

*Michael Rowlands\**

## **Tendencias teóricas en la arqueología europea**

El presente artículo no proporcionará un análisis exhaustivo de todas las tendencias teóricas en la arqueología europea, ya que esto es imposible. Primero, porque no estoy seguro de que exista algo que organice un cuerpo independiente y coherente de teoría arqueológica y, segundo, porque depende de cuáles se consideren los objetivos de la disciplina en un momento dado. La razón por la que la teoría arqueológica ha perdido cierto estatus paradigmático se debe a la manera como esta materia (por lo menos en Europa) se ha apropiado de la teoría social general. Con la pérdida de confianza en la búsqueda de orígenes, de grandes narrativas y del panorama amplio del desarrollo humano, la teoría arqueológica se ha fragmentado para amoldarse a objetivos particulares bastante individualizados. En este artículo señalo algunas razones de ello; asimismo, sugiero que es vital que los arqueólogos conserven cierto sentido de carácter distintivo del trabajo arqueológico, y de por qué el desarrollo de una teoría que dé cuenta de ese carácter distintivo es una labor intelectual, vital para la disciplina.

### **Aspectos generales del debate actual**

Durante los últimos dos decenios se han criticado los enfoques evolucionistas en la arqueología, por sostener una ideología modernista que contempla el avance de una sociedad simple hacia otra compleja. Si bien describir a las sociedades como tribus o señoríos parecía un buen marco para estudiar la diferenciación institucional, tales esquemas han sido criticados por considerarse profundamente arraigados en los supuestos occidentales de que la historia del hombre fue, parafraseando a Gellner, el “relato de cómo creció el mundo” (Gellner, 1964:12-13). La idea fundamental, que aceptaba todas las advertencias de no condensar lo específico en una evolución general, siguió siendo que el cambio podía medirse mediante alguna forma de diferenciación social surgida con el paso del tiempo. Los ataques contra las teorías de las etapas evolutivas se habían enfocado en explicaciones sobre el cambio que tales etapas

\* University College London.

mostraban y no en supuestos sobre la complejidad, los cuales se consideraban cuestiones empíricas más que ideológicas. Una crítica importante contra la evolución social fue su carácter funcional. Se criticaba tanto a los materialistas vulgares que reducían toda explicación a un determinismo económico limitado, como a los ecologistas culturales que relegaban la variación a una serie de variables ecológico-demográficas a las que lo social y lo político se adaptaban funcionalmente (Friedman, 1974; Friedman y Rowlands, 1977; Burnham, 1978; Rapoport, 1978). En la arqueología, esto se convirtió en una crítica más generalizada a los enfoques basados en el determinismo y en los sistemas integrados, los cuales dependían de modelos derivados de las ciencias naturales (Rowlands, 1982; Hodder *et al.*, 1982).

Si bien aún pueden encontrarse defensores del determinismo ecológico-demográfico extremo en la arqueología actual (por ejemplo, Sanders *et al.*, 1989), la respuesta general durante los últimos dos decenios consiste en acentuar diversas formas de

...posibilismo ambiental o económico, en subrayar la creciente autonomía de los factores sociales al moldear las condiciones materiales y ambientales, en hacer hincapié en la discontinuidad frente a la continuidad del cambio social y en aceptar que los seres humanos hacen la historia, pero no necesariamente en condiciones de su elección.

La desaparición en el discurso arqueológico de términos como evolución social, para favorecer términos como cambio social de largo plazo o *longue durée* refleja una profunda ambivalencia respecto a la gran narrativa mientras que, al mismo tiempo, se conserva la idea de que la profundidad cronológica es lo que hace de la arqueología un contribuyente distinto, y valioso, de otras ciencias sociales e históricas.

Hay quien ha argumentado que ni siquiera ése es el caso (por ejemplo, Tilley, 1987), al señalar que el concepto de tiempo es indeterminado y problemático y no puede, de ninguna ma-

nera objetiva, definir un campo de estudio. Más bien, la información de la arqueología —la información segura— es la cultura material, a cuyo estudio contribuyen teóricamente quienes ejercen la profesión interpretando la materialidad de la forma cultural (Ucko, 1979; Hodder, 1986; Morphy, 1993). Asimismo, se ha argumentado que sin importar cuán deficiente sea dicha información, la arqueología proporciona un acceso único al pasado como un “otro”, manteniendo así en tensión la tendencia de universalizar nuestra experiencia del presente al escribir sobre el pasado (Tilley, 1987). Por último, algunos de quienes más critican las perspectivas evolucionistas de la sociedad (por ejemplo, Hodder, 1986; Shanks y Tilley, 1986) han defendido la indeterminación histórica al relacionar el presente con el pasado, y argumentan que las distintas narrativas históricas se deben a disposiciones éticas y políticas contemporáneas y no a qué tan bien corresponden con las realidades sociales y económicas del pasado. Estos argumentos van acompañados de un alejamiento de la abstracción y la generalización, un acercamiento a la contextualización y al particularismo, y un eludir la cuestión del cambio social.

Para estos críticos, el evolucionismo social ha sido culpable de convertir su objeto de estudio —el desarrollo, el progreso, la complejidad social, etcétera— en el objetivo o la meta de la historia. De igual manera se ha condenado a la arqueología por suponer que las sociedades existen como trasfondos neutrales contra los cuales se ubican actores y acciones, creencias y prácticas (Shennan, 1993). El marxismo, la historiografía que tradicionalmente ha utilizado con más vigor el concepto de totalidad social como trasfondo, también repite un ímpetu similar hacia la totalización con el fin de describir a su objeto de estudio (Jay, 1984). Los intentos por ir más allá de los análisis normativos de qué constituye lo social y la sociedad han incitado un debate entre los arqueólogos posmodernistas que desean tratar lo “real” o lo “material” como una serie de discursos o textos, y los críticos arqueológicos de las teorías postmodernistas que propugnan por una distinción

rígida entre las representaciones discursivas y el material real de los pasados arqueológicos (aunque, para la naturaleza fantasmal de lo "real", véase Lacan en Zizek, 1994). El temor a que se erosionen los límites disciplinarios entre, por ejemplo, la arqueología y los estudios culturales podría haber conducido a una simplificación excesiva de posturas, pero la propuesta sigue siendo que el estatus epistemológico de la arqueología como real o discursiva tiende a mantenerse como un aspecto clave que estimula los debates.

