

Texto no 11

TEORÍA Y MÉTODO DE LA ARQUEOLOGÍA

Víctor M. Fernández Martínez

**HISTORIA
UNIVERSAL
PREHISTORIA**


**EDITORIAL
SÍNTESIS**

15 676
Museu de Arqueologia e Etnologia
Universidade de São Paulo
BIBLIOTECA

do entero fortificado. Se puede concluir que la distancia social había aumentado, y esto no sólo dentro de las aldeas sino también entre unas y otras. También sobre la propiedad de una riqueza móvil y difícil de atribuir como es el ganado, el descubrimiento en algunos yacimientos, como en las aldeas badarienses de inicios del Predinástico egipcio (finales del V milenio a. C.), de concentraciones de excrementos de ovicápridos entre las pequeñas chozas de materia vegetal ha llevado a sospechar de la existencia de propiedad privada de los rebaños, encerrados separadamente, ya desde ese período.

De forma más indirecta, también la cultura material puede ser un indicativo de la complejidad social. Cuando en un determinado período la decoración, es decir, el comportamiento estilístico, aumenta en los artefactos, las viviendas o el adorno personal (tal vez observable en las tumbas), ello es indicio, como ya vimos, de una mayor tensión social al sugerir un incremento del número de mensajes que aquellas personas creyeron necesario emitir dentro y fuera del grupo. En ocasiones la coincidencia de los patrones decorativos en todos esos ámbitos citados podría ser indicio de un mayor compromiso colectivo con ciertos valores ideológicos, como se ha observado en algunas islas de la Micronesia. Otras veces el súbito descenso, o incluso la desaparición, de la decoración cerámica que se produce en ciertos momentos cronológicos, como por ejemplo entre el Calcolítico y el Bronce Antiguo en la meseta española, ha sido entendido como el final de un período de conflicto y el inicio de otra época en la que los roles sociales quedaron asentados y fueron reconocidos socialmente durante un cierto tiempo. Enseguida veremos cómo se han interpretado fenómenos parecidos desde la órbita de la arqueología del género.

Un último aspecto a destacar de la arqueología marxista es su implicación en las luchas políticas del presente. Cuando hoy las clases sociales se han hecho prácticamente invisibles por una ideología hegemónica que ensalza la iniciativa individual como único camino al éxito, una de las tareas de la arqueología puede ser desvelar la existencia de clases o grupos dominantes y explotados en los tiempos pasados. Por otro lado, descubrir la lógica interna de la explotación en otros momentos y lugares contribuye también a manifestarla en el presente y a desmontar la común idea de que hoy vivimos mejor que nunca gracias al progreso tecnológico traído por el capitalismo. Partiendo de la base de que el discurso arqueológico ha sido construido por la burguesía europea, y como tal ha ayudado a reproducir intelectualmente su sistema, se trata también de desconstruir aquellos elementos históricamente relacionados con esa circunstancia. Así, los arqueólogos marxistas han apreciado que la falta de interés del público de la clase obrera por los problemas "universales" de la arqueología —como el origen del hombre, de la civilización, etc.— y su mayor atracción por cuestiones más particulares —historias de vida de personas y lugares concretos, formas de vida

y mentalidades del pasado más humilde, etc.— no son consecuencia de su menor educación e información cultural, sino producto de una elección legítima que debe ser tenida en cuenta muy seriamente. Volveremos sobre esta cuestión cuando tratemos de las arqueologías alternativas propuestas en los últimos años.

9.3. Estructuralismo, posestructuralismo y arqueología posprocesual

Como vimos al hablar de los filósofos Wittgenstein y Heidegger, el pensamiento principal del siglo XX pasó de ocuparse de las ideas a obsesionarse con el lenguaje. El sentido de nuestros pensamientos y afirmaciones viene definido únicamente por la estructura del lenguaje. Por eso, abandonando de momento las preocupaciones históricas, la lingüística dejó de pensar en el origen de cada lengua para ponerse a estudiar su funcionamiento interno como sistema sincrónico y actual.

Lo que importa no es el variado uso real de la lengua en situaciones concretas (*parole*), sino el esquema general (*langue*) que hace siempre posible la comprensión entre los humanos, no el habla individual sino la dimensión social y colectiva del lenguaje. Fue el suizo Ferdinand de Saussure quien, a comienzos de siglo, puso las bases de lo que se conocerá como estructuralismo en lingüística y más tarde en el resto de las ciencias humanas y sociales. A él también debemos conceptos tan útiles como *significante* (palabra, sonido o signo que indica una cosa) y *significado* (la cosa misma o su concepto), cuya asociación es puramente arbitraria, pues el significante puede ser cualquiera siempre que sea diferente de otros significantes del sistema: lo que importa son las relaciones entre los signos, no los signos en sí mismos. Después Wittgenstein nos hizo ver que la asociación del sonido con lo que representa, la *significación*, es resultado del aprendizaje colectivo en la práctica social (los "juegos del lenguaje"), apuntando por primera vez a la contradicción fundamental de que el *sentido* se cree mediante un sistema que "carece de sentido".

