Held, 1980). Las principales figuras son Horkheimer, Adorno y Marcuse. Habermas y sus colaboradores han reformulado no hace mucho la noción de Teoría Crítica. Los enfoques sustentados por la Teoría Crítica proceden de la tradición idealista

alemana, pero incorporan al mismo tiempo una perspectiva marxista. Los teóricos de esta corriente afirman, por un lado, que todo conocimiento está históricamente condicionado, pero sugieren al mismo tiempo que la verdad es mensurable y que la crítica es posible, independientemente de los intereses sociales —es decir, que la Teoría Crítica tiene una posición privilegiada respecto de la teoría.

Entre los diversos aspectos de la Teoría Crítica de mayor interés para la arqueología, el análisis de la estética y de la cultura contemporánea tiene una relevancia inmediata para la presentación del pasado arqueológico en los museos, en televisión, etc. En su *Dialéctica de la ilustración*, Horkheimer y Adorno (1973) utilizan el término «industria de la cultura». Comparando, por ejemplo, la música «seria» y la música «popular», demuestran que la cultura moderna es algo estandarizado, de acuerdo con la racionalización de las técnicas de producción y distribución. Los individuos ya no «viven» el arte y la cultura, sino que consumen sus obras. La industria de la cultura impide el desarrollo de individuos pensantes e independientes; transmite un mensaje de acomodo, de obediencia. Se distrae y se confunde a la gente, haciéndola pasiva. Si bien hay muchas excepciones, la arqueología que se muestra en los documentales de la televisión y en las exposiciones de los museos suele presentarse como algo ordenado para ser contemplado pasivamente. La consumimos como el componente cultural de la industria del ocio y casi nunca resulta estimulante y participativa. Los arqueólogos pueden ubicar este sentido del orden y control y la supremacía de la ciencia (su propia ciencia y la de todos los grupos sociales dominantes) en una perspectiva histórica a largo plazo que equivale a huir del desordenado pasado primitivo a través de la innovación tecnológica. El resultado es un poderoso mensaje ideológico.

Otro aspecto relevante de la Teoría Crítica es su análisis de la filosofía de la historia. Habermas dice que una comprensión hermenéutica idealista de los significados contextuales no es suficiente ni adecuada y que el analista debe intentar explicar la deformación-tergiversación sistemática de la comunicación. En otras palabras, hay que ver cómo se relacionan las ideas de un periodo con el poder y la dominación. Marcuse, Horkheimer y Adorno reiteran el mismo sentido. En la *Dialéctica de la ilustración* quieren «romper los cimientos de todos los sistemas cerrados de pensamiento para contribuir a socavar todas las creencias que se reclaman íntegras y enteras y que es-

timulan una afirmación irreflexiva de la sociedad» (Held, 1980, p. 150).

De acuerdo con Hegel, la Ilustración es considerada como la cuna de la ciencia universal cuyo objetivo principal es el control de la naturaleza y de los seres humanos. El positivismo consideraba que el mundo estaba hecho de cosas materiales que podían ordenarse e imponerse según leyes universales y que las leyes de la historia eran equiparables a las leyes de la naturaleza. Evidentemente podría decirse (Hodder, 1984 *b*) que la utilización del modelo de las ciencias naturales por parte del positivismo, y de la teoría de sistemas por parte de la arqueología, refuerza una «ideología de control» por medio de la cual el científico «apolítico» aparece como una figura esencial para el control de la sociedad en tiempo y espacio pasado y futuro.

Por el contrario, la Teoría Crítica busca una nueva Ilustración, una emancipación en la que la razón crítica lleve a la liberación respecto a todas las fuerzas de dominio y destrucción. En autores como Lukács, la necesidad de esta liberación viene dada por la estructura del proceso social, que limita, domina y determina la totalidad social, incluso el pensamiento y la conciencia.

La Teoría Crítica afirma que los ideales de objetividad y de ausencia de juicios de valor están, en sí mismos, llenos de juicios de valor. Esta teoría pretende juzgar las dos concepciones antagónicas de la realidad y poner de manifiesto el campo de acción de la ideología, para emancipar así a los seres humanos de la dominación de clase. Al poner de manifiesto las condiciones materiales y sociales, se evidencian también las distorsiones ideológicas, permitiendo de esta forma la autoconciencia y la emancipación.

En arqueología, Leone (1982; Leone *et al.*, 1987; véase asimismo Handsman, 1980 y 1981) ha adoptado claramente un enfoque materialista de la historia como ideología. Leone constata que cuando se interpreta el pasado y se convierte en historia, tiende a convertirse en ideología, y sugiere que la conciencia o revelación de ese proceso puede ayudar a quienes escriben o escuchan sobre el pasado a ser conscientes de las concepciones ideológicas que genera la moderna vida diaria. Por ejemplo, situando los orígenes del individualismo o de las nociones modernas de tiempo en la aparición del capitalismo en la América del siglo XVIII, se podría dar a los visitantes de los museos una visión y una conciencia respecto a la historicidad de su propia ideo-

logía y una clarificación reveladora sobre el carácter y naturaleza de sus supuestos como fuentes de dominación.

Si bien las nociones de autocrítica y de conciencia del valor social y político de cuanto escribimos son de primerísima importancia para el futuro desarrollo de la arqueología, la posición de la Teoría Crítica —a través de sus exponentes Leone y Handsman— me parece insostenible por dos razones fundamentales.

Primera: esta obra elabora una concepción poco satisfactoria de dominación. La sociedad aparece dominada por sistemas unificados y omniabarcadores de representación. Leone (1982, p. 756) habla de imponer «nuestra propia [ideología] para que aparezca como inevitable». Como vimos en el capítulo 4, en la crítica a la concepción marxista de ideología, no se intenta incorporar la diversidad en niveles de la conciencia de las condiciones sociales. «En sus escritos, la sociedad parece dirigida desde arriba y no como la consecuencia de un continuo proceso de lucha en torno a las reglas y los recursos, tal como yo defiendo» (Held, 1980, p. 365). Sin embargo, es evidente que los distintos grupos humanos de nuestra sociedad contemporánea ven el pasado de diferentes formas, y no está nada claro que la arqueología no contribuya a perpetuar una ideología occidental universal que impida a la gente comprender las condiciones sociales de su existencia. Parece que el pasado, tal como se construye y se vive en la vida contemporánea, puede revelar muchas cosas del presente, pero puede también enmascarar otras tantas.

Las encuestas mencionadas anteriormente indicaban que las interpretaciones dominantes del pasado no engañan fácilmente a los individuos y grupos subordinados de la moderna Gran Bretaña. Pese a que los grupos dominados, incluyendo a la clase obrera, las mujeres y los ancianos, evidenciaron un menor conocimiento científico del pasado, sus respuestas a las preguntas sobre la necesidad del pasado figuraban entre las primeras. Las personas de estos sectores sociales creen que el pasado y la arqueología son necesarios y útiles para dar un significado al presente. Pero se mostraron escépticos, en su mayoría, con respecto a la manipulación del pasado por parte de los *mass media* o del gobierno; estaban convencidos de que casi nada de lo que los arqueólogos y científicos dicen sobre el pasado puede demostrarse.

La gente puede así penetrar el aura del conocimiento científico que los arqueólogos intentan presentar. Las exposiciones de los museos

tradicionales les aburren; apagan sus televisores; crean sus propias versiones del pasado. Una de las experiencias más interesantes de todas las que se llevaron a cabo en la encuesta pública, fue que, preguntados sobre sus formas de ver el pasado o sobre lo que habrían experimentado en caso de vivir en el pasado, muchos empezaron enseguida a hablar del presente, comparándolo y contrastándolo con el pasado. Muchos mencionaron las ventajas de la tecnología y de las comodidades físicas del mundo contemporáneo, pero afirmando al mismo tiempo que el mundo actual iba demasiado deprisa, que la gente había perdido el sentido de ubicación en el mundo, que la tecnología había ido demasiado lejos, etc. Tenían muy clara su propia imagen de lo que era el pasado en relación con el presente y esta imagen era, muchas veces, diferente de la «versión» arqueológica, que proporciona una alternativa a lo que la gente considera como bueno o malo en el mundo que les rodea.

El segundo problema relativo a los enfoques críticos actuales en arqueología se refiere a la crítica de los enfoques mismos en tanto que históricamente generados. ¿Cómo puede la Teoría Crítica, por un lado, afirmar que todo el conocimiento es comunicación histórica distorsionada y, por otro, ser un instrumento crítico de esclarecimiento y emancipación? ¿Con qué derecho o medios se otorga a sí misma un estatus teórico especial? El dilema de la Teoría Crítica en arqueología es el siguiente: ¿por qué aceptar un análisis marxista o crítico de nuestras reconstrucciones del pasado incluyendo el origen del capitalismo? Si el pasado es ideología, ¿cómo es posible pretender que sólo ciertos intelectuales pueden «penetrar» en la ideología para identificar la realidad social?

El estatus teórico especial que reclama Leone para evitar el dilema mencionado es una «arqueología declaradamente materialista» (*ibid.*, p. 757). Pero en el caso de que, por ejemplo, yo no acepte los principios básicos del materialismo, por razones esbozadas en este libro, puedo afirmar que el materialismo es, en sí mismo, una falsa ideología, que es tan sólo otra teoría universal elaborada por la comunidad académica con el fin de mantener un control privilegiado sobre la interpretación «correcta» del pasado.

Una respuesta alternativa a la segunda crítica antes mencionada es decir que el pasado no es cognoscible íntegramente. El arqueólogo, en este caso, debe decantarse por el tipo de opción política que prefiera en calidad de miembro de la sociedad, y escribir el pasado de

forma que refuerce ese particular punto de vista político. Sería una respuesta ciertamente honesta que muchos pueden considerar atractiva, pero las eventuales consecuencias son inquietantes. Si el pasado no tiene una integridad en sí mismo y una interpretación vale tanto como cualquier otra, entonces la arqueología está abierta a la manipulación política por parte de gobiernos, elites, grupos de interés y dictaduras fascistas. Con unos datos descritos como totalmente subjetivos, el arqueólogo no podría recurrir a ellos para oponerse al «mal uso» del pasado. El pasado así entendido dependería completamente del poder y con él la capacidad de controlar la teoría, el método y la comunicación. En este volumen, sin embargo, he sostenido que los datos del pasado sí poseen una realidad contextual en relación con la teoría.

Otra fuente importante de crítica en arqueología es la proporcionada por autores postestructuralistas como Derrida (1975; véase Bapty y Yates, 1990; Tilley, 1990 *a*). La idea subyacente es aquí (véase capítulo 3 y p. 65) que el significado está disperso en cadenas de significantes. Así pues, la validez de términos tales como verdad u origen ha sido puesta en cuestión por la dependencia que esos términos manifiestan en otros términos, dentro de una secuencia sin fin. Un resultado útil de esta crítica es que anima a arqueólogos a examinar sus propios escritos y muestra cómo están marcados por el estilo literario y la retórica (por ejemplo, Hodder, 1989 *b*; Tilley, 1989). En otras palabras, se puede demostrar que la verdad y la objetividad se construyen mediante diferentes mecanismos (tales como la selección de palabras, los recursos a la autoridad, las descripciones impersonales, la erradicación de la primera persona del singular, de lo contingente, de lo vivido por uno mismo). Otro resultado beneficioso es que se han producido intentos para pensar de modo que tanto el pasado, como nuestros escritos acerca del pasado, se abran a perspectivas alternativas; sin embargo, aparecen recurrentemente dificultades semejantes a las experimentadas por la Teoría Crítica. La fragmentación del pasado y la dispersión del significado, características distintivas del pensamiento postmoderno, pueden considerarse enteramente consistentes con los intereses dominantes en el capitalismo tardío (Eagleton, 1983). En el mundo postmoderno en el que individuos, tiempo y lugar están fragmentados y mercantilizados, los intereses dirigidos de los grupos subordinados resultan infravalorados y su «verdad» se dispersa. Por eso me resisto a una descentralización radical del sujeto, y pre-

fiero una teoría de la acción. Eso es lo que me ha llevado a mantener una explicación que expresa su fe en la realidad y en la objetividad modificada del pasado. En último lugar, una arqueología totalmente crítica y responsable ha de ser capaz de usar la objetividad y la realidad de la experiencia de sus datos, con el fin de dar forma y transformar la experiencia del mundo.

### CONCLUSIÓN

En la última parte de este capítulo he analizado los puntos de vista arqueológicos reales y potenciales de varios grupos que pueden describirse como subordinados a escala global o intersocial. Estos puntos de vista alternativos, aunque en absoluto «minoritarios», se enfrentan a los puntos de vista del *establishment* y presuponen que los pasados que reconstruimos son subjetivos y que están implicados en la negociación del poder.

No parece posible reaccionar contra este análisis de la contextualidad del conocimiento arqueológico, afirmando que el «método» permitirá diferenciar entre las distintas interpretaciones alternativas del pasado. El positivismo, las Teorías de Alcance Medio independientes, el análisis materialista, todos ellos aparecen ligados a supuestos sociales específicos de la actualidad; el método también es ideológico.

De entrada la única solución parece ser un abierto relativismo por el que «todo es posible». Evidentemente, esta solución posee ciertos aspectos atractivos, si facilita un mayor debate entre los distintos puntos de vista y una implicación mayor de la arqueología en los problemas y temas sociales y políticos contemporáneos. Pero la mayor parte de los arqueólogos cree que esta solución es demasiado extrema, y que unas interpretaciones del pasado son peores que otras, que no es posible decirlo todo con el mismo grado de integridad.

La base social contemporánea de nuestras reconstrucciones del pasado no necesita una falta de validez para esas reconstrucciones. Es posible que nuestras interpretaciones no estén exentas de prejuicios o influencias, pero aun así pueden ser correctas. Sin embargo, es importante comprender de dónde vienen nuestras ideas, y por qué queremos reconstruir el pasado de una forma concreta.

Existe una relación dialéctica entre el pasado y el presente: se interpreta el pasado en función del presente, pero puede también utili-

zarse el pasado para criticar y desafiar al presente. En mi opinión, es posible determinar críticamente los contextos del pasado y del presente en función uno del otro, para lograr una mejor comprensión de ambos. Hay una capacidad mental humana para concebir más de un contexto y analizar críticamente la relación entre las diversas perspectivas. Este tema nos devuelve a enunciados anteriores, en este mismo volumen, sobre la relación entre el todo más amplio (estructura, sistema) y la parte individual (acción, práctica, individuo). Las estructuras y los supuestos pueden muy bien constituir los medios para el pensamiento y la acción, pero al mismo tiempo pueden a su vez ser transformados por el pensamiento y la acción críticos.

De modo que los datos no son subjetivos u objetivos, sino reales. Y no existen instrumentos universales de medición, pero es posible en cambio comprender la «otredad», la cualidad de ser otra cosa. Incluso la noción de la universalidad de la construcción del significado tiene que ser objeto de valoración crítica, sobre todo en periodos anteriores a *Homo sapiens sapiens*. Siempre traducimos «sus» significados a «nuestro» lenguaje, pero nuestro lenguaje es lo suficientemente flexible y rico como para identificar y percibir diferencias en la forma en que las mismas «palabras» son utilizadas en contextos distintos. Es posible comprender la subjetividad de otros objetos sin imponer nuestras propias subjetividades «objetivas»; la división sujeto/objeto que ha dominado la arqueología puede superarse.