El asunto del cambio en el largo plazo no puede, por lo tanto, considerarse como el aspecto empírico de documentar lo sucedido en el pasado. Es una cuestión de teoría e interpretación, en cuyo caso tenemos una serie de elecciones en cuanto a cuál pasado considerar: se considera al pasado como un tropo que se redescubre constantemente en el presente para experimentar *como si* uno estuviera ahí (Tilley, 1993:3); o la explicación arqueológica presupone un relato de lo que la gente hacía como resultado de elecciones y sus consecuencias inintencionadas, más que debido a acciones determinadas mecánicamente por limitaciones imposibles de conocer (Lemonnier, 1993; Shennan 1993: 56-7); o bien el largo plazo es el resultado de la acción habitual reconocida como la persistencia o duración de la forma o el estilo, o como maneras de hacer las cosas, en el transcurso del tiempo, que son parte de la conciencia pero no son racionalmente organizadas por ella (Bradley, 1991; Hodder, 1987; Gosden, 1993).

Las tres opciones plantean la pregunta de si deberíamos seguir comprometidos con la existencia de realidades sociales que en cierto grado van más allá de la lógica de la experiencia consciente o se encuentran reprimidas por ella. Con esto quiero decir que los valores éticos y políticos de los pueblos pueden adoptar la forma de compromisos con doctrinas o imágenes que deben cimentarse en realidades históricas recordadas o reconstruidas —una práctica arqueológica que nos muestra cómo "aquello que no siempre ha sido así" puede justificarse fácil-

mente mediante la profundidad cronológica y el modo de investigación empírica que proporciona la disciplina. Creer que la investigación arqueológica trasciende toda limitación del conocimiento sólo indica qué motiva a todas las otras disciplinas académicas y no dice nada sobre qué tiene de especial el conocimiento arqueológico en particular. Ello implica que la arqueología, a pesar de su diversidad teórica, ha desarrollado un modo de cuestionar que revela la naturaleza de las limitaciones en cómo experimentamos y comprendemos la historicidad de nuestro mundo vital. Los escenarios y las situaciones en las que se vuelven posibles las narrativas del pasado son una herencia histórica y deben entenderse dentro de circunstancias históricas y políticas dadas.

Este punto de vista eminentemente postestructuralista se ha relacionado en gran parte con lo que ha escrito Giddens sobre la teoría de estructuración, pero también es bastante explícito en lo escrito por Deleuze, por ejemplo, sobre la dinámica de la estructura y la inmanencia del cambio en la repetición (Giddens, 1984; Deleuze y Guattari, 1987). Dentro de la arqueología europea, los escritos de Barratt han sido particularmente influyentes en este tema de la relación entre estructura y actuación (Barratt, 1988). Sin embargo, como escribió Anderson en respuesta al historiador E.P. Thompson, términos aparentemente transparentes y obvios como el de actuación y experiencia no se vuelven más fáciles de comprender con sólo colocarlos dentro de categorías duales en las que cada uno se comprenda mediante su codeterminación del otro (Anderson, 1989). La experiencia como un registro pasivo de sucesos en el mundo es muy distinta de la conciencia crítica como un "ver a través de" activo que a su vez moviliza una acción para efectuar cambios en el mundo. En un sentido modernista, binomios tales como los de estructura y actuación son en sí versiones problemáticas de una perspectiva de sentido común sobre cómo deberíamos vivir más que, tal vez, cómo queremos vivir la mayoría. El problema derivado es si el cambio histórico es el resultado de la actua-

ción en este sentido crítico o de diversas adaptaciones entre la transmisión cultural, la dinámica de la estructura y la experiencia. Este último resultado tiene más en común con el énfasis que hace Braudel en la necesidad de una perspectiva de largo plazo en el cambio histórico y, en particular, con la interacción que hace entre la estructura y la coyuntura como mediación de proceso y suceso en el cambio histórico, y con la explicación de Bourdieu sobre cómo sólo se puede dar cuenta de las prácticas por medio de la relación de las estructuras objetivas con condiciones particulares que a su vez representan un estado particular de tal estructura (Bourdieu, 1977: 78). La justificación de la importancia del pasado en ambos esquemas depende en gran medida de los argumentos sobre la memoria social. El “inconsciente” siempre es el olvido de la historia (Bourdieu, por ejemplo, define su concepto de *habitus* como historia convertida en naturaleza), y la recuperación de un sentido del pasado proporciona a la memoria social un relato de cómo fuimos formados y cómo nos originamos. La generación de un mundo con sentido común a partir del *habitus* depende de internalizar y olvidar las estructuras objetivas. Es este acto de olvidar lo que ocasiona que las personas no sepan qué están haciendo, sino qué hacen para tener más sentido del que conocen (Bourdieu, 1997:79). Por lo tanto, más de una rama del pensamiento postestructuralista ha justificado la necesidad del pasado y, en particular, de una perspectiva de suficiente largo plazo como para reconocer la realidad de las estructuras objetivas, más que estudiar cómo nos las hemos ingeniado para reprimirlas.

En vez de aprovechar esta oportunidad, los análisis arqueológicos a veces se encuentran atrapados innecesariamente entre evitar la apariencia de reducir el significado social a la dinámica de estructuras sociales omnipotentes en las que la persona no desempeña ningún papel salvo el de víctima de la historia, o reducir la estructura a prácticas sociales que se consideran indeterminadas, abiertas y producto de la

voluntad individual. Shennan ha señalado que todo comentario arqueológico sobre estructuras, prácticas y cambios de largo plazo son abstracciones que no pueden reconocerse empíricamente en la arqueología (Shennan, 1993). La información arqueológica reconoce series de procesos vinculados vagamente (por ejemplo, la negación de la vida día a día, el resultado de relaciones de poder particulares, actos técnicos diversos y su resultado ecológico) que históricamente son eventuales y cuyas interrelaciones son disyuntivas. Considerar que lo anterior es señal de la operación de estructuras más abstractas se basa en el argumento metonímico de que los arqueólogos forzosamente deben suponer que las partes de las cosas que encuentran sí representan un todo faltante. Esto puede parecer bastante injustificable pero, no obstante, fue el punto que utilizó Bourdieu para señalar que uno de los efectos fundamentales de la “orquestración del *habitus*” es la producción de un mundo con sentido común, dotado de la objetividad que garantiza el consenso del significado (Bourdieu, 1977:80). Si la arqueología estuviera limitada a registrar lo anterior mediante supuestos minimalistas sobre la recuperación de sus restos materiales, entonces perderíamos toda comprensión de recordar el pasado como la resistencia a olvidar, como el medio de reconocer que el pasado pudiera haber sido de otra manera y que el futuro podría ser diferente.

He señalado que el significado de la práctica arqueológica se mantiene siempre y cuando el sujeto conserve su objetivo ilustrado de recuperar el pasado como una parte necesaria de conocer el presente como guía hacia el futuro. Hasta ahora, nuestro análisis parecería apoyar la afirmación de Habermas: “no hay más cura para las heridas de la Ilustración que la propia Ilustración radicalizada” (Habermas, 1992:155). Sin embargo, tal optimismo en la recuperación de la objetividad del pasado cada vez está siendo más atacado debido a las implicaciones políticas de que, incluso si así fuera, ¿el pasado de quién se estaría relatando?

Se afirma que el modernismo ancló un discurso de veracidad y justicia en las grandes narrativas históricas y científicas de la legitimidad. El postmodernismo es una nueva etapa porque las grandes narrativas ahora han perdido toda credibilidad (Lyotard, 1980). Y más que eso: son moralmente nocivas, particularmente si se construyen como filosofías de historia y como objetivos totalizantes de los programas y partidos políticos. La arqueología postmodernista no niega la necesidad de construir narrativas; de hecho, ninguna otra cosa es posible. No existe realidad alguna fuera de los relatos que construyen los objetos del pasado. Más bien, es la imposición de la verdad insinuada por la gran narrativa en contraste con verdades múltiples o alternativas hechas realidad por los pequeños relatos, lo que constituye la base de su ataque contra la verdad. Las metanarrativas, de acuerdo con Lyotard, buscan entretejer una diversidad de sucesos en la historia de cómo la humanidad alcanza un objetivo: la libertad, el conocimiento absoluto, el avance tecnológico. Las metanarrativas dependen del tipo de conclusión que Hayden White afirma es cierta de la organización narrativa de todo escrito histórico (lo cual nunca es una actividad neutral): un sentido de totalidad o consumación lograda mediante seleccionar y describir los sucesos como tendientes hacia un objetivo (White, 1987:21 y 87). Si esto es necesariamente así o si puede haber algo más que opciones en la narrativa es parte de un debate mucho más amplio. Sin embargo, la implicación fundamental será que a partir de ahora los relatos arqueológicos sobre el pasado serán evaluados, en parte, por medio de quien dependerá de quién escribe qué, en beneficio de quién, y cómo se justifica el derecho al conocimiento arqueológico.

En la teoría arqueológica contemporánea se encuentra la influencia de muchos elementos de escritos postestructuralistas y postmodernistas, si bien en grados diversos de coherencia y compromiso.

En la arqueología europea actual se encuentran: *a)* relatos que se apegan a las teorías de

estructura-actuación de Giddens y Bourdieu (por ejemplo, Barrat, 1994); *b)* la defensa de una forma de estructuralismo aplicado a la cultura material arqueológica, con la diferencia de que se hace énfasis en las estructuras locales más que en las universales (por ejemplo, Hodder, 1990; Shanks y Tilley, 1986); *c)* enfoques hermenéuticos y fenomenológicos (Tilley, 1993, 1996; Thomas, 1996, Gosden, 1996), y *d)* explicaciones de teorías críticas-marxistas-post-marxistas (Spriggs, 1987; Miller, 1987).

Ninguno de los aspectos anteriores es necesariamente excluyente, y es probable que compartan una antipatía a considerar el pasado como objetivo y empíricamente conocible, además de que a veces se les confunde con el pasado como una ideología constituida tanto por los intereses de la relación observador-observado y el fin por el que se construye el pasado. En parte, este acercamiento al relativismo en la teorización arqueológica se relaciona con el resurgimiento de un interés en cómo se escribe el pasado en el acto de constituir la propia historia (compárese con Stone, 1989). No hay ningún motivo de que la arqueología fuera diferente de otras disciplinas cuyas antiguas certidumbres se han venido abajo, y ello ha implicado un cambio notable en la percepción del propósito del conocimiento. Al igual que muchas de las otras ciencias sociales, la arqueología ha llegado a valorar y redescubrir su propia confusión como un pluralismo intelectual, combinado con un escepticismo creciente hacia los méritos de la gran teoría (aunque, irónicamente, hoy se produce más "discurso" que nunca antes).

Sin embargo, la afirmación más amplia es que se está dando una ruptura notable en la manera como se realizará el ejercicio de la arqueología en el futuro. En el resto de este artículo analizaré, tanto epistemológica como prácticamente, las implicaciones de esta afirmación en el único contexto de una filosofía del materialismo en la arqueología. Las cuestiones suscitadas son pragmáticas en el sentido de que cabe preguntarse qué tanto tales cambios en la teoría arqueológica logran formular nuevos tipos de

preguntas y modificar la agenda hacia la que debería dirigirse el conocimiento arqueológico.

### Bases críticas de los enfoques materialistas

Como ejemplo de tales debates, tomaré el materialismo como una rama de la teoría arqueológica y analizaré algunas de las consecuencias de lo que ha sido transformado en un nuevo lenguaje.