La arqueología postprocesual, pues, implica la superación de dicotomías establecidas, presupuestas, y abre el camino al estudio de las relaciones entre norma e individuo, entre proceso y estructura, entre lo ideal y lo material, entre objeto y sujeto. Al revés que la arqueología procesual, no defiende un solo enfoque, ni afirma que la arqueología debe desarrollar una metodología aceptada. Por ello la arqueología postprocesual es sencillamente «post». Parte de una crítica de lo anterior construyendo sobre esa vía, pero al mismo tiempo divergiendo de ella. Supone diversidad y falta de consenso. Se caracteriza por el debate y la incertidumbre acerca de los problemas fundamentales poco discutidos anteriormente en arqueología. Es más un planteamiento de preguntas que una provisión de respuestas.

## 9. CONCLUSIÓN: LA ARQUEOLOGÍA COMO ARQUEOLOGÍA

El término «postprocesual» pretende abrir y ampliar el debate en arqueología, una ampliación que incluye las nuevas dimensiones descritas en los cuatro epígrafes del capítulo 8, y que incorpora diversas influencias, tales como el marxismo, el estructuralismo, el idealismo, las críticas feministas y la arqueología pública. Paralelamente se pretende que la arqueología sea una disciplina capaz de representar una voz independiente en los debates intelectuales y públicos. El enfoque contextual analizado en el capítulo 7 es una forma de llevar a cabo este objetivo, y, según mi opinión, se trata de una forma atractiva, dada mi propia visión de la sociedad en que vivo y de lo que tendría que suceder, y dada mi propia opinión sobre la evolución de la arqueología durante los últimos veinte años.

Contribuyendo e implicándose en un debate interdisciplinario más amplio, los arqueólogos pueden llegar a leer varios tipos de significado general en sus datos. De acuerdo con Patrik (1985), yo defiendo dos tipos de significado contextual. Uno es el significado de los objetos en tanto que objetos físicos, implicados en los intercambios de materia, energía e información; hace referencia al objeto como medio que, una vez producido, sirve para facilitar las necesidades organizativas. El otro es el significado de los objetos en relación con los contenidos estructurados de las tradiciones históricas. Cuando afirmo la necesidad de ambas perspectivas (el objeto como objeto y el objeto como algo constituido de forma significativa) en arqueología, no estoy abogando en favor de una política de «vivir y dejar vivir», en la que ambos enfoques puedan existir por separado, uno al lado del otro. Considerando únicamente el objeto como objeto físico, se consigue

bien poco. Quizá la distancia con respecto al origen de un objeto intercambiado, la cantidad de carne hallada en los huesos, o la eficacia de los utensilios para cortar pieles, etc., sean aspectos que pueden determinarse sin recurrir a sus significados históricos; pero he mostrado con varios ejemplos que la mayoría de los enunciados sobre el pasado incluyen supuestos e ideas preconcebidas sobre aquellos significados —ya se hable del intercambio de prestigio, de la economía o del tamaño de la población de un asentamiento. Incluso palabras como «muralla», «foso», o «asentamiento» denotan intención de propósito. No siempre podemos presuponer que «mujer» y «agricultura» signifiquen lo mismo, en distintos contextos. Los arqueólogos siempre han trabajado proyectándose a sí mismos en los contextos culturales del pasado, de lo contrario no se puede ir muy lejos. Los dos enfoques no pueden existir por separado, porque se necesitan mutuamente y uno suele estar implicado en el otro. En este libro hemos querido defender la necesidad de esta relación, defender la necesidad de ser más explícitos y rigurosos en nuestra reconstrucción de los significados del pasado, y la necesidad de analizar los problemas teóricos y metodológicos que se derivan de ello.

Pero esta visión de las cosas encuentra una persistente reacción en el seno de la arqueología. Gran parte de los trabajos actuales de Binford todavía se centra en este tema. En su descripción de las actitudes de los aborígenes australianos ayawara en relación con el procesamiento de la resina, Binford (1984) percibe una variación entre los diferentes grupos aborígenes y pregunta si esta variación es oportuna y situacional o cultural, perpetuando así la vieja división entre proceso y norma, y basando la pregunta en la asunción de la existencia de esta división. Binford afirma que la variación en los procesamientos de la resina depende de si este procesamiento lo llevan a cabo grupos sexualmente mixtos que utilizan ítems de responsabilidad femenina o de si lo realizan grupos sólo masculinos lejos del poblado de residencia. Llega a la conclusión de que el procesamiento de la resina es situacional y no determinado culturalmente.

El procesamiento de la resina puede claramente variar en función de la presencia o no de mujeres y del lugar donde se lleva a cabo. Pero describir esta variación y covariación equivale a no analizar adecuadamente *ninguno* de estos dos niveles —adaptación situacional y cultura. He afirmado que la toma de decisión situacional es una parte fundamental del contexto; pero para analizar la variabilidad situacio-

nal es necesario tener una idea muy clara de por qué las mujeres realizan ciertas tareas y los hombres otras y analizar el contexto social activo de las estrategias masculina y femenina en relación las unas con las otras. ¿Qué pretenden las mujeres y los hombres cuando se niegan a realizar la tarea en este poblado de residencia, pero no en aquel otro, etc.? Binford no ofrece ninguna respuesta a estas cuestiones. Para analizar el rol de la cultura, es necesario analizar las actitudes indígenas hacia las herramientas concretas utilizadas en el procesamiento de la resina, hacia aquellos utensilios que pueden o no utilizarse dentro y fuera del campamento residencial, hacia la resina y el procesamiento en sí mismos, hacia los hombres y las mujeres. Será necesario analizar tales actitudes y estrategias por medio de una observación más atenta del contexto cultural (a qué otras cosas se dedican los hombres y las mujeres, para qué se utilizan además los distintos lugares, etcétera).

En lugar de ver la cultura como algo disociado de la toma de decisiones situacional, podemos verlas a ambas estrechamente entrelazadas en cada «acción» social. En términos de Collingwood, es necesario llegar al «interior» de los hechos ayawara. Al igual que en su estudio de los nunamiut, Binford nos da una información inadecuada para analizar la cultura como el *medium* de la acción — las decisiones situacionales, como hemos visto, tienen lugar en un vacío cultural, de modo que no nos es posible explicar su especificidad, sus causas o sus consecuencias. La pobreza argumentativa es clara. Binford está más interesado en protagonizar un debate teórico abstracto sobre la solidez de tal o cual «ismo» que en comprender el acontecimiento concreto en toda su riqueza y complejidad. El actual juego del poder se lleva hasta sus últimas consecuencias, pero no por ello la causa de la ciencia ha avanzado. Nosotros, evidentemente, abordaríamos los grandes problemas teóricos tan sólo después de haber discutido en profundidad el procesamiento ayawara de la resina; las teorías generales son necesarias en la fase inicial del análisis e interpretación de los datos, evidentemente, pero en la descripción de Binford nunca encontramos la relación dialéctica entre teoría y datos, o la comparación crítica de unos contextos con otros. Binford pulveriza la argumentación «contrastando» teorías por medio de criterios preseleccionados, en lugar de situar la teoría más completa y profundamente en su propio contexto. Binford no «lee» el «texto» ayawara del procesamiento de la resina. La discusión acerca de los «ismos» provoca, por lo tanto,

una confrontación, basada en presupuestos *a priori* y en el poder. La eventual contribución que los ayawara hubieran podido hacer al debate sobre los «ismos» nunca pudo llevarse a cabo.

#### COMPROBACIÓN DE LAS INTERPRETACIONES

No quisiera dar la impresión, en la presentación anterior del trabajo de Binford, de que no podemos «comprobar» las teorías. A veces surge una dicotomía entre comprobación e interpretación, que debería referirse, mejor, a las distintas variedades de comprobación. Algunos arqueólogos procesuales han creado una imagen inadecuada y contradictoria de cómo deben contrastarse las teorías arqueológicas.

En este libro he aceptado que, como arqueólogos, debemos comprobar la teoría con los datos, es decir, debemos hacer que nuestros argumentos sean persuasivos al mostrar cómo explican los datos mejor que otras teorías. Hay dos aspectos en este procedimiento de ajuste. Primero, podemos mostrar que las teorías mismas son inadecuadas en relación a otras teorías, tales como la teoría social. Mostramos que no se ajustan a un conocimiento teórico más amplio, y recurrimos a la confrontación con la comunidad arqueológica, acerca de cómo debe ser una teoría adecuada. En segundo lugar, podemos señalar que las teorías anteriores dejan muchos datos sin explicación, en comparación con las nuevas teorías, o bien, que las teorías anteriores usaron datos incorrectos (como por ejemplo fechas erróneas), o que estaban basadas en el reconocimiento de esquemas estadísticamente no significativos, y así sucesivamente.

Es fácil confundir los procedimientos científicos con el enfoque de comprobación de hipótesis. Sin embargo, el uso de medios científicos de análisis, ya impliquen el uso de estadísticas, cuantificación, estudios químicos o físicos, es igualmente relevante dentro de un enfoque hermenéutico. Esos métodos científicos se usan para distinguir y comprobar esquemas (por ejemplo, con referencia a la noción de aleatoriedad), relaciones, fechas y fuentes. Los métodos nos ayudan a encontrar esquemas entre los cuales evaluaremos nuestras afirmaciones. Pero no nos proporcionarán una manera de evitar el ciclo hermenéutico. Nos permiten describir más adecuadamente una estructura, y nos facilitan la descripción de más dimensiones de variabilidad, pero la estructura todavía ha de ser interpretada. Aún debemos de apelar a la

coherencia y a la correspondencia. Aunque usemos métodos estadísticos y científicos, aunque nos interesen cuestiones culturales o ecológicas, hemos de seguir la empresa hermenéutica, tal y como fue resumida en el capítulo 7.

Esta descripción de la arqueología ha sido tildada de acientífica por algunos arqueólogos, ya que exige el uso de argumentos acomodaticios *ad hoc* (Binford, 1982). Esos arqueólogos sienten que un argumento propiamente científico necesita alcanzar un mayor grado de servidumbre, estabilidad y universalidad, y que la construcción social del conocimiento arqueológico puede dejarse de lado. Afirman la existencia de instrumentos universales de medida, históricamente invariables.

Creo que, efectivamente, puede construirse una Teoría de Alcance Medio (capítulo 6) en relación a diferentes procesos no culturales que afectan al registro arqueológico. Por ejemplo, el conocimiento acerca de las respuestas de determinados tipos de piedra, hueso y arcilla a diferentes fuerzas, nos permiten evaluar la validez de las hipótesis acerca del pasado. Proporcionan una prueba independiente basada en procesos no culturales universales, ya que se basa en teorías no relacionadas con aquello que se pretende evaluar. Sin embargo, no es posible hacer las mismas afirmaciones para los procesos culturales. Aceptaría, en todo caso, que debemos generalizar los procesos culturales para poder formar abstracciones y construir teorías. Esas generalizaciones incluyen aquellas relacionadas con el significado, la ideología y el poder. Pero aparece una contradicción cuando un enfoque pensado para procesos no culturales se extiende a la contrastación de hipótesis acerca de la mente, el significado y la representación. Por un lado, algunos arqueólogos procesuales afirman que las relaciones universales en la organización de, por ejemplo, el ritual y la organización (Renfrew, 1985) permiten a los arqueólogos la contrastación de las teorías con los datos. Se hacen varias predicciones basadas en Teorías de Alcance Medio, y se examinan los datos para ver si se corresponden a la predicción. Para que este procedimiento sea científico, en el sentido que habitualmente se exige, las hipótesis acerca del pasado, la Teoría de Alcance Medio y los datos deben ser, todos ellos, independientes entre sí, y la Teoría de Alcance Medio, universal. Por otro lado, como afirmamos en el capítulo 2, autores como Renfrew, Flannery y Marcus, Binford y Sabloff afirman que cada cultura tiene su propia «filoge-

nia cognitiva», o bien, que cada enfoque tiene su propio paradigma. Esas dos posiciones, simplemente, no funcionan. La contextualidad del conocimiento afecta a la dependencia de instrumentos universales de medición, la independencia de las teorías y la confrontación objetiva de las teorías con los datos.

La alternativa consiste en moverse de atrás adelante entre la teoría y los datos, intentando ajustar o acomodar una con los otros de manera clara y rigurosa, siendo sensibles a la particularidad de los datos y críticos hacia los supuestos y teorías de partida. La crudeza de la contrastación de hipótesis y el «método científico» de vía estrecha han hecho mucho daño en arqueología, si bien en la práctica la mayoría de arqueólogos siguen creyendo que lo que descubren es más interesante y más complejo que lo que esperaban. Siempre hay un excedente de significado que requiere una interpretación hermenéutica más sensible. Un enfoque propiamente científico acepta la necesidad de explicar todos los datos, en toda su particularidad, así como exige la necesidad de comprobar, críticamente, la independencia —tan sólo parcial— de teoría y datos.

Por mucho que nos gustase pensar de otro modo, los arqueólogos raramente trabajan como científicos naturales. En un sentido general, lo que tienden a hacer es seguir simples procedimientos hermenéuticos dentro de una corriente de interpretación cambiante. Esta apreciación ha sido clarificada ante la necesidad de interpretar los significados internos, pero es igualmente relevante con todos los tipos de arqueología.

Cualquier intento de «leer» el pasado o los significados internos conlleva indicios de empatía y de falta de ciencia, hasta el extremo que la expresión «tiene sentido para mí» aparece al final como árbitro de cualquier debate. La arqueología se convierte, pues, en ofrenda a intereses especiales. Arqueólogos postprocesualistas, sin embargo, rechazan la idea de que la interpretación del pasado, de uno cualquiera, aunque no esté relacionada con los datos, sea igualmente válida. Algunos destacarían esta contribución al debate entre las distintas perspectivas sobre el pasado, como un mecanismo para la crítica de aquellos intereses revestidos de autoridad e de interpretaciones inválidas. Otros (por ejemplo, Shanks y Tilley, 1987 *a* y *b*) describen los datos arqueológicos en tanto que «redes de resistencia» que limitan aquello que puede ser dicho acerca del pasado. Personalmente, creo que incluso esto es demasiado «presentista», no apreciando que

nuestra concepción del presente está construida, en parte, a partir de la realidad del pasado. Por ejemplo, es indudable que nuestras ideas actuales sobre evolución y progreso se han visto beneficiadas por los hallazgos de arqueólogos. Igualmente, la arqueología es lo que es hoy en cada país, en parte, a causa de lo que ha encontrado. Aquello que ha sido descubierto es una consecuencia de aquello que se buscaba, pero también afecta al modo en que se ha buscado (por ejemplo, concentrando la investigación en ciertos yacimientos, regiones o periodos espectaculares y fácilmente visibles). La arqueología, el presente, y el pasado, sujeto y objeto están en una relación dialéctica en continuo movimiento. Todo ello, nosotros, depende de todo, al mismo tiempo que somos nosotros quienes le damos existencia.

#### LA ARQUEOLOGÍA Y SU FUNCIÓN DISTINTIVA

Para lograr una mayor amplitud en la arqueología postprocesual, hay que incorporar estudios relativos a ambos tipos de significado de los objetos materiales. Así podrán abordarse los cuatro temas de la arqueología postprocesual (las relaciones entre norma e individuo, entre proceso y estructura, entre lo ideal y lo material, entre sujeto y objeto). Quizá se piense que la arqueología, convirtiéndose en parte de este tipo de debates y utilizando las teorías de otras disciplinas, puede llegar a perder parte de su especificidad e independencia. La arqueología postprocesual es parte de unos intereses más amplios dentro de la teoría social, y el análisis contextual importa muchos de sus métodos y teoría del análisis lingüístico.

Y sin embargo, se ha dicho en este libro que es posible analizar los datos arqueológicos contextuales en sus propios términos y aproximarse a la especificidad de los significados del pasado. Quizá la arqueología pueda contribuir con sus propios datos a los debates generales, utilizando para ello sus propios métodos y sus propias teorías, como una disciplina independiente. Quisiera ahora analizar la propuesta, distinta de la arqueología procesual y tradicional, según la cual la arqueología no es ni historia ni antropología, sino sólo arqueología.

«La arqueología es arqueología es arqueología» es una enérgica afirmación de David Clarke. Su *Arqueología analítica* (1968) es el intento más significativo de desarrollar una metodología específicamen-

te arqueológica basada en los objetos arqueológicos y en sus asociaciones y afinidades en los contextos arqueológicos. En su posterior estudio de Glastonbury (1972; véase p. 66), Clarke llevó a cabo un análisis contextual minucioso que incorporaba un elemento estructural. Además de su no alineamiento con los partidarios de que «la arqueología es antropología o no es nada», Clarke también se desmarcó de gran parte de la arqueología procesual o «nueva», porque siempre conservó un interés por las entidades culturales, por su difusión y sus continuidades. Pese a un fuerte componente positivista en su obra, Clarke no fue partidario de imponer y «contrastar» leyes generales con excesiva facilidad. Existen, pues, muchas semejanzas con la descripción más limitada de un enfoque contextual propuesta en este libro. La diferencia principal, aparte de la detallada metodología adoptada, radica en la imposibilidad por parte de Clarke, de identificar formas de trascender los datos, ir más allá de ellos, para poder interpretarlos. Su esquema en *Arqueología analítica* es analítico y empírico. Los significados culturales y sociales de sus patrones culturales no son nada claros. Impuso interpretaciones interculturales simples (respecto, por ejemplo, a la significación de las concentraciones culturales regionales), y en este y en sus últimos trabajos demuestra poco interés por el contenido del significado, por la «historia desde dentro».

También Taylor afirmaba que «la arqueología no es ni historia ni antropología» (1948, p. 44). Existen muchas semejanzas entre el punto de vista defendido en este volumen y la visión conjuntiva de Taylor, que tenía como objetivo principal «la elucidación de las conjunciones culturales, las asociaciones y relaciones, las “afinidades” dentro de la manifestación investigada» (*ibid.*, pp. 95-96). El objetivo era analizar la información contextual en cada unidad o sitio arqueológico como una entidad separada, distinta, dentro de su propia expresión cultural, con especial atención al contexto cultural, por oposición al método comparativo. «La cultura es un fenómeno mental, constituido por el contenido de las mentes, no por los objetos materiales ni por la conducta observable» (*ibid.*, p. 98). Con ejemplos aplicados, Taylor demuestra la capacidad de los arqueólogos para reconstruir las ideas de la cultura encubierta, no observable, de las sociedades del pasado. Por ejemplo, en su análisis de la decoración textil, Taylor observa si la torsión del hilo se retuerce hacia la izquierda o hacia la derecha y luego identifica unos principios de estructuración, como el hecho de que

el textil coahuila muestre «desinterés por las totalidades decorativas regularizadas» (*ibid.*, p. 182).

Pese a estas claras semejanzas con los puntos de vista discutidos en el capítulo 7, su enfoque tiene importantes limitaciones, en el sentido de los comentarios críticos hechos anteriormente en este volumen. Primero, Taylor establece una distinción categórica entre idea y práctica: «la cultura misma está formada por ideas, no por procesos» (*ibid.*, p. 110). Es el polo opuesto de Binford, pero igualmente inadecuado.

Segundo, la concepción de Taylor es normativa, aunque no en el sentido de que las «sociedades» comparten, de alguna forma, una visión del mundo. Taylor dijo que la cultura puede ser o compartida o individual e idiosincrásica. Pero compartiríamos con Taylor la segunda acepción de normativo —que la conducta está sujeta a unas reglas. Los individuos o grupos están tan controlados por los sistemas, los códigos o las estructuras, que no pueden subvertirlas. Taylor parece entender la cultura como algo constituido por reglas de este tipo, más que por decisiones contextuales influidas por reglas y disposiciones. En este sentido su enfoque no es contextual (situacionalmente contextual), sino normativo.

Pese a esta y otras diferencias con respecto al enfoque tayloriano (en concreto Taylor no desarrolla una actitud socialmente autoconsciente y crítica en relación con la subjetividad de la descripción e interpretación de los datos), es evidente que Taylor, al igual que Collingwood, tiene mucho que ofrecer a los arqueólogos contemporáneos. No es mi deseo negar vínculos con otros arqueólogos anteriores —parece claramente necesario reconstruir los puentes rotos tan severamente por la arqueología procesual, y revalorizar lo que se ha venido en llamar «el largo sueño de la teoría arqueológica» (Renfrew, 1983 b).

En este volumen la idea de que la arqueología debe tener su propia existencia independiente, pese a sus implicaciones con la teoría y el método de tipo general, tiene los componentes siguientes. Primero, ya he comentado en el capítulo 8 que la arqueología se diferencia del hacer propio de los anticuarios por su consideración del contexto de los objetos materiales. Se ha dicho que los arqueólogos pueden incorporar métodos inductivos en su configuración, a partir de asociaciones y contrastes contextuales, de una comprensión crítica de los significados históricos específicos. Estas lecturas e interpretaciones

son traducciones de una época distinta; plantean hipótesis o supuestos universales, pero los resultados no son totalmente dependientes del presente. Las lecturas informan y contribuyen al presente a través de una valoración crítica del pasado. Lo que los arqueólogos puedan llegar a interpretar dependerá de la riqueza de las tramas de sus datos y de su conocimiento y capacidades, pero existe un evidente potencial para una contribución arqueológica independiente.

Segundo, aunque los arqueólogos puedan leer los textos de la cultura material de forma parecida a como se leen los documentos escritos, existen diferencias distintivas entre la cultura material y la lengua hablada o escrita, diferencias que necesitan de una investigación más detallada. La cultura material aparece, muchas veces, como un lenguaje más simple, aunque más ambiguo y, comparado con el habla, suele parecer más fijo y duradero. Además, la mayoría de palabras son significantes arbitrarios de los conceptos significados: así, la relación entre la palabra «árbol», distinta de *arbre* o *tree*, y el concepto «árbol», es convencional e histórica. Pero una «palabra» de la cultura material, al igual que una fotografía o una escultura de un ser humano, no es una representación arbitraria de lo significado: así, al revés que la mayoría de palabras, muchos signos de la cultura material son icónicos. Estas y otras diferencias implican que los arqueólogos tienen que elaborar su propia teoría y método para leer sus propios datos.

Tercero, la arqueología puede valerse de la evidencia de la actividad cultural humana que abarca enormes lapsos de tiempo. Esta perspectiva en el tiempo tiene el potencial de posibilitar a la larga nuevas formas de percibir y tratar los cuatro puntos principales de la arqueología postprocesual. Por ejemplo, ¿qué papel desempeña, en el tiempo, el acontecimiento individual en los procesos generales de cambio social y cultural, y cuál es la relación entre estructura y proceso? A corto plazo, puede que los condicionantes sociales y económicos parezcan más importantes, pero en el tiempo, podemos percibir quizá que las decisiones sociales y económicas forman modelos repetidos que tienen un ritmo cultural y estructural subyacente. En el capítulo 5 mencionábamos el incipiente trabajo arqueológico en este sentido.

Debido a toda esta multiplicidad de formas, la arqueología puede considerarse como una disciplina independiente que busca, de modo vacilante, un método y una teoría independientes, pero que está ne-

cesariamente vinculada a la teoría social general y contribuye a ella. El problema de la relación entre lo particular y lo general que subyace tras los tres puntos analizados en los párrafos anteriores, es, en sí mismo, un tema muy amplio al que la arqueología puede contribuir muy especialmente.

Los objetos arqueológicos plantean preguntas acerca de la relación entre lo específico y lo general, de una forma extrema y evocadora. Esta relación, aparentemente ignorada por gran parte de la reciente arqueología académica, aparece recogida en el arte público de Mags Harries en las calles de Boston. Su arte se reclama como arqueológico, primero porque la autora reconoce la estrecha proximidad de los objetos mundanos cotidianos, de su especificidad histórica. Producidos muchas veces para ser desechados, siendo involuntarios e inadvertidos, los objetos captan un momento efímero, fugaz, en su forma concreta. Segundo, sentimos que, a pesar de todo, entendemos los objetos, tenemos algo en común y una proximidad, incluso aunque haya grandes lapsos de tiempo de por medio. Estos objetos nos enfrentan a la enormidad del tiempo y a la generalidad de la experiencia. En este volumen he intentado demostrar que es posible entender esta distancia y esta vastedad sólo si explotamos exhaustivamente la cotidianidad concreta de los propios artefactos, en toda su especificidad.

En las calles de Boston, Mags Harries crea objetos arqueológicos. Su arte es arqueología en los dos sentidos que acabamos de definir. Para que la arqueología misma vuelva a ser arqueología, será necesario algo más que excavar más artefactos y llevarlos a los museos y clasificarlos dentro de subsistemas socioculturales; es necesario analizar los contextos específicos de los objetos en el pasado, con el fin de confrontar nuestros propios contextos a la luz de la vastísima generalidad de los tiempos.

Con el análisis de unos primeros pasos en esta dirección, este volumen plantea consciente e intencionadamente más preguntas que respuestas: sobre las relaciones entre individuos y sociedades, sobre la existencia de leyes generales, sobre el rol de los arqueólogos en la sociedad, etc. El significado del pasado es más complejo de lo que creíamos. Pero en lugar de decir que la arqueología aparece hoy como algo enormemente difícil, de hecho he sugerido la posibilidad de que los arqueólogos, cuando traduzcan los significados de los textos pasados a su propia lengua, vuelvan a hacer uso de los principios básicos.

Los métodos de excavación y de interpretación basados en la noción de contexto están muy desarrollados. Utilizando tales métodos—el procedimiento de Collingwood de pregunta-y-respuesta, nociones de coherencia y de correspondencia, la idea de que el significado se construye mediante conjuntos estructurados de diferencias— y reconociendo la importancia del análisis crítico, afirmo que la información contextual procedente del pasado puede permitirnos entender significados funcionales e ideacionales.

Por consiguiente, es posible reconstruir la historia a largo plazo y contribuir así al debate en el marco de la moderna teoría social y en la sociedad en general.

## BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, L. (1977), *For Marx*, New Left Books, Londres (hay trad. cast.: *Para leer a Marx*, Laia, Barcelona, 1979).
- Ammerman, A. (1979), «A Study of Obsidian Exchange Networks in Calabria». *World Archaeology*, 11, pp. 95-110.
- Arnold, D. (1983), «Design Structure and Community Organisation in Quinua, Peru», en D. Washburn, ed., *Structure and Cognition in Art*, Cambridge University Press.
- Arqueología espacial. Coloquio sobre la distribución y relaciones entre asentamientos*. Seminario de Arqueología y Etnología Turolense, Colegio Universitario de Teruel, 1985.
- Arqueología espacial. Coloquio sobre el microespacio, I*, Seminario de Arqueología y Etnología Turolense, Colegio Universitario de Teruel, 1986.
- Bailey, G., ed. (1983), *Hunter-Gatherer Economy in Prehistory: a European Perspective*, Cambridge University Press.
- Bapty, I., y T. Yates, eds. (1990), *Archaeology after Structuralism: Introductory Readings in Post-Structuralism and Archaeology*, Routledge, Londres.
- Barret, J.C. (1981), «Aspects of the Iron Age in Atlantic Scotland: a Case Study in the Problems of Archaeological Interpretation», *Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland*, 111, pp. 205-219.
- (1987), «Contextual Archaeology», *Antiquity*, 61, pp. 468-473.
- (1988), «Food, Gender and Metal: Questions of Social Reproduction», en M. L. Sørensen y R. Thomas, eds., *The transition from Bronze Age to Iron Age in Europe*, British Archaeological Reports, Oxford.
- , e I. Kinnes, eds. (1988), *The Archaeology of Context in the Neolithic and Bronze Age: Recent Trends*, J. Collis, University of Sheffield.
- Barstow, A. (1978), «The uses of Archaeology for Women's History: James Mellaart's Work on the neolithic Goddess at Catal Huyuk», *Feminist Studies*, 4, pp. 7-18.