Tomo como punto de partida el enfoque que debe sus orígenes conceptuales a las críticas y a la reelaboración de la teoría marxista en la arqueología y la antropología. La influencia del estructuralismo en el marxismo, la historia estructural de Braudel, la perspectiva de los sistemas mundiales de Immanuel Wallerstein y la teoría actual de la globalización se combinaron para gestar una economía política de la arqueología que pudiera dar cuenta tanto del cambio estructural de largo plazo como de una percepción crítica de la política del pasado en el presente. El marxismo estructural, surgido como parte del desarrollo de un entendimiento marxista moderno de las sociedades precapitalistas que no sólo tomó en cuenta los resultados de la investigación antropológica sino que situó un entendimiento del “pueblo sin historia” como parte del desarrollo del capitalismo moderno y el sistema mundial moderno (Kahn y Llobera, 1981; Wolf, 1982), representaba uno de los primeros intentos serios de criticar y reformar el marxismo clásico, el cual se caracterizaba por teorías de etapas evolutivas y nociones simplistas de determinación económica tales como el modelo de base-superestructura. Esto coincidió con acontecimientos en el campo de la antropología que generaban un nuevo acercamiento al proceso histórico y, en particular, a un análisis de los efectos de las condiciones ideológicas en el discurso antropológico y el papel de la ideología al determinar las estructuras sociales (Bloch, 1977; Asad, 1979). Esto no sólo condujo a un rechazo de la teoría neoevolutiva en la antropología —como lo representa la obra de Leslie White, Julian Steward y

otros—, sino a debates sobre qué constituía una explicación adecuada de la sociedad y si existía un yo dentro de la unidad de análisis.

En la arqueología, las ideas estructurales-marxistas se aplicaron en diversos contextos (Frankenstein y Rowlands, 1978; Bender, 1978; Kristiansen, 1978, 1982; Gledhill, 1984, y Gledhill y Larsen 1982; Rowlands, Larsen y Kristiansen, 1987; Skholm y Friedman, 1979, 1980; Friedman, 1982; Parker Pearson, 1984). En la arqueología comparativa, Spriggs ha utilizado el análisis de Godelier sobre el estado asiático en su estudio del desarrollo de Hawai (Spriggs, 1988); Tilley empleó el análisis de Meillassoux sobre el papel del conocimiento ancestral para legitimar la autoridad en la Escandinavia del Neolítico temprano, y Thomas comparó perspicazmente el periodo comprendido desde el Neolítico temprano hasta el Neolítico intermedio en la Europa central mediante un contraste entre el linaje y los métodos de producción germánicos (Tilley, 1984; Thomas, 1987). Una combinación de la teoría marxista con los sistemas mundiales ha sido particularmente influyente en la arqueología estadounidense (por ejemplo, Kohl, 1987; Peregrine, 1992).

Uno de los resultados del surgimiento de una arqueología marxista fue una ruptura con las ideas ingenuas sobre el progreso cultural, un “nuevo materialismo” que tenía por objeto desarrollar un marco de estudio del cambio social que fuera más poderoso que las diversas formas de teoría funcionalista disponibles en la arqueología. La idea de que el parentesco, la religión o la ley pudieran ser igualmente ideológicas, políticas y materiales dependiendo de cómo dominaban, temporalmente, la extracción de recursos económicos, también significaba que podían teorizarse las relaciones sociales no capitalistas. Las relaciones sociales de producción no sólo estaban determinadas por procesos laborales como en el marxismo clásico; estaban constituidas ideológicamente para crear especies particulares de subjetividad que fueran compatibles con las condiciones de existencia materiales dadas. El poder ritual, los sistemas mari-

tales y el conocimiento esotérico podían actuar en la definición de formas de relaciones sociales para explotar el trabajo con plusvalía. El funcionalismo potencial de esas explicaciones era evidente (compárese con Friedman, 1975), pero se incluía en un concepto de totalidad social que, al adoptar el concepto lacaniano del vínculo entre lo imaginario y lo real, tiene mayores implicaciones comparativas para una teoría de transformación social. Godelier definió la contribución del marxismo estructural a la antropología como un

...nuevo y vasto campo de investigación, a saber, la investigación de las razones y condiciones que en la historia ocasionaron cambios de lugar y, por lo tanto, cambios en las formas de las relaciones de producción (Godelier, 1978:765).

Si los enfoques tradicionales en el análisis social que se basaron en el estudio empírico de las instituciones, papeles y conductas observables eran inadecuados, entonces ¿qué podía sustituirlos? Althusser basó su explicación de qué determinaba la diferencia entre un método de producción y otro en reconocer la autonomía relativa de las distintas estructuras y en identificar cuál dominaba la subjetividad de las relaciones sociales de producción dadas (Althusser, 1969). La adopción del concepto de estructura de Lévi-Strauss es más explícita en este sentido. La estructura se definió como una serie de limitaciones o disposiciones derivadas históricamente (similares al *habitus* de Bourdieu) que reprimen a los sujetos en versiones imaginarias de sus relaciones sociales reales con el fin de extraer especies particulares de trabajo con plusvalía y garantizar su distribución dentro de la totalidad social, más amplia. Las estructuras no son observables directamente, sólo sus efectos funcionales. Por lo tanto, la adopción que hizo el marxismo estructural del concepto de formación social de Marx convirtió a la forma de sociedad observable en una jerarquía de distinciones abstractas. Los propósitos evolutivos predeterminados no determinan cuáles elementos asumen las funciones de las relaciones de producción u operan ideo-

lógicamente para legitimar la desigualdad social; ello depende de una serie de limitaciones estructurales que definen su funcionamiento en la totalidad social. Ni Godelier ni Friedman (en contraste con Meillassoux, Terray y otros autores que forman parte de la tradición de la antropología marxista francesa) utilizaron el término método de producción en su análisis para acentuar el predominio de las relaciones sociales sobre las fuerzas de producción. Por esta misma razón Friedman enfocó su modelo en analizar las condiciones de reproducción social para explorar otro tipo de relación como, por ejemplo, aquella que vincula el parentesco o la religión con la producción y la distribución, así como con las condiciones tecnocológicas (Friedman, 1975). Si las relaciones sociales son relaciones materiales, ello se debe a que dominan el proceso de producción y reproducción material y a que deben su origen no a aquello que dominan, sino a las propiedades sociales del sistema de reproducción anterior como un todo. Sólo entonces es posible explicar lo social en términos de una historia de lo social.