- Bate, L.F., ed. (1982), *Teorías, métodos y técnicas en arqueología*, Boletín de Antropología Americana, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México.
- Bender, B. (1978), «Gatherer-Hunter to Farmer: a Social Perspective», *World Archaeology*, 10, pp. 204-222.
- (1985), «Emergent Tribal Formations in the American Midcontinent», *American Antiquity*, 50, pp. 52-62.
- Berard, C., y J.-L. Durand (1984), «Entrer en imagerie», en *La Cité des images*, Fernand Nathan, París.
- Binford, L.R. (1962), «Archaeology as Anthropology», *American Antiquity*, 28, pp. 217-225.
- (1965), «Archaeological Systematics and the Study of Cultural Process», *American Antiquity*, 31, pp. 203-210.
- (1967), «Smudge Pits and Hide Smoking: the use of Analogy in Archaeological Reasoning», *American Antiquity*, 32, pp. 1-12.
- (1971), «Mortuary Practices: their Study and their Potential», en J. Brown, ed., *Approaches to the Social Dimensions of Mortuary Practices* (Memoirs of the American Archaeology Society, 25).
- ed. (1977), *For Theory Building in Archaeology*. Academic Press, Nueva York.
- (1978), *Nunamiut Ethnoarchaeology*, Academic Press, Nueva York.
- (1982), «Meaning, Inference and the Material Record», en A.C. Renfrew y S. Shennan, eds., *Ranking, Resource and Exchange*, Cambridge University Press.
- (1983), *In Pursuit of the Past*, Thames and Hudson, Londres (hay trad. cast.: *En busca del pasado*, Crítica, Barcelona, 1988).
- (1984), «An Ayawara Day: Flour, Spinifex Gum, and Shifting Perspectives», *Journal of Anthropological Research*, 40, pp. 157-182.
- , y J.A. Sabloff (1982), «Paradigms, Systematics and Archaeology», *Journal of Anthropological Research*, 38, pp. 137-153.
- Bintliff, J.L. (1984), «Structuralism and Myth in Minoan Studies», *Antiquity*, 58, pp. 35-38.
- Boas, F. (1940), *Race, Language and Culture*, MacMillan Press, Nueva York.
- Bourdieu, P. (1977), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press.
- Bradley, R. (1984), *The Social Foundations of Prehistoric Britain*, Longman, Londres.
- Braithwaite, M. (1982), «Decoration as Ritual Symbol: a Theoretical Proposal and an Ethnographic Study in Southern Sudan», en I. Hodder

- ed., *Symbolic and Structural Archaeology*, Cambridge University Press.
- Braudel, F. (1973), *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, Collins, Londres (trad. ingl.) (hay trad. cast.: *El mediterráneo y el Mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1976<sup>2</sup>).
- Braun, D. P. y S. Plog, (1982), «Evolution of "Tribal" Social Networks: Theory and Prehistoric North American Evidence», *American Antiquity*, 47, pp. 504-525.
- Butzer, K. (1982), *Archaeology as Human Ecology*, Cambridge University Press.
- Carr, C. (1984), «The Nature of Organisation of Intrasite Archaeological Records and Spatial Analysis Approaches to their Investigation», en M. Schiffer, ed., *Advances in Archaeological Method and Theory*, vol. 7, Academic Press, Nueva York.
- Case, H. (1973), «Illusion and meaning», en A.C. Renfrew, ed., *The Explanation of Culture Change*, Duckworth, Londres.
- Clark, J.G.D. (1939), *Archaeology and Society*, Methuen, Londres (hay trad. cast.: *Arqueología y sociedad*, Akal, Madrid).
- Clarke, D.L. (1968), *Analytical Archaeology*, Methuen, Londres (hay trad. cast.: *Arqueología analítica*, Bellaterra, Barcelona, 1984).
- (1972), «A Provisional Model of an Iron Age Society and its Settlement System», en D.L. Clarke, ed., *Models in Archaeology*, Methuen, Londres.
- (1973), «Archaeology: the Loss of Innocence», *Antiquity*, 47, pp. 6-18.
- Coe, M.D. (1978), «Supernatural Patrons of Maya Scribes and Artists», en N. Hammond, ed., *Social Process in Maya History*, Academic Press, Nueva York.
- Collingwood, R.G. (1939), *An Autobiography*, Oxford University Press.
- (1946), *The Idea of History*, Oxford University Press.
- , y J. Myres (1936), *Roman Britain and the English Settlements*, Oxford University Press.
- Conkey, M.W., y J. Spector (1984), «Archaeology and the Study of Gender», en M. Schiffer, ed., *Advances in Archaeological Method and Theory*, vol. 7, Academic Press, Nueva York.
- Conrad, G.W., y A.A. Demarest (1984), *Religion and Empire*, Cambridge University Press.
- Cresswell, R. (1972), «Les Trois Sources d'une technologie nouvelle», en J.M.C. Thomas y L. Bernot, eds., *Langues et techniques, nature et société*, Klincksieck, París.
- Chang, K.C. (1976), *Nuevas perspectivas en arqueología*, Alianza, Madrid.

- Chapman, R.W. (1981), «The Emergence of Formal Disposal Areas and the "Problem" of the Megalithic Tombs in Prehistoric Europe», en R. Chapman, I. Kinnes y K. Randsborg, eds., *The Archaeology of Death*, Cambridge University Press.
- Childe, V.G. (1925), *The Dawn of European Civilisation*, Kegan Paul, Londres (hay trad. cast.: *Los orígenes de la civilización*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1988<sup>19</sup>).
- (1936), *Man Makes Himself*, Collins, Londres.
- (1949), *Social Worlds of Knowledge*, Oxford University Press.
- (1951), *Social Evolution*, Schuman, Nueva York (hay trad. cast.: *La evolución social*, Alianza, Madrid, 1984<sup>1</sup>).
- Daniel, G.E. (1962), *The Idea of Prehistory*, Penguin, Harmondsworth (hay trad. cast.: *El concepto de prehistoria*, Labor, Buenos Aires, 1973).
- Davis, D.D. (1984), «Investigating the Diffusion of Stylistic Innovations», en M. Schiffer, ed., *Advances in Archaeological Method and Theory*, vol. 6, Academic Press, Nueva York.
- Davis, W. (1982), «Canonical Representation in Egyptian Art», *Res*, 4, pp. 21-46.
- (1984), «Representation and Knowledge in the Prehistoric Rock Art of Africa», *African Archaeological Review*, 2, pp. 7-35.
- Deetz, J. (1977), *In Small Things Forgotten*, Anchor Books, Nueva York.
- (1983), «Scientific Humanism and Humanistic Science: a Plea for Paradigmatic Pluralism in Historical Archaeology», *Geoscience and Man*, 23, pp. 27-34.
- (1988 a), «History and Archaeological Theory: Walter Taylor Revisited», *American Antiquity*, 53, pp. 13-22.
- (1988 b), «Material Culture and Worldview in Colonial Anglo-America», en M. Leone y P.B. Potter, eds., *The Recovery of Meaning*, Smithsonian Institution, Washington.
- Derrida, J. (1976), *Of Grammatology*, John Hopkins University Press, Baltimore (hay trad. cast.: *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989).
- Digard, J.-P. (1979), «La technologie en anthropologie: fin de parcours ou nouveau souffle?», *L'Homme*, 19, pp. 73-104.
- Donley, L. (1982), «House Power: Swahili Space and Symbolic Markers», en I. Hodder, ed., *Symbolic and Structural Archaeology*, Cambridge University Press.
- Doran, J., y F.R. Hodson (1975), *Mathematics and Computers in Archaeology*, Edinburgh University Press.

- Draper, P. (1975), «!Kung Women: Contrasts in Sexual Egalitarianism in Foraging and Sedentary Contexts», en R.R. Reiter, ed., *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, Nueva York.
- Drennan, R. (1976), «Religion and Social Evolution in Formative Mesoamerica», en K. Flannery, ed., *The Early Mesoamerican Village*, Academic Press, Nueva York.
- Drummond, L. (1983), «Jonestown: a Study in Ethnographic Discourse», *Semiotica*, 46, pp. 167-209.
- Duby, G. (1980), *The Three Orders*, University of Chicago Press, Chicago (hay trad. cast.: *Los tres órdenes*, Petrel, Barcelona, 1980).
- Dumézil, G. (1977), *Les Dieux-Souverains des Indo-Européens*, Gallimard, París (hay trad. cast.: *Los dioses de los indoeuropeos*, Seix-Barral, Barcelona).
- Fagleton, T. (1983), *Literary Theory*, Blackwell, Oxford.
- Earle, T. K. (1990), «Style and iconography as Legitimation in Complex Chiefdoms», en M.W. Conkey y C.A. Hastorf, eds., *The Uses of Style in Archaeology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- , y J. Ericson, eds. (1977), *Exchange Systems in Prehistory*, Academic Press, Nueva York.
- , y R.M. Preucel (1987), «Processual Archaeology and the Radical Critique», *Current Anthropology*, 28, pp. 501-538.
- Ericson, J., y T. Earle, eds. (1982), *Contexts for Prehistoric Exchange*, Academic Press, Nueva York.
- Faris, J. (1972), *Nuba Personal Art*, Duckworth, Londres.
- (1983), «From Form to Content in the Structural Study of Aesthetic Systems», en D. Washburn, ed., *Structure and Cognition in Art*, Cambridge University Press.
- Flannery, K.V. (1967), «Culture History v. Culture Process: a Debate in American Archaeology», *Scientific American*, 217, pp. 119-122.
- (1973), «Archaeology with a Capital S», en C. Redman, ed., *Research and Theory in Current Archaeology*, Wiley, Nueva York.
- (1982), «The Golden Marshalltown: A Parable for the Archaeology of the 1980's», *American Anthropologist*, 84, pp. 265-278.
- , y J. Marcus (1976), «Formative Oaxaca and the Zapotec Cosmos», *American Scientist*, 64, pp. 374-383.
- (1983), *The Cloud People*, Academic Press, Nueva York.
- Fletcher, R. (1977), «Settlement Studies (Micro and Semi-Micro)», en D.L. Clarke, ed., *Spatial Archaeology*, Academic Press, Nueva York.
- Foucault, M. (1977), *Discipline and Punish*, Vintage Books, Nueva York (trad. ing.) (hay trad. cast.: *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Madrid, 1982<sup>2</sup>).

- (1979), *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Penguin, Londres (hay trad. cast., *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Madrid).
- (1981), *The History of Sexuality, volume 1. An Introduction*, Penguin, Londres (hay trad. cast.: *Historia de la sexualidad, vol. 1*, Siglo XXI, Madrid, 1989).
- Frankenstein, S., y M. Rowlands (1978), «The Internal Structure and Regional Context of Early Iron Age Society in South-Western Germany», *Bulletin of the Institute of Archaeology*, 15, pp. 73-112.
- Friedman, J. (1974), «Marxism, Structuralism and Vulgar Materialism», *Man*, 9, pp. 444-469.
- (1975), «Tribes, States and Transformations», en M. Bloch, ed., *Marxist Analyses in Social Anthropology*, Association of Social Anthropologists, Londres.
- , y M. Rowlands, eds. (1978). *The Evolution of Social Systems*. Duckworth, Londres.
- Fritz, J. (1978), «Paleopsychology Today: Ideational Systems and Human Adaptation in Prehistory», en C. Redman et al., eds., *Social Archaeology: Beyond Dating and Subsistence*, Academic Press, Nueva York.
- Gadamer, H.G. (1975), *Truth and Method*. Seabury Press, Nueva York (hay trad. cast.: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1988).
- (1981), *Reason in the Age of Science*. The MIT Press, Cambridge, Mass.
- Gailey, C.W. (1987), *Kinship to Kingship*, University of Texas Press, Austin.
- Gellner, E. (1982), «What is Structuralism?», en C. Renfrew, M. Rowlands y B. Seagrave, eds., *Theory and Explanation in Archaeology*, Academic Press, Londres.
- Gero, J. (1985), «Socio-politics and the Woman-at-Home Ideology», *American Antiquity*, 50, pp. 342-350.
- , y M. Conkey, eds. (1990), *Engendering Archaeology: Women and Prehistory*, Blackwell, Oxford.
- Gibbon, G. (1989), *Explanation in Archaeology*, Blackwell, Oxford.
- Gibbs, L. (1987), «Identifying Gender Representation in the Archaeological Record: A Contextual Study», en I. Hodder, ed., *The Archaeology of Contextual Meanings*, Cambridge University Press.
- Giddens, A. (1976), «Introduction», en M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, George Allen and Unwin, Londres.
- (1979), *Central Problems in Social Theory*, MacMillan, Londres.
- (1981), *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, MacMillan, Londres.

- Gilman, A. (1984), «Explaining the Upper Palaeolithic Revolution», en M. Spriggs, ed., *Marxist Perspectives in Archaeology*, Cambridge University Press.
- Glassie, J. (1975), *Folk Housing of Middle Virginia*, University of Tennessee Press, Knoxville.
- Gledhill, J. (1989), «Formative Development in North American South West», *British Archaeological Report*, 47, pp. 241-284.
- Gould, R. (1980), *Living Archaeology*, Cambridge University Press.
- Greene, G. (1987), «Gothic Material Culture», en I. Hodder, ed., *Archaeology as Long-Term History*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gregory, T. (1983), «The Impact of Metal Detecting on Archaeology and the Public», *Archaeological Review from Cambridge*, 2, pp. 5-8.
- Hall, R.L. (1976), «Ghosts, Water Barriers, Corn, and Sacred Enclosures in the Eastern Woodlands», *American Antiquity*, 41, pp. 360-364.
- (1977), «An Anthropocentric Perspective for Eastern United States Prehistory», *American Antiquity*, 42, pp. 499-517.
- (1983), «A Pan-continental Perspective on Red Ochre and Glacial Kame Ceremonialism», en R.C. Dunnell y D.K. Grayson, eds., *Indu Linear Punctuated: Essays in Honour of George Irving Quimby* (University of Michigan Anthropological Papers, 72).
- Hlandsman, R. (1980), «Studying Myth and History in Modern America: Perspectives for the Past from the Continent», *Reviews in Anthropology*, 7, pp. 255-268.
- (1981), «Early Capitalism and the Centre Village of Canaan, Connecticut, a Study of Transformations and Separations», *Artifacts*, 9, pp. 1-21.
- Hardin, M. (1970), «Design Structure and Social Interaction: Archaeological Implications of an Ethnographic Analysis», *American Antiquity*, 35, pp. 332-343.
- Harris, M. (1979), *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*, Random House, Nueva York (hay trad. cast.: *El materialismo cultural*, Alianza, Madrid, 1982).
- Hastorf, G. (1990), «Gender, Space and Food in Prehistory», en J. Gero y M. Conkey, eds., *Engendering Archaeology: Women and Prehistory*, Blackwell, Oxford.
- Haudricourt, A.G. (1962), «Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui», *L'Homme*, 2, pp. 40-50.
- Hawkes, C. (1942), «Race, Prehistory and European Civilisation», *Man*, 73, pp. 125-130.

- (1954). «Archaeological Theory and Method: some Suggestions from the Old World», *American Anthropologist*, 56, pp. 155-168.
- (1972). «Europe and England: Fact and Fog», *Helinium*, 12, pp. 105-116.
- (1976). «Celts and Cultures: Wealth, Power, Art», en C. Hawkes y P.M. Duval, *Celtic Art in Ancient Europe*, Seminar Press, Londres.
- Hawkes, J. (1968), «The Proper Study of Mankind», *Antiquity*, 42, pp. 255-262.
- Held, D. (1980). *Introduction to Critical Theory*, Hutchinson, Londres.
- Higgs, E.S., y M. Jarman (1969), «The Origins of Agriculture: a Reconsideration», *Antiquity*, 43, pp. 31-41.
- Hillier, B., A. Leaman, P. Stansall y M. Bedford (1976), «Space Syntax», *Environment and Planning*, Series B 3, pp. 147-185.
- Hobsbawm, E. y T. Ranger, eds. (1984), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge (hay trad. cat.: *L'invent de la tradició*, EUMO, Vic, 1989).
- Hodder, I. (1979), «Social and Economic Stress and Material Culture Patterning», *American Antiquity*, 44, pp. 446-454.
- (1981). «Towards a Mature Archaeology», en I. Hodder, G. Isaac y N. Hammond, eds., *Pattern of the Past*, Cambridge University Press.
- (1982 a). *Symbols in Action*, Cambridge University Press.
- (1982 b). «Sequences of Structural Change in the Dutch Neolithic», en I. Hodder, ed., *Symbolic and Structural Archaeology*, Cambridge University Press.
- (1982 c). «Theoretical Archaeology: a Reactionary View», en I. Hodder, ed., *Symbolic and Structural Archaeology*, Cambridge University Press.
- (1982 d). *The Present Past*, Batsford, Londres.
- (1984 a), «Burials, Houses, Women and Men in the European Neolithic», en D. Miller y C. Tilley, eds., *Ideology, Power and Prehistory*, Cambridge University Press.
- (1984 b). «Archaeology in 1984», *Antiquity*, 58, pp. 25-32.
- (1985). «New Generations of Spatial Analysis in Archaeology», en F. Burillo, ed., *Arqueología espacial*, Colegio Universitario de Teruel, Teruel.
- (1987 a). *The Archaeology of Contextual Meanings*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ed. (1987 b). *Archaeology as Long Term History*, Cambridge University Press.
- (1989 a), «This is not an Article about Material Culture as Text», *Journal of Anthropological Archaeology*, 8, pp. 250-269.
- (1989 b), «Writing Archaeology: Sites Reports in Context», *Antiquity*, 63, pp. 268-274.

- (1990 a), *The Domestication of Europe*, Blackwell, Oxford.
- (1990 b), «Post-Processual Archaeology: The Current Debate», en R. Preucel, ed., *Between the Past and the Present: Issues in Contemporary Archaeological Discourse*, Southern Illinois University Press, Carbondale.
- (1990 c), «Gender Representation and Social Reality», Proceedings of the 1989 Chacmool Conference, University of Toronto.
- (1991), «The Decoration of Containers: an Ethnographic Study», y C. Evans (1984), «Report on the Excavations at Haddenham, Cambs.», *Cambridgeshire Archaeological Committee Annual Report*, 3, pp. 11-14.
- y P. Lane (1982), «A Contextual Examination of Neolithic Axe Distribution in Britain», en J. Ericson y T. Larle, eds., *Contexts for Prehistoric Exchange*, Academic Press, Nueva York.
- y E. Okell (1978), «An Index for assessing the Association between Distributions of Points in Archaeology», en I. Hodder, ed., *Simulation Studies in Archaeology*, Cambridge University Press.
- y C. Orton (1976). *Spacial Analysis in Archaeology*, Cambridge University Press (hay trad. cast.: *análisis espacial en arqueología*, Crítica, Barcelona, 1990).
- y M. Parker Pearson, N. Peck y P. Stone (1985), *Archaeology, Knowledge and Society: Surveys in Britain* (texto mecanografiado).
- Horkheimer, M., y T. Adorno (1973), *Dialectic of the Enlightenment*, Allen Lane, Londres.
- Huffman, T.N. (1981), «Snakes and Birds: Expressive Space at Great Zimbabwe», *African Studies*, 40, pp. 131-150.
- (1984), «Expressive Space in the Zimbabwe Culture», *Man*, 19, pp. 593-612.
- Ingold, T. (1986). *The Appropriation of Nature*, Manchester University Press.
- Isbell, W.H. (1976), «Cosmological Order expressed in Prehistoric Ceremonial Centres», *Andean Symbolism Symposium*, París.
- Jochim, T. (1983), «Palaeolithic Cave Art in Ecological Perspective», en G. Bailey, ed., *Hunter-Gatherer Economy in Prehistory*, Cambridge University Press.
- Johnson, G. (1982) «Organisational Structure and Scalar Stress», en A. Renfrew, M. Rowlands y B. Seagrave, eds., *Theory and Explanation in Archaeology*, Academic Press, Nueva York.
- Johnson, M.H. (1989), «Conceptions of Agency in Archaeological Interpretation», *Journal of Anthropological Archaeology*, 8, pp. 189-211.
- Kehoe, A.B. (1979), «The Sacred Heart: a Case for Stimulus Diffusion», *American Ethnologist*, 6, pp. 763-771.
- , y T.F. Kehoe (1973), «Cognitive Models for Archaeological Interpretation», *American Antiquity*, 38, pp. 150-154.

- (1977), «Stones, Solstices and Sun Dance Structures», *Plains Anthropologist*, 22, pp. 85-95.
- Kent, S. (1984). *Analysing Activity Areas*, University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Kintigh, K., y A.J. Ammerman (1982), «Heuristic Approaches to Spatial Analysis in Archaeology», *American Antiquity*, 47, pp. 31-63.
- Kohl, P.L. (1981), «Materialist Approaches in Prehistory», *Annual Review of Anthropology*, 10, pp. 89-118.
- Kramer, C., ed. (1979), *Ethnoarchaeology*, Columbia University Press, Nueva York.
- Kristiansen, K. (1981), «A Social History of Danish Archaeology (1805-1975)», en G. Daniel, ed., *Towards a History of Archaeology*, Duckworth, Londres.
- (1984), «Ideology and Material Culture: an Archaeological Perspective», en M. Spriggs, ed., *Marxist Perspectives in Archaeology*, Cambridge University Press.
- (1989), «Value, Ranking and Consumption in the European Bronze Age», en D. Miller, M. Rowlands y C. Tilley, eds., *Domination and Resistance*, Unwin Hyman, Londres.
- Kroeber, A.L. (1963), *Anthropology: Culture, Patterns and Processes*, Harcourt Brace Jovanowich, Nueva York.
- Lathrap, D.W. (1977), «Our Father the Layman, our Mother the Gourd: Spinden Revisited, or a Unitary Model for the Emergence of Agriculture in the New World», en C. Reed, ed., *Origins of Agriculture*, Mouton, La Haya.
- Layton, R., ed. (1989 a), *Conflict in the Archaeology of Living Traditions*, Unwin Hyman, Londres.
- , ed. (1989 b), *Who needs the past? Indigenous Values and Archaeology*, Unwin Hyman, Londres.
- Le Goff, J. (1985), *The Medieval Imagination*, University of Chicago Press (original francés: *L'Imaginaire médiéval*, Gallimard, París, 1985).
- Le Roy-Ladurie, E. (1980), *Montaillou*, Penguin, Londres (trad. ing.) (hay trad. cast.: *Montaillou, aldea occitana*, Taurus, Madrid, 1988).
- Leach, E. (1954), *Political systems of Highland Burma: a Study of Kachin Social Structure*, Bell, Londres.
- (1973), «Concluding Address», en A.C. Renfrew, ed., *The Explanation of Culture Change*, Duckworth, Londres.
- Lechtman, H. (1984), «Andean Value Systems and the Development of Prehistoric Metallurgy», *Technology and Culture*, 25, pp. 1-36.

- Lemonnier, P. (1976), «La Description des chaînes opératoires: contribution à l'étude des systèmes techniques», *Techniques et Culture*, 1, pp. 100-105.
- (1983), «L'Étude des systèmes techniques. une urgence en technologie culturelle», *Techniques et Culture*, 1, pp. 11-26.
- (1984), «L'Écorce battue chez Les Anga de Nouvelle-Guinée», *Techniques et Culture*, 4, pp. 127-175.
- Leone, M. (1978), «Time in American Archaeology», en C. Redman et al., eds., *Social Archaeology: Beyond Subsistence and Dating*, Academic Press, Nueva York.
- (1982), «Some Opinions about recovering Mind», *American Antiquity*, 47, pp. 742-760.
- (1983), «The role of Archaeology in verifying American Identity», *Archaeological Review from Cambridge*, 2, pp. 44-50.
- (1984), «Interpreting Ideology in Historical Archaeology: the William Paca Garden in Annapolis, Maryland», en D. Miller y C. Tilley, eds., *Ideology, Power and Prehistory*, Cambridge University Press.
- (1988), «The Georgian Order as the Order of Merchant Capitalism in Annapolis», en M. Leone y P.B. Potter, eds., *The Recovery of Meaning*, Smithsonian Institution Press, Washington.
- , y P.B. Potter, eds. (1988). *The Recovery of Meaning*, Smithsonian Institution Press, Washington.
- , P.B. Potter y P. Shackel (1987), «Toward a Critical Archaeology», *Current Anthropology*, 28, pp. 251-282.
- Leroi-Gourhan, A. (1943), *L'Homme et la matière*, Albin Michel, París.
- (1945), *Milieu et techniques*, Albin Michel, París.
- (1965), *Préhistoire de l'art occidental*, Mazenod, París.
- (1982), *The Dawn of European Art*, Cambridge University Press.
- Longacre, W. (1970), *Archaeology as Anthropology*, Anthropological Papers of the University of Arizona, Tucson.
- McGhee, R. (1977), «Ivory for the Sea Woman: the Symbolic Attributes of a Prehistoric Technology», *Canadian Journal of Archaeology*, 1, pp. 141-159.
- McGuire, R.H. (1988), «Dialogues with the Dead: Ideology and the Cemetery», en M. Leone y P.B. Potter, eds., *The Recovery of Meaning*, Smithsonian Institution Press, Washington.
- , y A.V. Howard (1987), «The Structure and Organization of Hohokam Shell Exchange», *The Kiva*, 52, pp. 113-146.
- Marx, K., *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse I y II)*, Crítica (OME 21 y 22), Barcelona, 1977.

- Meltzer, D. (1979), «Paradigms and the Nature of Change in Archaeology», *American Antiquity*, 44, pp. 644-657.
- (1981), «Ideology and Material Culture», en R. Gould y M. Schiffer, eds., *Modern Material Culture, the Archaeology of US*, Academic Press, Nueva York.
- (1983), «The Antiquity of Man and the Development of American Archaeology», *Advances in Archaeological Method and Theory*, 6, pp. 1-51.
- , D.D. Fowler y J.A. Sabloff, eds. (1986), *American Archaeology, Past and Future*, Smithsonian Institution Press, Washington.
- Merriman, N. (1987), «An Investigation into the Archaeological Evidence for "Celtic Spirit"», en I. Hodder, ed., *Archaeology as Long Term History*, Cambridge University Press.
- (1989 a), «Museum Visiting as a Cultural Phenomenon», en P. Vergo, ed., *The New Museology*, Reaktion Books, Londres.
- (1989 b), «The Social Role of Museum and Heritage Visiting», en S. Pearce, ed., *Museum Studies in Material Culture*, Leicester University Press.
- Miller, D. (1982 a), «Artifacts as Products of Human Categorisation Processes», en I. Hodder, ed., *Symbolic and Structural Archaeology*, Cambridge University Press.
- (1982 b), «Structures and Strategies: an Aspect of the Relationship between Social Hierarchy and Cultural Change», en I. Hodder, ed., *Symbolic and Structural Archaeology*, Cambridge University Press.
- (1983), «Things ain't what they used to be», *Royal Anthropological Institute Newsletter*, 59, pp. 5-7.
- (1985), «Ideology and the Harappan Civilisation», *Journal of Anthropological Archaeology*, 4, pp. 34-71.
- , M. Rowlands y C. Tilley, eds. (1989), *Domination and Resistance*, Unwin Hyman, Londres.
- , y C. Tilley, eds. (1984), *Ideology, Power and Prehistory*, Cambridge University Press.
- Moore, H. (1982), «The Interpretation of Spatial Patterning in Settlement Residues», en I. Hodder, ed., *Symbolic and Structural Archaeology*, Cambridge University Press.
- (1988), *Feminism and Anthropology*, Polity Press, Oxford.
- (1990), «Paul Ricoeur: Action, Meaning and Text», en C. Tilley, ed., *Reading Material Culture*, Blackwell, Oxford.
- Moore, J.A., y A.S. Keene (1983), «Archaeology and the Law of the Hammer», en J.A. Moore y A.S. Keene, eds., *Archaeological Hammer and Theories*, Academic Press, Nueva York.

- Muller, J. (1971), «Style and Culture Contact», en C.L. Riley, ed., *Man Across the Sea*, University of Texas Press, Houston.
- Naroll, R. (1962), «Floor Area and Settlement Population», *American Antiquity*, 27, pp. 587-588.
- Norwegian Archaeological Review* (1989), «Discussions», *Norwegian Archaeological Review*, 22, p. 1-54.
- Okely, J. (1979), «An Anthropological Contribution to the History and Archaeology of an Ethnic Group», en B.C. Burnham y J. Kingsbury, eds., *Space, Hierarchy and Society* (British Archaeological Reports International Series, 59), Oxford.
- O'Neale, L.M. (1932), *Yurok-Karok Basket Weavers* (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 32).
- Paddaya, K. (1981), «Piaget, Scientific Method, and Archaeology», *Bulletin of the Deccan College Research Institute*, 40, pp. 325-364.
- Pader, L. (1982), *Symbolism, Social Relations and the Interpretation of Mortuary Remains* (British Archaeological Reports International Series, 130), Oxford.
- Parker Pearson, M. (1982), «Mortuary Practices, Society and Ideology: an Ethnoarchaeological Study», en I. Hodder, ed., *Symbolic and Structural Archaeology*, Cambridge University Press.
- (1984 a), «Economic and Ideological Change: Cyclical Growth in the Pre-state Societies of Jutland», en D. Miller y C. Tilley, eds., *Ideology, Power and Prehistory*, Cambridge University Press.
- (1984 b), «Social Change, Ideology and the Archaeological Record», en M. Spriggs, ed., *Marxist Perspectives in Archaeology*, Cambridge University Press.
- Parkington, J. (1989), «Interpreting Paintings without a Commentary: Meaning and Motive, Content and Composition in the Rock Art of the Western Cape, South Africa», *Antiquity*, 63, pp. 13-26.
- Patrick, L.E. (1985), «Is there an Archaeological Record?», en M.B. Schiffer, ed., *Advances in Archaeological Method and Theory*, vol. 8, Academic Press, Nueva York.
- Patterson, T.C. (1986), «The Last Sixty Years: Toward a Social History of Americanist Archaeology in the United States», *American Anthropologist*, 88, pp. 7-26.
- Paynter, R. (1988), «Steps to an Archaeology of Capitalism: Material Change and Class Analysis», en M. Leone y P.B. Potter, eds., *The Recovery of Meaning*, Smithsonian Institution Press, Washington.
- Piggott, S. (1959), *Approach to Archaeology*, McGraw Hill, Harvard.