Tal vez las críticas más constantes contra el marxismo estructural y los enfoques materialistas en general han provenido de arqueólogos que básicamente utilizan un concepto de historia que es sinónimo del concepto de cultura. La arqueología interpretativa, a la manera de Geertz, Roccoeur y White, desvía la atención de la pregunta acerca de qué tan bien logran los arqueólogos representar el pasado y la enfoca en la pregunta sobre la naturaleza y el papel de las narrativas históricas. La creatividad y consecuencias de la actividad humana siempre suceden dentro del contexto de símbolos derivados históricamente a los cuales los actores humanos adjuntan significados (Geertz, 1973, 1980). Decir que un problema o una práctica es histórica equivale a decir que está situado culturalmente y viceversa. La reconstrucción que hace Geertz de la historia decimonónica del estado de Bali tenía por objeto ser un estudio de caso del cambio histórico como proceso social y cultural constante, de alteración configurada en

los significados adjuntos a símbolos culturales, un cambio que, cuando se ve como un todo, se vuelve casi imposible de detectar (Geertz, 1980: 5). Sahlins también hace varias referencias a la cultura y la historia en sus críticas a diversos enfoques materialistas sobre el pasado (Sahlins, 1976). No obstante, difiere de Geertz en que se interesa menos en el significado o la acción, que en la oposición entre concepto y praxis al debatir si el esquema conceptual debería verse como anterior a la actividad pasada y mediador de ella. La cultura como un esquema conceptual puede ser sometida a un análisis estructural y, de hecho, los términos "cultura" y "estructura" son en gran medida sinónimos en la obra de Sahlins (1985). Su definición de "transformación estructural" como cambio en las "relaciones posicionales entre las categorías culturales" caracteriza las transformaciones, como la relación o interacción de estructura y suceso o estructura y práctica. Sin embargo, como lo demuestra su propia investigación interdisciplinaria con Kirch en la Polinesia, gran parte del énfasis se encuentra en cómo el "suceso" se incorpora a la estructura: la interpretación cultural de nuevos sucesos dentro de códigos y categorías preexistentes (Sahlins y Kirch, 1992). Las transformaciones políticas y económicas que acompañaron a sucesos como la muerte del capitán Cook son considerados poco más que un trasfondo a la incorporación del suceso mediante una praxis mítica preexistente. La famosa "estructura de la coyuntura" de Sahlins sobre las interrelaciones de la estructura y la práctica implican un giro lingüístico similar al reducir la historia de los sucesos eventuales a esquemas conceptuales preexistentes.

Por lo tanto, tal vez es irónico que fueran otros historiadores marxistas, tales como E.P. Thompson y Raymond Williams, y antropólogos marxistas como Wolf y Roseberry, quienes han considerado la elisión de una historia del suceso desde el punto de vista de los actores como la crítica más esencial de todos los enfoques estructuralistas (Thompson, 1978; Williams, 1980; Wolf, 1982). Wolf, en particular, criticó la perspectiva eurocentrista de una historia global

fundada en la teoría de los sistemas mundiales y tomó a mal, por considerarla antropológicamente perversa, la tendencia de Wallerstein de ver la historia del resto del mundo desde 1492, como consecuencia de la expansión europea. Sus diatribas contra el marxismo y la historia estructural también suscitan cuestionamientos intelectuales interesantes por la influencia del evolucionismo multilíneal de Julian Steward en la arqueología antropológica (Wolf, 1982; Steward, 1955). Las críticas mordaces de Steward hacia los escenarios evolutivos banda-tribu-señorío-estado en la antropología neoevolutiva americana estuvieron motivadas por su creencia en que los grupos marginales contemporáneos (cazadores-recolectores y tribales) no eran los precursores primitivos, sobrevivientes, de estados y civilizaciones, sino que habían sido empujados históricamente y mediante adaptación ambiental hacia áreas periféricas en las orillas de tipos más complejos de sociedades colonizadas; representaban pueblos explotados y en involución. El multilínealismo de Steward permitió la posibilidad de "otras historias", distintas de las rastreadas por los teóricos de la modernización en las que la cultura occidental y sus naciones-estado (sociedades complejas) eran el punto final de la historia (por ejemplo, las más recientes son las desarrolladas arqueológicamente por Anna Roosevelt en el caso de los indios de las tierras bajas amazónicas, y por Wilmsen en el caso de los cazadores-recolectores de África septentrional; por Roosevelt (1991), Wilmsen (1989) y estudiantes de Steward como Mintz (1986) y Wolf (1982), quienes desarrollaron una historia de los métodos de producción precapitalistas y su articulación que contrasta explícitamente con las perspectivas de sistemas mundiales en los que la historia de las periferias simplemente es "desplazada" por los sucesos en el núcleo).

Sin importar sus diferencias teóricas, los enfoques materialistas tienen un supuesto común: un enfoque de economía política hacia el pasado debe especificar formas de desigualdad material y formas de explotación como estructuras elementales para comprender el cambio histó-



rico. Actualmente, vemos que el eclipse de lo imaginario socialista centrado en términos como "interés", "explotación" y "redistribución", y las perspectivas materialistas están atravesando una crisis de fe. En las percepciones postsocialistas del conflicto, la aceptación de una diferencia cultural alimenta las luchas de grupos movilizados bajo la bandera de etnicidad, género, raza, nacionalidad y sexualidad. No debería sorprendernos que lo anterior haya retroalimentado nuestras interpretaciones de los pasados arqueológicos. En cierto grado, restablecen la "ceguera a la cultura" de un paradigma materialista y acentúan la importancia del reconocimiento cultural como la meta de la lucha política. El plan tal vez siga siendo cómo enfocarse en ejes del cambio social que simultáneamente se fundamenten en ambas formas de desigualdad: cultural y socioeconómica.