- (1965), *Ancient Europe*, Edinburgh University Press.
- Plog, S. (1978). «Social Interaction and Stylistic Similarity», en M.B. Schiffer, ed., *Advances in Archaeological Method and Theory*, vol. 2, Academic Press, Nueva York.
- Preucel, R., ed. (1990), *Between Past and Present: Issues in Contemporary Archaeological Discourse*, Southern Illinois University Press, Carbondale.
- Raab, L.M., y A.C. Goodyear (1984). «Middle-Range Theory in Archaeology: a Critical Review of Origins and Applications», *American Antiquity*, 49, pp. 255-268.
- Rahtz, P. (1981), *The New Medieval Archaeology*, University of York, York.
- Randsborg, K. (1982). «Rank, Rights and Resources: an Archaeological Perspective from Denmark», en C. Renfrew y S. Shennan, eds., *Ranking, Resource and Exchange*, Cambridge University Press.
- Rappaport, R.A. (1971), «Ritual, Sanctity, and Cybernetics», *American Anthropologist*, 73, pp. 59-76.
- Rathje, W. (1978). «Archaeological Ethnography ... because sometimes it is better to give than to receive», en R. Gould, ed., *Explorations in Ethnoarchaeology*, University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Renfrew, A.C. (1969), «Trade and Culture Process in European Prehistory», *Current Anthropology*, 10, pp. 151-169.
- (1972), *The Emergence of Civilisation*, Methuen, Londres.
- , ed. (1973 a), *The Explanation of Culture Change*, Duckworth, Londres.
- (1973 b), *Social Archaeology*, Southampton University, Southampton.
- (1976), «Megaliths, Territories and Populations», en S.J. De Lact, ed., *Acculturation and Continuity in Atlantic Europe*, De Tempel, Brujas.
- (1977), «Space, Time and Polity», en J. Friedman y M.J. Rowlands, eds., *The Evolution of Social Systems*, Duckworth, Londres.
- (1982), «Discussion: Contrasting Paradigms», en C. Renfrew y S. Shennan, eds., *Ranking, Resource and Exchange*, Cambridge University Press.
- (1983 a), *Towards an Archaeology of Mind*, Cambridge University Press.
- (1983 b), «Divided we stand: Aspects of Archaeology and Information», *American Antiquity*, 48, pp. 3-16.
- (1985), *The Archaeology of Cult*, Thames and Hudson, Londres.
- Ricoeur, P. (1971), «The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text», *Social Research*, 38, pp. 529-562.
- Richards, C., y J. Thomas (1984), «Ritual Activity and Structured Deposition in Later Neolithic Wessex», en R. Bradley y J. Gardiner, eds., *Neolithic Studies: a Review of some Current Research* (British Archaeological Reports British Series, 133), Oxford.

- Rosaldo, M. (1980), «The Uses and Abuses of Anthropology: Reflections of Feminism and Cross-Cultural Understanding», *Signs*, 5, p. 400.
- Rowlands, M. (1984), «Conceptualising the European Bronze Age and Early Iron Ages», en J. Bintliff, ed., *European Social Evolution*, Bradford University Press.
- Sahlins, M. (1972), *Stone Age Economics*, Aldine, Chicago (hay trad. cast.: *Economía de la Edad de Piedra*, Akal, Madrid, 1977).
- (1981), *Historical Metaphors and Mythical Realities*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Saxe, A. (1970), *Social Dimensions of Mortuary Practices*, tesis de doctorado en filosofía inédita, University of Michigan.
- Schiffer, M.B. (1976), *Behavioural Archaeology*, Academic Press, Nueva York.
- (1987), *Formation Processes of the Archaeological Record*, University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Schnapp, A. (1984), «Eros en chasse», en *La Cité des images*, Fernand Nathan, Paris.
- Schrire, C. (1980), «Hunter-Gatherers in Africa», *Science*, 210, pp. 890-891.
- Shanks, M., y C. Tilley (1982), «Ideology, Symbolic Power and Ritual Communication: a Reinterpretation of Neolithic Mortuary Practices», en I. Hodder, ed., *Symbolic and Structural Archaeology*, Cambridge University Press.
- (1987 a), *Re-Constructing Archaeology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1987 b), *Social Theory and Archaeology*, Polity Press, Cambridge.
- Shennan, S. (1983), «Monuments: an Example of Archaeologists' Approach to the Massively Material», *Royal Anthropological Institute News*, 59, pp. 9-11.
- Sherratt, A. (1982), «Mobile Resources: Settlement and Exchange in Early Agricultural Europe», en C. Renfrew y S. Shennan, eds., *Ranking, Resource and Exchange*, Cambridge University Press.
- Small, D. (1987), «Toward a Competent Structuralist Archaeology», *Journal of Anthropological Archaeology*, 6, pp. 105-121.
- Sørensen, M.L.S. (1987), «Material Order and Cultural Classification: The Role of Bronze Objects in the Transition from Bronze Age to Iron Age in Scandinavia», en I. Hodder, ed., *The Archaeology of Contextual Meanings*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1988), «Is there a Feminist Contribution to Archaeology?», *Archaeological Review from Cambridge*, 7, pp. 7-20.

- Spriggs, M., ed. (1984), *Marxist Perspectives in Archaeology*, Cambridge University Press.
- Stacey, J., y B. Thorne (1985), «The Missing Feminist Revolution in Sociology», *Social Problems*, 32, pp. 301-316.
- Tanner, N. (1981), *On Becoming Human*, Cambridge University Press.
- Taylor, W. (1948), *A Study of Archaeology* (Memoirs of the American Anthropological Association, 69), Nueva York.
- Thomas, J. (1988), «The Social Significance of Cotswold-Severn Burial Practices», *Man*, 23, pp. 540-559.
- Thompson, J.B. (1981), *Critical Hermeneutics*, Cambridge University Press.
- Thorpe, I. (1984), «Ritual, Power and Ideology: A Reconstruction of Earlier Neolithic Rituals in Wessex», en R.J. Bradley y J. Gardiner, eds., *Neolithic Studies*, British Archaeological Report, 133.
- Tilley, C. (1984), «Ideology and the Legitimation of Power in the Middle Neolithic of Southern Sweden», en D. Miller y C. Tilley, eds., *Ideology, Power and Prehistory*, Cambridge University Press.
- (1989), «Discourse and Power: The Genre of the Cambridge Inaugural Lecture», en D. Miller, M. Rowlands y C. Tilley, eds., *Domination and Resistance*, Unwin Hyman, Londres.
- (1990 a), ed., *Reading Material Culture*, Blackwell, Oxford.
- (1990 b), *The Art of Ambiguity: Material Culture and Text*, Routledge, Londres.
- Tolstoy, P. (1966), «Method in Long Range Comparison», *Congreso Internacional de Americanistas*, 36, pp. 69-89.
- (1972), «Diffusion: as Explanation and as Event», en N. Barnard, ed., *Early Chinese Art and its Possible Influence in the Pacific Basin*, Inter-cultural Arts Press, Nueva York.
- Trigger, B. (1978), *Time and Tradition*, Edinburgh University Press.
- (1980), «Archaeology and the Image of the American Indian», *American Antiquity*, 45, pp. 662-676.
- (1984), «Marxism and Archaeology», en J. Maquet and N. Daniels, ed., *On Marxian Perspectives in Anthropology*, Undena, Malibú.
- (1989), «Hyperrelativism, Responsibility, and the Social Sciences», *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 26, pp. 776-797.
- Van de Velde, P. (1980), *Elstoo and Hienheim: Bandkeramik Social Structure* (Analecta Praehistorica Leidensia, 12), University of Leiden.
- Washburn, D., ed. (1983), *Structure and Cognition in Art*, Cambridge University Press.
- Watson, P.J. (1986), «Archaeological Interpretation, 1985», en D.J. Meltzer,

- D.D. Fowler y J.A. Sabloff, eds., *American Archaeology, Past and Present*, Smithsonian Institution Press, Washington.
- , S.J. Leblanc y C.L. Redman (1971), *Explanation in Archaeology: an Explicitly Scientific Approach*, Columbia University Press, Nueva York (hay trad. cast.: *El método científico en arqueología*, Alianza, Madrid, 1974).
- Weber, M. (1976), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, George Allen and Unwin, Londres (hay trad. cast.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 1984).
- Wells, P.S. (1984), «Prehistoric Charms and Superstitions», *Archaeology*, 37, pp. 38-43.
- (1985), «Material Symbols and the Interpretation of Cultural Change», *Oxford Journal of Archaeology*, 4, pp. 9-17.
- Whallon, R. (1974), «Spatial Analysis of Occupation Floors. II, the Application of Nearest Neighbour Analysis», *American Antiquity*, 39, pp. 16-34.
- Wilk, R.R. (1985), «The Ancient Maya and the Political Present», *Journal of Anthropological Research*, 41, pp. 307-326.
- Wiley, G. (1980), *The Social Uses of Archaeology*, Murdoch Lecture (original mecanografiado inédito), Harvard University.
- (1984), «Archaeological Retrospect 6», *Antiquity*, 58, pp. 5-14.
- Williamson, T., y L. Bellamy (1983), *Lev Lines in Question*, Heinemann, Londres.
- Wobst, M. (1976), «Locational Relationships in Palaeolithic Society», *Journal of Human Evolution*, 5, pp. 49-58.
- (1977), «Stylistic Behaviour and Information Exchange», University of Michigan Museum of Anthropology, *Anthropological Paper*, 61, pp. 317-342.
- Woodburn, J. (1980), «Hunters and Gatherers today and Reconstruction of the Past», en F. Gellner, ed., *Soviet and Western Anthropology*, Duckworth, Londres.
- Wylie, M.A. (1982), «Epistemological Issues raised by a Structuralist Archaeology», en I. Hodder, ed., *Symbolic and Structural Archaeology*, Cambridge University Press.
- (1985), «The Reaction against Analogy», en M. Schiffer, ed., *Advances in Archaeological Method and Theory*, Academic Press, Nueva York.
- Wynn, T. (1979), «The Intelligence of Later Acheulian Hominids», *Man*, 14, pp. 371-391.
- Yates, T. (1989), «Habitus and Social Space: Some Suggestions about Mea-

- ning in the Saami (Lapp) Tent ca. 1700-1900», en I. Hodder, ed., *The Meaning of Things*. Unwin Hyman, Londres.
- Yellen, J.E. (1977), *Archaeological Approaches to the Present*, Academic Press, Nueva York.
- Young, T.C. (1988), «Since Herodotus, has History been a Valid Concept?», *American Antiquity*, 53, pp. 7-12.

## ÍNDICE ALFABÉTICO\*

- acción  
 cultura como *medium*, 193  
 social, teoría de la, 109  
 teorías de, 86
- actividad  
 área, 142  
 relacionada con sexo, 178-179
- adaptación, procesos de, 171-172
- adaptativa sistémica, teoría, 34
- Adriano, Muralla de, 114
- agricultura  
 adopción, 75-76  
 mujeres en, 179
- agudeza histórica, validación, 112
- Alcance Medio, Teoría de, 18, 27, 30, 119, 189
- Althusser, L., 73, 79, 82, 86
- análisis  
 contextual, 160-161  
 estructuralista, 56-62; atribución de significado, 61  
 formal, 50, 51-56; dibujo en chevron, 54;  
 natural, 55; subjetivo, 55
- analogía, 111
- contexto, 159-160
- etnográfica, 159-160
- Andes  
 continuidad en la estructura de ocupación, 106  
 metalurgia, 104
- Annales*, escuela francesa de, 102
- Annapolis, jardín de (Maryland), 79
- Antonino, Muralla de, 114-115
- antropología, 120  
 relación con la arqueología, 197, 198-200
- Arnold, D., 57, 58, 67
- arqueología  
 actitud pública británica, 182  
 como forma de historia, 108-109  
 como historia, 26, 182  
 contexto social, 174-176  
 contextual, 133-166  
 desarrollo, 11-12  
 estructura y procesos en interpretación, 106  
 feminista, 178-181  
 función, 197-202  
 histórica, 156-157  
 indígena, 176-178  
 individuo en, 23-24  
 integración de vieja y nueva, 117  
 marginal, 181  
 materialista, 187  
 metodología, 197, 198  
 normativa, 15  
 occidental, 176, 177-178, 181  
 perspectiva en el tiempo, 200  
 prehistórica, 157  
 relación con antropología e historia, 197, 198-200; con soluciones medioambientales, 182  
 teórica, 9
- Arqueología analítica* (D. Clarke), 197-198
- arte arqueológico, 201
- artefactos, 47  
 comportamiento estilístico, 36, 37

\* Los números en cursiva hacen referencia a las ilustraciones.

- comprensión, 98  
 contexto, 135  
 desechados, 70  
 interpretación, 18-19, 138  
 utilización, 36
- asentamientos  
 análisis de la estructura, 54  
 continuidad de estructuras en los Andes, 106  
 límites, 62, 149  
 patrones, 55  
 tamaño, 95
- asta, 60, 61, 68  
 australiano, gobierno, 176  
 australianos, aborígenes, 176  
 ayawara, aborígenes australianos, 192, 193
- Bapty, L., 169, 188  
 Baringo (Kenia), 121-132  
 artefactos y barreras sociales, 22  
 cambio histórico, 131  
 cultura material, 16
- Barrett, J. C., 164  
 Baxter, Richard, 99  
 Bender, B., 75, 76, 77  
 Binford, L. R., 6, 27, 30, 172-173  
 arqueología procesual, 166  
 ayawara, 192, 193  
 etnoarqueología, 119  
 individuos, 167
- Boas, F., 108  
 Bourdieu, P.  
 comprensión del niño, 139  
 conocimiento histórico, 111  
 teoría de la práctica, 87, 88, 89
- Boy, George, 64  
 Braithwaite, M., 180  
 Braudel, E., 102
- británica, opinión pública  
 pasado en relación con presente, 187  
 valoración del pasado, 186
- británico, público  
 actitud ante la arqueología, 181-182  
 interés por la arqueología, 182
- Butzer, K., 134
- calabazas decoradas, 121, 122, 124-126, 129  
 función, 125-126
- objeto femenino, 122, 130  
 potencial turístico, 130  
 significado, 124-126
- calvinismo, 98, 99
- cambio social  
 causas, 28-29  
 efectos de causas, 29  
 evidencia arqueológica, 118  
 Paleolítico Superior, 76  
 significados subjetivos, 107  
 y tecnología, 75  
 y variabilidad, 168
- Cambridge, enterramientos, 16  
 Cañón Chaco, 59-60  
 caos, teoría del, 10
- capitalismo  
 emergencia, 97-98  
 espíritu, 97, 99  
 occidental, 98
- casa, comprensión del hábito, 89  
 Case, H., 135, 159  
 catástrofe, teoría de la, 10, 12  
 categorías de objetos, 30
- catolicismo, 98, 99  
 causa y efecto, 28-29  
 causalidad, 34
- celta, estilo, 105
- cerámica  
 decoración, 51, 55-56, 57; por zonas, 67, 68  
 descripción, 155-156  
 función social, 21, 22  
 métodos de producción en la India, 73  
 motivos, 155-156  
 pintada griega, 134  
 producción por individuos, 21-22  
 Quinna (Perú), 57  
 tipología de decoración, 148-149  
 uso, 57  
 variación y significado, 151  
 variaciones en decoración, 150
- ciencia, consolidación de la, 10  
 ciencias naturales, 108, 185
- cientifismo, 10  
 Clark, Grahame, 171  
 Clarke, D. L., 11, 15, 66, 106, 197-198
- clase social y percepción de la arqueología, 182
- clases, lucha de, 70