La interrogante sigue siendo si tal teorización ayuda a desarrollar nuevos enfoques hacia los problemas contemporáneos y futuros en la arqueología, más que ser sólo un asunto para la historia intelectual de la disciplina. En el decenio de los noventa, la cuestión de los derechos indígenas y el reconocimiento de la diferencia cultural plantean el tipo de desafío que puede poner a prueba a una arqueología "materialista" redefinida.

### Los derechos culturales y la arqueología indígena

La lucha por el reconocimiento se está convirtiendo rápidamente en la forma paradigmática de conflicto político a finales de este siglo xx. El efecto sobre la arqueología suscita en términos prácticos muchas de las cuestiones señaladas anteriormente. El reconocimiento cultural implica injusticia basada en la falta de respeto a la diferencia cultural y la identidad. Empero, tales luchas ocurren en un mundo de desigualdad material creciente en el ingreso, el acceso a los recursos materiales, la tierra, la salud y la educación. Los movimientos sociales dirigidos a remediar algunas de estas injusticias justifican con mayor frecuencia su derecho a existir en

términos culturales y, en particular, la posesión de un pasado único que demuestra su derecho de propiedad de la tierra y otros recursos de los cuales depende su desarrollo futuro. Muchos de los conflictos vinculan a los grupos minoritarios con su relación con el estado y el acceso al poder. En aquellos casos en los que la injusticia es cultural o simbólica, la dominación significa someterse a patrones de interpretación y comunicación relacionados con otra cultura o ser hechos invisibles por las prácticas representativas e interpretativas con autoridad de una cultura dominante. Cuando el poder es un asunto de representación cultural, no debería sorprendernos que la arqueología se utilice como un medio para definir un derecho a existir y que ello requiera la propiedad de un pasado único.

En el decenio de los años setenta, el reclamo de los aborígenes australianos a su derecho a la tierra fue apoyado por arqueólogos y antropólogos que actuaron como testigos peritos en los tribunales. Se pidió a los arqueólogos que justificaran las afirmaciones de los aborígenes de que los cazadores-recolectores no sólo utilizaban los recursos naturales sino que los poseían como un derecho cultural por haber sido suyos durante milenios. La identificación arqueológica de sitios mencionados en mitos aborígenes o en arte rupestre en los refugios ocupados, así como la evidencia de asentamientos durante largos periodos en un área por parte de los ancestros de los habitantes modernos, se convirtieron en aspectos rutinarios del argumento jurídico en los casos de reclamos de tierra. En los años ochenta, los derechos culturales se extendieron a reinhumar los huesos de aborígenes que habían sido colocados en colecciones de anatomía comparativa por todo el mundo como evidencia de una cadena evolutiva. La solicitud de devolución de cráneos y huesos se basaron tanto en el deseo de que se respetaran los restos de los aborígenes que habían sido víctimas del genocidio blanco en el siglo xix como en las creencias culturales sobre el poder ancestral de los espíritus. Si bien los derechos a la tierra y los recursos eran parte de la injusticia socioeconómica que los aborígenes habían pa-

decido desde la aparición de los europeos, el paso hacia reclamar los derechos culturales se ha convertido en sí mismo en una respuesta más amplia por parte de las minorías indígenas (maoríes y amerindios) en estados poblados predominantemente por blancos.

Los conflictos por los derechos culturales y las minorías indígenas también han empezado a interferir con la práctica arqueológica en los años noventa. La legislación en materia de derechos humanos, por lo general, ha negado la cuestión de la diferencia cultural dado que, para que los derechos humanos sean universales, deben ser parte de la naturaleza humana, sin importar el antecedente étnico o cultural. Esto último de hecho se consideró un asunto de interés local y privado que adquirió importancia sólo cuando contradijo de manera manifiesta un principio de derechos universales. Por ende, los argumentos sobre relativismo cultural no podían utilizarse para negar la importancia de los derechos humanos como condición universal. Asimismo, si prácticas culturales como la mutilación genital, el infanticidio o la destrucción de bienes culturales se consideraban contrarias a los derechos humanos, ello era base suficiente para condenarlas, sin importar cualquier principio general de respeto a la diferencia cultural. Repensar la esfera pública y la sensatez de polarizar los derechos humanos y culturales en la esfera pública y privada, respectivamente, se ha vuelto un interés preponderante de los científicos políticos, los antropólogos y los historiadores de los años noventa. Si se impide a una minoría étnica (los tibetanos, por ejemplo) conservar sus creencias tradicionales o utilizar su propia lengua en público (los ogoni en el delta del Níger), la defensa de los derechos morales colectivos se considera determinante de los derechos socioeconómicos. Como señala Richard Rorty (1993: 116), "nuestra cultura es una cultura de los derechos humanos" y ahora nos hemos acostumbrado a escuchar que asuntos morales, jurídicos y sociales de interés actual se debaten en términos de los derechos.

Si los pueblos indígenas tienen derechos, entonces los ejercen como derechos culturales en la esfera pública. Por lo tanto, no es de sorprender que la arqueología sea en grado creciente el proveedor de conocimiento y testigo perito en estos casos. Existe una contradicción implícita en las dificultades de aplicar leyes universales y obligatorias para proteger los derechos indígenas en situaciones en las que la moral de los derechos colectivos sólo es contextual. Los mismos argumentos que han utilizado quienes hacen campaña para defender los derechos de los indios mayas en Guatemala, han sido utilizados para oponerse a derechos similares de los zulús en África Austral. La política de la reforma a las tierras rurales en África Austral y la promoción de ideas de una patria zulú para promoverlas son muy diferentes de la situación de los derechos como minoría de los mayas en Guatemala, quienes se enfrentan a la expropiación por parte de poderosos intereses de terratenientes. Por lo tanto, los derechos colectivos que se basan en aseverar la diferencia cultural sin importar las circunstancias locales pueden derrotarse a sí mismos y ser contraproducentes. Un asunto adicional podría ser quién defiende los derechos indígenas y con qué propósito. Actualmente es probable que sean empresas privadas y organismos internacionales los que indiquen su compromiso con los derechos humanos y la protección ambiental, así como su compromiso moral de contribuir al desarrollo social de los pueblos afectados. La impartición de derechos busca limitar los flujos de poder y regular las relaciones entre las minorías y los organismos exteriores. La arqueología es parte de esta situación estratégica que adopta diferentes formas dependiendo de cada contexto. La relación de los grupos indígenas con los sitios arqueológicos, el turismo y el desarrollo regional se está convirtiendo cada vez más en un asunto de mayor amplitud que los derechos a la tierra *per se*. Sin embargo, en ambos casos el ejercicio de la arqueología proporciona pruebas tanto de la propiedad de recursos como del pasado que sirve de base a los derechos de propiedad.