- cobertora, ley, 46  
 de causalidad, 34  
 del individuo, 41  
 normativa, 42
- código  
 espacial, valor adaptativo, 50  
 simbólico, 50
- Coc, M. D., 104
- coherencia en el método histórico, 112
- Collingwood, R. G., 46, 94, 95
- ciencias naturales, 108
- coherencia, 112
- construcción social del conocimiento, 118
- gramática universal, 139
- idealismo histórico, 175
- interpretación de los datos históricos, 110-111
- metodología contextual, 161
- Muralla de Adriano, 114-115
- rol del individuo en la sociedad, 134
- significado de los términos, 144
- significado del contenido de la reconstrucción, 144
- teoría de la acción social, 109
- teoría y método históricos, 107-118
- universalidad, 116
- complejidad social, 121, 122
- conciencia práctica, 88
- conducta  
 comunal, 88  
 modelos, 88  
 sujeción a reglas, 109  
 y cultura material, 27-28
- Conkey, M. W., 178
- conocimiento  
 condicionamiento histórico, 184  
 construcción social, 118  
 en la Teoría Crítica, 187  
 relación con el poder, 183
- contexto, 154-157, 163-164  
 analogía, 159-160  
 arqueológico, 135  
 artefactos, 135  
 cultura material, 19  
 cultural, 20, 198  
 descripción, 159  
 explicación y descripción, 159  
 procedimiento de excavación, 135  
 sistémico, 135
- texto y significado simbólico, 140  
 y horizontes, 162-163
- Contexts for Prehistoric Exchange* (Frieson y Earle), 134
- contextualismo, 10
- continuidad, patrones de, 106
- control, centro de, 170, 171
- Cook, capitán James, 101-102
- Cresswell, R., 71
- Creta, en la Edad del Bronce, 103
- Crítica, Teoría, 183-189  
 filosofía de la historia, 184  
 nueva Ilustración, 185  
 presentación del pasado arqueológico, 184
- cultura  
 como *medium* de la acción, 193  
 compartida o individual, 199  
 componentes irreductibles, 18  
 constitución significativa, 70  
 deposición de desechos, 17  
 en la teoría de la acción social, 109  
 enfoque materialista, 35-41  
 enterramientos, 16-17  
 escala de inferencia, 47  
 europea, 103  
 filogenia cognitiva, 195-196  
 historia y arqueología tradicional, 25-26  
 industria de la, 184  
 interpretación, 108  
 normas y objetivos, 109  
 rol en las actividades, 192-193
- cultura material  
 actividad, 78  
 análisis del significado, 70  
 carácter distintivo, 16, 17, 18  
 como texto de lectura, 137-140, 200  
 contexto, 19, 164-165  
 distinción del lenguaje, 138-139  
 efectos sociales, 22  
 estudio, 119-120  
 interpretación, 140-149  
 lenguaje de los significados, 174  
 límites, 36  
 manipulación por individuos bien situados, 23  
 relación con significado, 44  
 relaciones de género, 180  
 rol en la ideología, 80  
 semejanzas y diferencias, 140-150

- significados, 140, 170  
 variabilidad, 137  
 y comportamiento, 27-28  
 cultura/naturaleza, dicotomía, 149-150  
 cuerpo y hábitos, 90
- chevron, análisis del dibujo, 54-55
- Childe, V. G., 27, 72, 91, 113  
 cambio social, 107  
 cultura europea, 103  
 procesos, 171
- Daniel, G. F., 47
- Darwin, Erich von, 181, 182
- darwiniana, selección, 75, 93
- datos  
 arqueológicos: implicación de intencionalidad, 95; instrumento de medición, 119-120  
 complejidad, 170  
 comprobación de la teoría con los, 194  
 interpretación hermenéutica, 196  
 reales, 190  
 relación dialéctica con la teoría, 193  
 significado general, 191  
 variación, 150  
 y teoría, 30, 31, 32
- Davis, W., 106
- Dawn of European Civilization. The* (Gordon Childe), 103
- decoración  
 en zonas, 67  
 función, 179  
 tipología, 148-149  
 variación en la, 149-150, 152, 153
- Deetz, J., 66, 77, 93
- delimitación, 66
- deposición, unidad de, 146
- Derrida, J., 188
- descripción, 157-160  
 de contextos, 159
- desechos, deposición de, 17  
 en el Neolítico europeo, 62
- detector de metales, entusiastas del, 181, 183
- determinismo, 21
- Dialéctica de la ilustración* (Horkheimer y Adorno), 184
- diferencias en la interpretación de la cultura material, 140-150
- difusión en el desarrollo cultural, 106
- Digard, J. P., 71
- dimensión  
 espacial, 145  
 temporal, 144-145; técnicas cuantitativas de medida, 145
- Dinamarca  
 enterramiento, 39  
 secuencias de cambio, 34
- distribución, descripción técnica, 146
- dominación, 76, 77  
 masculina, véase masculina, dominación
- dominio, 86  
 Teoría Crítica, 185
- Donne, John, 20
- Draper, P., 179
- Drummond, L., 169
- dualidad de la estructura, 88
- Duby, G., 102
- Dumézil, G., 102
- Earle, T., 134
- ecología, 12
- economía, relación con la sociedad, 36
- ecosistema humano, 37
- edificaciones, identificación de, 67
- Egipto, arte de, 106
- empatía, 196
- En busca del arca perdida*, 182
- enculturación, 89
- enterramiento, 16-17  
 en Occidente, 105  
 función, 39, 94; de los túmulos, 40  
 ideología, 79, 83  
 megalítico en la Europa neolítica, 79  
 transformación conceptual de la sociedad, 70
- Ericson, J., 134
- Escuela de Frankfurt, 183
- espacio, actitudes ante el, 95
- estado, origen del, 179
- Estados Unidos, 177
- estilo, 63, 64  
 «estrella pop», 64  
 intercambio de información, 34-35, 41

- semejanza de, 16  
 ventaja adaptativa, 36
- estructura, 171-172  
 códigos de presencia y ausencia, 172  
 contrastación, 66  
 en la arqueología postprocesual, 175  
 hipótesis de significado, 50  
 social en la arqueología marxista, 172  
 universalidad, 67
- estructuración, 87
- estructuralismo  
 análisis formal, 50, 51  
 contrastación, 65-69  
 individuo en, 64  
 método de validación, 65-66  
 relación con el marxismo, 90  
 relación con la teoría de sistemas, 50  
 relaciones entre estructura y proceso, 63, 64  
 significado, 94; simbólico, 151  
 y teoría de la práctica, 87
- estructuralista, arqueología, 11, 49  
 análisis, 49, 50  
 importancia, 69-70
- estudio ideacional y teoría de sistemas, 47
- etnoarqueología, 119, 120  
 métodos, 132  
 rol, 121  
 y antropología, 120, 121
- europea, cultura, 103
- evolución cultural, fases temporales, 42
- excavación, procedimientos y contexto, 135
- explicación, 157-160
- Faris, J., 52, 70, 74, 78, 141
- femenina, estrategia, 193  
 véase también mujer
- feminista, arqueología, 178-181
- fibulas, 141, 142, 151
- finalidades, 38
- Flannery, K. V., 21, 45, 115, 166  
 análisis sistémicos, 40  
 cosmología zapoteca, 35, 37, 43, 44  
 culturas mesoamericanas, 104-105  
 pe, 136  
 sistemidad, 134
- Fletcher, R., 54
- forma social, selección, 93
- Foucault, M., 82, 86
- Frankenstein, S., 168
- Friedman, J., 74, 77
- Fritz, J., 50, 59, 66  
 función, 38-39  
 y significado simbólico, 142
- funcionalismo, 11
- Gadamer, H. G., 161, 162
- Gailey, C. W., 179
- ganado, 122, 123, 127, 128
- Gellner, E., 34
- género  
 dominante, 180  
 relaciones de: cultura material, 180; estructuras culturales, 179; significado, 181
- genocidio masivo, 177
- Gero, J., 178
- Gibbs, L., 179
- Gilman, A., 75, 76, 78
- Giddens, A., 81, 82, 86, 87, 88, 101
- Glassie, J., 67
- Glastonbury, yacimiento, 66  
 estudio, 198
- Gould, R., 119
- gramática generativa, 51-56
- Greene, G., 170
- Gregory, T., 181, 183
- grupos sociales  
 conducta comunal, 88  
 intereses, 74
- Habermas, J., 184
- hábitos, 87, 88, 136  
 comprensión del niño, 89  
 condiciones de existencia, 100  
 conflicto entre opuestos, 101-102  
 cuerpo en, 90  
 proceso de enculturación, 89  
 vínculo con estructura y práctica, 101
- Hace un millón de años*, 182
- hachas, intercambio de, 116
- Hall, R. L., 106, 150, 155
- Handsman, R., 185
- Hardin, M., 51
- Harries, Mags, 10, 201
- Hastorf, C., 179
- Haudricourt, A. G., 72

- Hawai, 101-102  
 Hawkes, C., 47, 105, 109, 110  
 hechos y teoría, 29-32  
 Hegel, G., 185  
 Held, D., 183, 185, 186  
 hélice de interacción, 45  
 hermenéutica, 160-163  
   interpretación de los datos, 196  
 Heuneberg, muralla (Alemania), 115  
 Hilber, B., 54  
 hipótesis, comprobación de, 194, 196  
 historia  
   a largo plazo, 96-107, 202  
   acción humana, 96  
   como ideología, 185  
   conocimiento, 110  
   contextual, 149  
   continuidad y asignación de significado, 67  
   dimensión particularista, 93  
   e idealismo, 96, 175  
   escalas de, 102  
   fases, 97  
   filosofía de la, 184  
   generalización en, 97, 101  
   interior de los acontecimientos, 117  
   interpretación, 100; de los datos, 110-111  
   método y teoría, 107-118  
   modelo trifuncional, 102  
   reconstrucción a largo plazo, 202  
   relación con la arqueología, 108-109, 197, 198-201  
   vínculos con la arqueología, 93-96  
 Hodder, I.  
   actitudes del público británico, 181, 183  
   analogía, 159  
   cerámica neolítica holandesa, 57, 58  
   cultura material, 138-139  
   dominación del género, 180  
   escritos de arqueólogos, 188  
   esena de *Annales*, 103  
   estudios en el distrito de Baringo, 121-131  
   función de la decoración, 180  
   gramática generativa, 52, 54  
   hermenéutica, 161  
   intercambio de hachas, 116  
   métodos contextuales, 164  
   modelo de las ciencias naturales, 185  
   Neolítico de Orkney, 66  
   Neolítico europeo, 67  
   razones verbales, 169  
   tamaño de la población y asentamientos, 95  
   técnicas analíticas, 135  
   texto, 164, 169  
   tumbas neolíticas, 91, 115  
 hogar, área de actividad, 142  
 Holanda, cerámica neolítica, 57, 58  
 hombre  
   dominio en el Paleolítico, 79  
   simbolismo en el arte paleolítico, 78  
   *véase también* masculino  
 horizontes, 162  
   y contextos, 162-163  
 Horkheimer, M., 184  
 huesos  
   de desecho, significado simbólico, 133  
   distribución en monumentos circulares, 62  
   organización en tumbas, 90, 91  
   restos y sitios prehistóricos, 95  
 humanidad, percepciones de la, 72  
 Hungría, *véase* llanura oriental húngara
- idealismo, 33  
   e historia, 96  
 ideas, contenido, 136  
 ideología, 173  
   cambios, 34  
   como regulador social y económico, 35  
   compartida por la sociedad, 80  
   concepción materialista, 79  
   dominante, 83  
   en las adaptaciones humanas, 29  
   en la Teoría Crítica, 187  
   enterramientos, 83  
   explicación materialista sistémica, 37  
   funciones, 82-83, 84  
   génesis, 84  
   grupos de clase dominante, 81  
   historia como, 185  
   necesidad social, 82  
   papel, 40  
   pasiva en análisis sistémicos, 41  
   significado simbólico, 151  
   sistemas simbólicos, 85  
   terminos de referencia, 86  
   y marxismo, 77-80, 186

- y poder, 175  
 y ritual, 79  
 ilchamus, tribu, 121  
   decoración de calabazas, 121, 122, 124-126, 128-129, 130  
   dispersión, 128  
   ganado, 122, 123, 126, 128  
   historia, 126-129  
   hombres viejos, 124  
   leche en la cultura de los, 122-123, 125, 128, 129  
   líder ritual, 127  
   papel de las mujeres, 124-125, 128-131  
   significado de la decoración, 127, 130  
 Ilustración, 184, 185  
 imaginación histórica, 112, 113  
 indígenas, pueblos, 176-177  
 indios de la costa norte de California, tejedores de cestería, 64  
 indios norteamericanos, 177  
   reivindicaciones territoriales, 177  
 individuo  
   arqueología marxista, 86  
   en el estructuralismo, 63, 64  
   en el postestructuralismo, 63, 65  
   en la sociedad, 20-24; identificación, 23; producción de objetos, 21  
   pasivo, 41-42  
   variabilidad, 22-23, 24  
   y normas sociales, 171  
 indocropanos, mitos, 102  
 inferencia, escala de, 47  
 Ingold, T., 10  
 Instituto de Investigación Social (Frankfurt), 183  
 interpretación, 161, 162  
   comprobación, 194-197  
   diferencias en, 177-178; de la cultura material, 140-150  
 interrelaciones funcionales, 136  
   interpretación, 137  
 inuit (Canadá), 176  
   concepto del medio, 61  
 Ishell, W. H., 106
- jardines  
   georgianos, 80, 85  
   ordenados, 79-80, 85, 170-171
- jerarquía, 17, 77  
 Jorvik Viking Centre (York), 183
- Kintigh, K., 146  
 Kohl, P. L., 33, 34  
 Kristiansen, K., 79  
 Kroeber, A. L., 108  
 Kuhn, concepción de la ciencia, 133
- Lathrap, D. W., 106  
 Layton, R., 176  
 Leach, E., 49, 168  
 lectura, evidencia de la, 18  
 leche, en la cultura ilchamus, 122-123, 125, 128, 129  
 Lechtman, H., 104  
 Lemonnier, P., 71, 73  
 lenguaje  
   de la cultura material, 174  
   distinción de la cultura material, 138-139  
   flexibilidad, 190  
   reglas, 138  
   semejanzas y diferencias, 140  
 Leone, M., 31, 79, 183, 185, 186, 187  
 Leroi-Gourhan, A., 49, 56, 67  
   clasificación de procesos técnicos, 71  
   interpretación de los signos, 60  
 Lévi-Strauss, C., 49, 62  
 límites contextuales, 162  
 lingüística, 51  
   estructural, 51  
   semiótica, 62  
 Longacre, W., 27  
 lozi, cerámica, 22
- llanura oriental húngara, 34, 35
- Man Makes Himself* (V. Gordon Childe), 103  
*mana*, 101-102  
 máquinas, causalidad, 72  
 marfil, 60-61, 68  
 marxista, arqueología, 11, 73-77  
   contexto histórico, 83  
   crítica de la ideología, 80-85