## Conclusión

Este artículo ha tenido tres objetivos. En primer lugar, presentar un panorama general de algunos de los cambios que ha experimentado la teoría de la arqueología europea en los últimos años. Limité mis comentarios en relación con lo anterior a aquellos que podrían considerarse como los cambios más evidentes que, en mi opinión, pudieran tener efectos notables en los próximos años. Por ejemplo, no abordé adecuadamente los avances en la biología evolutiva y a la "arqueología darwiniana" (compárese con Shennan, 1997). Al combinar transmisión genética y cultural se ha desarrollado un *corpus* considerable de teoría que afirma proporcionar un marco teórico amplio que vincularía el trabajo de la arqueología ambiental, la arqueología social y a los historiadores culturales al estudiar el resultado de los procesos de decadencia que son de naturaleza tanto biológica como cultural.

Más bien, me he enfocado en las tendencias teóricas que considero reflejan los intentos por entender conceptualmente la necesidad de pensar de manera distinta sobre lo necesario del conocimiento arqueológico. Mi segundo objetivo, por lo tanto, ha sido analizar cómo una rama de la teoría arqueológica se ha transformado a la luz de las derrotas y victorias percibidas para reconocer la utilidad total del conocimiento generado. Podría decirse que los acontecimientos políticos de un mundo postsocialista han invalidado a la arqueología marxista. Merece la pena considerar si una perspectiva materialista del tipo que sea puede defenderse sobre tal base y si verdaderamente ahora hay mayor libertad para reflexionar en los aspectos útiles de tal teoría carente de los dogmas que inevitablemente atrae. Por último, he considerado el dilema de los derechos culturales y las comunidades indígenas como un ejemplo de interés creciente para una arqueología de relevancia que pueda llevar sus perspectivas teóricas cambiantes a nuevas condiciones. Me gustaría señalar que el incremento de la "lucha por el reconocimiento" es parte de la forma paradigmática de lucha política a finales del siglo XX.

El vínculo entre el reconocimiento cultural y la movilización para solucionar la injusticia socioeconómica es, cada vez más, asunto de establecer un sentido de diferencia basado en un sentido del pasado único. Me gustaría señalar también que los tres argumentos confirman que éste no es el momento de renunciar a la fe humanista en el significado de la historia. Decir esto no significa aprobar metas evolutivas inevitables sino un modo de reflexionar que permita a quienes ejercen comprender y prever la necesidad de cambios en la teoría y la práctica de su disciplina. En la medida en que la arqueología aquí descrita contribuya a dicho entendimiento, se formará una praxis.

## bibliografía

- Althusser, L.  
1969. *For Marx*, Londres, Harmondsworth.
- 1979. *Reading Capital*, Londres, Verso.
- Anderson, P.  
1980. *Arguments Against Western Marxism*. Londres, Verso.
- Asad, T.  
1979. "Anthropology and the analysis of ideology", en *Man* 14, vol. 4, pp. 607-628.
- Barratt, J.  
1994. *Fragments of Antiquity*, Oxford, Blackwell.
- Barth, F.  
1989. *Cosmologies in the Making*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bender, B.  
1978. "Gatherer-hunter to farmer", en *World Archaeology* 10, vol. 2, pp. 204-222.
- Bloch, M.  
1977. "The past and the present in the present", en *Man* s/n, vol. 13, pp. 21-33.
- Bourdieu, P.  
1990. *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1977. *In Other Words*, Cambridge, Polity.
- Bradley, R.  
1991. "Ritual, time and history", en *World Archaeology*, vol. 23, pp. 209-219.
- Burnham, P. y Ellen R.  
1978. *Social and Ecological Systems*, Londres, Academic Press.
- Calhoun, R.  
1993. "Habitus, field and capital: the question of historical specificity", en Calhoun, Lipuma y Postone (comps.), *Bourdieu: Critical Perspectives*, Cambridge, Polity.
- Coward, R.  
1977. *Language and Materialism*, Kegan Paul, Londres.
- Deleuze, G. y F. Guattari  
1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Ekholms, K.  
1977. "External exchange and the transformation of Central African social systems", en Friedman y Rowlands, *op. cit.*
- Ekholm, K. y J. Friedman  
1979. "Capital, imperialism and exploitation in ancient world systems", en M. T. Larsen (comp.), *Power and Propaganda*, Copenhagen, Akademisk Verlag.
- 1980. "Towards a global anthropology", en L. Blussé, H. Wasseling y G. Winius (comps.), *History and Underdevelopment*, Leiden, Centre for European Expansion.
- Friedman, J.  
1974. "Marxism, structuralism and vulgar materialism", en *Man*, vol. 9, pp. 444-469.
- s/f. "Tribes, states and transformations", en M. Bloch (comp.), *Marxist Analyses and Social Anthropology*, Londres, Malaby Press.
- 1982. "Catastrophy and continuity in social evolution", en Renfrew A. C., M. Rowlands y B. Seagraves (comps.), *Theory and Explanation in Archaeology*, Londres, Academic Press.
- 1992. "Narcissism and the roots of postmodernity", en S. Lash y J. Friedman (comps.), *Modernity and Identity*, Oxford, Blackwell.
- 1994. *Cultural Identity and Global Process*, Londres, Sage.
- Friedman J. y M. Rowlands  
1977. *The Evolution of Social Systems*, Londres, Duckworth.

- Geertz, C.  
1973. *The Interpretation of Culture*, Londres, Hutchinson.
- 1980. *Negara*, Princeton, Princeton University Press.
- 1984. "Anti-anti relativism", en *American Anthropology*, vol. 86, p. 2.
- 1988. *Evans Pritchard's African Transparencies in Works and Lives*, Stanford, Stanford University Press.
- Gellner, E.  
1964. *Thought and Change*, Londres, Weidenfel and Nicholson.
- 1988. *Plough, Sword and Book*, Londres, Collins Harvill.
- Giddens, A.  
1984. *The Constitution of Society*, Cambridge, Polity.
- 1990. *The Consequences of Modernity*, Stanford, Stanford University Press.
- Gledhill y M. T. Larsen  
1982. "The Polanyi paradigm and a dynamic analysis of archaic states", en C. Renfrew (comp.), *Theory and Explanation in Archaeology*, Nueva York, Academic Press.
- Gosden, C.  
1996. *Social Being and Time*, Oxford, Blackwell.
- Habermas, J.  
1988. *Autonomy and Solidarity*, Polity, Cambridge.
- Hedeager, L.  
1978. "Processes towards state formation in Early Iron Age Denmark", en K. Kristiansen y C. Paludan-Muller (comps.), *New Directions in Scandinavian Archaeology*, Copenhagen, Akademisk-Verlag.
- 1992. *Iron Age Societies*, Oxford, Blackwell.
- Hodder, I. (comp.)  
1982. *Symbolic and Structural Archaeology*, Cambridge University Press.
- 1986. *Reading the Past*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1987. *Archaeology as Long Term History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1992. *Theory and Practice in Archaeology*, Londres, Routledge.
- Huntingford, S.  
1993. "The clash of civilisations?", en *Foreign Affairs* 72, vol. 3, pp. 22-49.
- Jameson, F.  
1991. *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Londres, Verso.
- Jay  
1984. *Marxism and Totality*, Londres, Polity.
- Kahn, J. y J. Llobera  
1981. *The Anthropology of Precapitalist Societies*, Londres, Routledge.
- Kohl, P.  
1987. "The ancient economy, transferable technologies and the Bronze Age world system", en Rowlands, Larsen, Kristiansen (comps.), *Centre and Periphery in the Ancient World*, Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss C.  
1977. *Structural Anthropology II*, Londres, Harmondsworth.
- Lyotard, J.  
1980. *The Postmodern Condition*, Manchester, Manchester University Press.

- Merleau-Ponty, M.  
1964. *Signs*, Evanston, Northwestern University Press.
- 1973. *Adventure of the Dialectic*, Evanston, Northwestern University Press.
- Miller, D.  
1987. *Material Culture and Mass Consumption*, Oxford, Blackwell.
- Mintz, S.  
1986. *Sweetness and Power*, Londres, Harmondsworth.
- Rapoport  
1977. "Maladaptation in social systems", en Friedman y Rowlands (comps.), *The Evolution of Social Systems*, Londres, Duckworth.
- Roosevelt, A.  
1991. *Persons and Time in Lowland Amazonia*, Chicago.
- Rowlands, M.  
1982. "Processual archaeology as historical social science", en Renfrew, A. C., M. J. Rowlands y B. Seagraves (comps.), *Theory and Explanation in Archaeology*, Londres, Academic Press.
- Rowlands, M., M. T. Larsen y K. Kristiansen  
1987. *Centre and Periphery in the Ancient World*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sahlins, M.  
1976. *Culture and Practical Reason*, Chicago, Chicago University Press.
- 1985. *Islands of History*, Chicago, Chicago University Press.
- Sahlins, M. y P. Kirch  
1992. *Anahulu, the Anthropology of History in the Kingdom of Hawaii*, Chicago, Chicago University Press.
- Sanders, W. y Deborah Nichols  
1988. "Ecological theory and cultural evolution in the Valley of Oaxaca", en *Current Anthropology* 29, vol. 1, pp. 33-80.
- Shanks, M.  
1992. *Experiencing the Past*, Londres, Routledge.
- Shanks, M. y C. Tilley  
1987. *Reconstructing Archaeology*, Londres, Routledge.
- Shennan, S.  
1993. "After social evolution: a new archaeological agenda?", en Yoffee N. y A. Sherratt (comps.), *Archaeological Theory: Who Sets the Agenda*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1997. *Darwinian Archaeology*, Papers from the Institute of Archaeology, vol. 8, pp. 1-6.
- Thacker, A.  
s/f. "Foucault and the writing of history", en M. Lloyd y A. Thacker (comps.), *The Impact of Foucault on the Social Sciences and Humanities*, Londres, Macmillan.
- Thomas, J.  
1996. *Time, Culture and Identity*, Londres, Routledge.
- Thompson, E. P.  
1978. *The Poverty of Theory and Other Essays*, Londres, Macmillan.
- Tilley, C.  
1984. "Social formation, social structure, and social change", en I. Hodder (comp.), *Symbolic and Structural Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1993. *Interpretative Archaeology*, Oxford, Berg.
- 1996. *The Phenomenology of Landscape*, Oxford, Berg.
- Turner, B.  
1981. *For Weber*, Londres, Sage.

- Ucko, P.  
1979. *Form in Indigenous Art*, Canberra, Institute of Aboriginal Studies.
  
- 1995. *Theory on Archaeology*, Londres, Routledge.
  
- Weber, M.  
1961. *From Max Weber: Essays in Sociology*, H. Gerth y C. Wright Mills (eds.), Londres.
  
- Wilmsen, F.  
1989. *The Land of Flies*, Londres, Hutchinson.
  
- Williams, R.  
1980. *Problems in Materialism and Culture*, Londres, NLB.
  
- Wolf, E.  
1982. *Europe and the Peoples without History*, Berkeley, University of California Press.
  
- Zizek, S.  
1994. *The Sublime Object of Ideology*, Londres, Verso.