- división de clases, 74  
 estructura, 77  
 estructura social, 172  
 falsa conciencia, 81  
 génesis de la ideología, 84  
 ideología, 77-80, 186  
 individuo autónomo, 86  
 individuo en, 86  
 método intercultural, 84  
 relación con el estructuralismo, 90  
 masculina. dominación, 89-90  
 actividades, 178  
 masculinas, estrategias, 193  
 masculino/femenino, relación, 91  
 materialismo, 33, 187  
 arqueología marxista, 73  
 materialista  
 análisis, 189  
 explicación sistémica, 37  
 matrilocalidad, hipótesis de, 27  
 McGhee, R., 60-61, 68, 141  
 McGuire, R. H., 85  
 medición, 30  
 instrumentos independientes, 30  
 megalitos europeos, 40  
 Meltzer, D. J., 166  
*mentalité*, 102  
 mente  
 concepto, 45  
 modelo de las ciencias naturales, 45, 46  
 Merriman, N., 115, 182  
 mesoamericana, cultura, 104-105  
 metalurgia, herramientas y armas en el  
 Nuevo y el Viejo Mundo, 104  
 Mill, J. S., 20  
 Miller, D., 72, 85, 86, 120  
 monumentos circulares, 62  
 Moore, H., 70, 164, 180  
 Moore, J. A., 166  
*morán*, guerreros, 125, 126  
 motivos decorativos, 51, 155-156  
 de «pajarita», 54  
 estructura, 51-52; y medio ambiente,  
 57  
 simetría, 51  
 tejedores de cestería, 64  
 y función social, 56  
*Mound Builder*, mito del, 177  
 muerte, actitudes ante la, 34, 36  
 mujer  
 análisis contextual, 179  
 en la sociedad, 178  
 papel en el origen del hombre, 179  
 papel positivo, 179  
 simbolismo en el arte paleolítico, 78-79  
*véase también* feminista, arqueología  
 museos, exposiciones, 183, 186-187  
 Neolítico  
 cerámica, 148  
 tumbas, 91, 115-116  
 niños  
 hábitos, 88-89  
 tribu ilchamus, 122, 123, 125  
 njemps, *véase* ilchamus, tribu  
 normas, 167-168  
*Norwegian Archaeological Review*, 9  
 novia, riqueza, 123  
 Nueva Arqueología, 15  
 avances teóricos, 156  
 en Europa, 24  
 individuo en la, 20-21  
 ley protectora sistémica, 42  
 leyes generales, 134  
 limitaciones, 117  
 metodología, 18, 166  
 período anterior, 15  
 significado cultural, 17  
 variabilidad, 167  
 y cultura material distintiva, 16  
 Nuevo Mundo, secuencia cultural, 104  
 nuba (Sudán)  
 gramática generativa, 52-54  
 verificación del arte, 66-67  
 nunamiut, estudio de los, 193  
 Oaxaca, valle de (México), 35  
 objetos  
 asociaciones funcionales, 68  
 contexto, 18-19, 154  
 definición para medidas, 30  
 dimensiones espaciales, 145  
 función, 38-39; simbólica, 38  
 materiales: contexto, 198; significado, 197  
 mudos, 138  
 producción por individuos, 21

- relación entre lo específico y lo general,  
 201  
 significado, 191  
 ocio, industria del, 184  
 Okely, J., 70  
 O'Neale, J. M., 64  
 orden social, arbitrariedad, 80  
 organización social  
 ceremonial funerario, 16, 17  
 desechos, 17  
 Orkney, neolítico de, 91  
 estructuras correlacionables, 66  
 Paca, William, 80, 84, 85  
 paleoconomía, 12, 137  
 paleolítico, arte rupestre, 60, 67, 78-79  
 Paleolítico Superior  
 cambio social, 76  
 revolución, 75, 78  
 parentesco, 75  
 Parker Pearson, M., 16, 70, 155  
 Parkington, J., 164  
 pasado  
 base social de reconstrucción, 189  
 como recurso, 181  
 escritos acerca del, 188  
 fragmentación del, 188  
 integridad, 187-188  
 interpretación en función del presente,  
 189-190  
 participación en el, 183  
 relación con el presente, 197  
 supuestos sobre significados, 192  
 Patrik, L. E., 191  
 pautas, variación de, 151-152, 153  
*pe*, 105, 136  
 pensamiento crítico y acción, 190  
 Piggott, S., 109, 110  
 pintura rupestre del Paleolítico, 60, 67, 78-79  
 poder, 82  
 crítica feminista, 180  
 e ideología, 175  
 e intereses, 83  
 estrategias contemporáneas, 175  
 pasado subjetivo, 176  
 relación con el conocimiento, 183  
 y dominación, 86  
 política e integridad del pasado, 187-188  
 positivismo, 11, 189  
 impacto feminista, 181  
 percepción del mundo, 185  
 y teoría sistémica, 50  
 postestructuralista, arqueología, 65  
 fragmentación de nociones holísticas, 169  
 postprocesual, arqueología, 9, 166, 191, 196  
 ámbito, 167  
 contenido del significado, 173  
 contenido histórico del significado, 172  
 estructura, 175  
 normas y variabilidad, 167-171  
 perspectiva, 176  
 relación entre individuo y norma social,  
 171, 197  
 significado de los objetos materiales, 197  
 subjetividad del pasado, 175  
 teoría social, 197  
 práctica, teoría de la, 87, 89, 90  
 prestigio, bienes de, 77  
 proceso, 171-172  
 histórico, 171-172  
 procesos tecnológicos  
 clasificación, 71  
 decisiones interconectadas, 72  
 estructuras sociales, 72  
 lógica, 71  
 procesual, arqueología  
 ley cobertora sistémica, 42  
 norteamericana, 24  
 relación entre comportamiento y cultura  
 material, 27  
 variabilidad individual, 22-23  
 producción  
 fuerzas y relaciones, 74  
 modo doméstico, 75  
 relaciones sociales, 75  
 protestante, ética, 97-99  
 punks, 169  
 puritana, ética, 99, 100  
 Quinoa (Perú), 57  
 racionalidad, 98  
 Rahtz, P., 117  
 Randsborg, K., 34, 36, 38, 39  
 Rappaport, R. A., 37

- realidad  
 cultural, 169  
 estructural, 172  
 social: arqueología marxista, 81-82; e ideología, 82  
 redes de resistencia, 163  
 reglas culturales de la sociedad, 19  
 reivindicaciones territoriales, 176, 177  
 relaciones  
 contextuales, 137  
 sociales y producción, 76, 77  
 Renfrew, A. C., 11, 135, 195  
 medición y predicción de la mente, 44, 45  
 relación entre teoría y datos, 30  
 teoría arqueológica, 199  
 teoría de sistemas, 47  
 túmulos funerarios, 40  
 resina, procesamiento, 193  
 Ricoeur, P., 161, 164  
 Richards, C., 62  
 ritual  
 e ideología, 79  
 en la ecología humana, 37  
 explicación sistémica materialista, 37  
 función, 173  
 público, 170  
 sangría, 37  
 Rosaldo, M., 180  
  
 Sablins, M., 75, 101  
 sami (japones), 177  
 Saussure, F. de, 51, 52  
 arbitrariedad del signo, 64  
 lingüística semiótica, 62  
 Schiffer, M. B., 16, 70, 135  
 leyes de, 27  
 secuencia cultural, 104, 105, 110  
 semejanzas en la interpretación de la cultura material, 140-150  
 Shanks, M., 90, 91, 161, 163, 196  
 Sherratt, A., 34, 35  
 significación, estructuras de, 155  
 significado  
 análisis abstracto, 62-63  
 aplicación intercultural, 67  
 configuración de los artefactos, 44  
 contenido del, 91, 172-174; particularismo histórico, 173, 174; reconstrucción, 134  
 contextual, 141, 164, 165, 168, 175, 191  
 cultural, 25, 26, 37, 94; asignación, 40; continuidad, 97; derivación, 107; teoría adaptativa sistémica, 34  
 de términos arqueológicos, 144  
 dispersión, 188  
 efectos sobre el mundo social, 44  
 estructura del, 91, 92, 173  
 fijación, 170  
 funcional, 67-68; relaciones contextuales, 137; y factores medioambientales, 69  
 histórico: realidad, 173-174; reconstrucción, 112  
 ideacional, 38  
 interior, 107  
 interpretación, 169-170  
 marcos de, 133  
 principios universales, 139  
 razones verbales, 169  
 semejanzas y diferencias en la interpretación, 140-143  
 simbólico, 136, 137, 142, 151, 155; en teorías marxistas, 150-151; interpretación, 48  
 sistémico, 150-151  
 subjetivo, 96, 172; interno, 139  
 tipos, 136-137  
 y contexto, 67, 137, 154, 155  
 y estructuralismo, 94  
 signos, 51  
 análisis abstracto, 63  
 arbitrariedad, 64  
 sílex, 72  
 simbolismo en la ecología humana, 37  
 símbolos  
 contenido, 136  
 función, 173  
 significado, 51  
 simetría, 51, 52  
 análisis, 55  
 asentamiento de Cañón Chaco, 59  
 del cuerpo, 90  
 dibujo chevron, 55  
 jardín georgiano, 80, 85  
 sistema  
 cambio de, 43  
 cultural, 40  
 ideacional: escala de inferencia, 172; símbolos y rituales, 172  
 simbólico, 91

- sistemas, teoría de, 11, 185  
 escala de inferencia, 47  
 estudio social e ideacional, 47  
 materialista, 47  
 relación con el estructuralismo, 50  
 trayectoria, 93  
 y ley cobertora, 46  
 sistematicidad, 134  
 situacional, toma de decisión, 192, 193  
*Social Worlds of Knowledge*, 107  
 sociedad  
 aceptación de sistemas simbólicos, 81  
 basada en el linaje, 107  
 desarrollo a través de la unidad de los contrarios, 73  
 estructura, 74  
 fuerzas de producción, 74  
 individuo en, 134  
 precapitalista, 74  
 prehistórica: arqueología de sistemas, 44; ideología, 44  
 reglas culturales, 19  
 relación con la economía, 36  
 y técnica, 73  
 sociobiología, 12  
 Spriggs, M., 73  
 Stacey, J., 181  
 suajili, casa (Kenia), 89  
 subsistencia, economías de, 151  
 sociedad, actitudes respecto a, véase desechos, deposición de  
 superestructura, 72  
*Symbols in Action*, 15, 16, 19, 121  
 etnografía, 22  
  
 Tanner, N., 179  
 Taylor, W., 95, 108, 198-199  
 técnica y sociedad, 73  
 tecnología y cambio social, 75  
 tejido, producción inca, 104  
 tendencias en interpretación, 189  
 teoría, 29-32  
 comprobación, 193, 194  
 contexto social y cultural del presente, 31  
 social en la arqueología postprocesual, 197  
 y datos, 30, 31, 32  
  
 Teoría Crítica, véase Crítica, Teoría  
 texto, 164-165  
 variabilidad interpretativa, 170  
 Thiessen, polígonos, 55  
 Thomas, J., 62  
 Thompson, J. B., 163  
 Thorpe, I., 62  
 thule, cultura (Canadá ártico), 60  
 tiempo  
 división en periodos, 42  
 fases de, 96-97  
 Tilley, C., 9, 42, 169, 188  
 tipología  
 dimensión, 147-149  
 variabilidad, 168  
 tumbas como casas, 91, 115-116  
 tocado de cabeza, funciones, 39  
 Tolstoy, P., 71-72  
 trabajo, división del, 178  
 tradición cultural, 24-25, 26  
 transformaciones, 70  
 culturales, 16, 70  
 sociales, 26  
 transformaciones-c, 16  
 Trigger, B., 10, 73, 97  
 nativos norteamericanos, 177  
  
 universal, gramática, 139  
 universales, relaciones, 195  
 universalidad, 116, 195  
 de acontecimientos, 112  
  
 variabilidad  
 de percepciones individuales, 168-169  
 en la arqueología postprocesual, 168  
 en la interpretación de textos, 170  
 variación  
 dimensiones relevantes, 150-154  
 grupos aborígenes, 192  
*Vigilar y castigar*, 82  
  
 Washburn, D., 51, 54, 55, 56  
 Watson, P. J., 10  
 Weber, M., 86  
 capitalismo y protestantismo, 97-101  
 Willey, G., 110, 183

Williamson, T., 181	Young, T. C., 93
Wobst, M., 34, 35, 36, 37, 39, 121	Yugoslavia, traje popular, 37, 39
cultura material, 78	
estilo e intercambio de información, 41, 42	zapoteca, cosmología, 35, 37
Wylie, M. A., 51, 159, 172	ética de armonía, 43-44
	representación simbólica en cerámica, 115
yacimientos, dimensión espacial, 145	zonas de análisis, 146

## ÍNDICE

<i>Prefacio a la segunda edición</i> . . . . .	9
<i>Prefacio a la primera edición</i> . . . . .	11
1. <i>El problema</i> . . . . .	15
Significados culturales y contexto . . . . .	16
El individuo activo . . . . .	20
El contexto histórico . . . . .	24
Conclusión . . . . .	26
2. <i>La teoría de sistemas</i> . . . . .	33
¿Un enfoque materialista de la cultura? . . . . .	35
El individuo pasivo . . . . .	41
La historia y el tiempo . . . . .	42
Medición y predicción de la mente . . . . .	44
Conclusión . . . . .	46
3. <i>La arqueología estructuralista</i> . . . . .	49
El análisis formal y la gramática generativa . . . . .	51
El análisis estructuralista . . . . .	56
Crítica . . . . .	62
La contrastación . . . . .	65
Conclusión: la importancia de la arqueología estructuralista . . . . .	69
4. <i>La arqueología, la ideología y la práctica marxistas</i> . . . . .	71
La arqueología marxista . . . . .	73

La ideología . . . . .	77
La ideología y el poder: conclusiones . . . . .	85
Práctica y estructuración . . . . .	87
5. <i>Arqueología e historia</i> . . . . .	93
La historia a largo plazo . . . . .	96
Teoría y método históricos: Collingwood . . . . .	107
Algunos ejemplos . . . . .	113
Conclusión . . . . .	116
6. <i>Un ejemplo etnohistórico: reconsideración de la etno- arqueología y la Teoría de Alcance Medio</i> . . . . .	119
De nuevo Baringo . . . . .	121
Conclusión . . . . .	131
7. <i>La arqueología contextual</i> . . . . .	133
Dos tipos de significado . . . . .	136
Leer la cultura material . . . . .	137
Semejanzas y diferencias . . . . .	140
Dimensiones relevantes de variación . . . . .	150
Definición de contexto . . . . .	154
Explicación y descripción . . . . .	157
Hacia una hermenéutica crítica . . . . .	160
Conclusión . . . . .	163
8. <i>La arqueología postprocesual</i> . . . . .	166
Normas y variabilidad . . . . .	167
Proceso y estructura . . . . .	171
El contenido histórico del significado: lo ideal y lo material . . . . .	172
Arqueología y sociedad: objeto y sujeto . . . . .	174
Las arqueologías indígenas . . . . .	176
Las arqueologías feministas . . . . .	178
Otras arqueologías occidentales alternativas . . . . .	181
La Teoría Crítica . . . . .	183
Conclusión . . . . .	189

9. <i>Conclusión: la arqueología como arqueología</i> . . . . .	191
Comprobación de las interpretaciones . . . . .	194
La arqueología y su función distintiva . . . . .	197
Bibliografía . . . . .	203
Índice alfabético . . . . .	221