Saussure había propuesto que la lingüística estructural sirviera de modelo para una ciencia general de los signos, la semiología, en la que entrarían también las acciones humanas (que por transmitir un sentido se pueden considerar como signos). Ello permitió aplicar a la cultura toda una serie de potentes conceptos analíticos, entre los que destaca el sistema binario de oposiciones que luego fue ampliado por Roman Jakobson y que comienza con la diferencia entre paradigma (sustitución de un elemento por otro en el mismo lugar de la oración gramatical) y sintagma (combinación de elementos a lo largo de la oración), con sus equivalentes literarios de metáfora y metonimia/sinécdote, etc.

En las décadas de 1950 y 1960, Claude Lévi-Strauss desarrolló la aplicación de la lingüística estructural a la antropología, sobre la base de que existe una analogía o isomorfismo entre el lenguaje y los demás apartados de la cultura, y de que las ciencias humanas y sociales deben seguir el modelo de la más rigurosa de entre ellas, la lingüística. Curiosamente, el estructuralismo primero sustituyó al existencialismo como corriente intelectual de moda en París y luego se impuso entre los antropólogos británicos y de otros países en una forma similar a la influencia que ejercen los estilistas de la capital francesa sobre el diseño del resto del planeta. Este dominio parisiense siguió después, todavía con más fuerza, tras la eclosión de los continuadores/opositores posestructuralistas, y ya desde el principio despertó tal adhesión en sus seguidores que Kuper comparaba a la escuela con un "movimiento milenarista" compuesto por "miembros de la sociedad secreta de los videntes en el mundo de los ciegos".

¿Cuál fue la causa de ese entusiasmo? Sin duda vino de las nuevas posibilidades de interpretación abiertas por el estudio del lenguaje, ligadas a los decisivos ámbitos de la intencionalidad y de lo social, y que superaban los límites del evolucionismo y el funcionalismo. Mientras éstos parecían quedarse en la superficie, en la apariencia de los fenómenos, el estructuralismo pretendía poder penetrar en su misma esencia. En efecto, existe una diferencia fundamental entre el concepto de *estructura* y el de *modelo* o *sistema* que antes vimos. Éstos son descripciones de lo observable, diseñadas por nosotros para interpretar más fácilmente lo que vemos, mientras que aquélla es algo real que existe en el nivel más profundo de la realidad, y que no sólo la describe sino que también la explica y la causa pues, a diferencia de la adaptación o la función, es anterior y no posterior a los fenómenos. La estructura es una lógica social que da significado y sentido a lo real, aunque no sea directamente perceptible.

Las teorías de Lévi-Strauss no procedían sólo del campo lingüístico, pues Durkheim, Mauss y Radcliffe-Brown habían llamado la atención sobre la determinación de lo social y la posición de la conciencia colectiva como algo anterior al individuo (igual que el lenguaje), y al estudiar el totemismo australiano vieron que la clasificación taxonómica que se hacía de la naturaleza era una proyección exterior de la clasificación de la sociedad mediante el parentesco (lo que puede y no puede comerse, con quién puede uno casarse y con quién no). Lo que hizo Lévi-Strauss fue invertir la dirección causal: no es la experiencia de las segmentaciones sociales el origen del pensamiento lógico, sino las estructuras del conocimiento las que generan la estructura de las relaciones sociales, pues las estructuras están siempre presentes en la mente humana y desde ahí dan sentido a nuestras acciones. Los animales que representan los diferentes clanes en el sistema totémico no están ahí por su utilidad económica, como pensaban los funcionalistas (que eran "buenos para

comer"), sino porque funcionan como códigos que ligán la naturaleza con la sociedad (son "buenos para pensar"). Pero la esencia de las estructuras es lingüística, y como vieron Jakobson y Truzbekoy para los fonemas y ocurre también con los tótems, están compuestas por series de oposiciones binarias. La oposición de naturaleza y cultura fue la primera y más importante de la serie que Lévi-Strauss propuso luego en sus interpretaciones del parentesco, mitología, intercambio, arte, etc.: mujer : hombre; bosque : poblado; crudo : cocido; exterior : interior, etc.

En su estudio sobre el parentesco encontró varias oposiciones fundamentales que podían explicar las complicadas reglas de clasificación: marido : esposa, hermano : hermana, padre : hijo, hermano de la madre : hijo de la hermana. Al enfocar las famosas "relaciones burlescas" que se dan en muchas sociedades de varios continentes y donde el tío materno es continuamente tomado a chanza por sus sobrinos, rechazó la interpretación funcionalista que había dado Radcliffe-Brown (la relación se da en las sociedades patrilineales, en las que el tío materno es una especie de "madre masculina" con nula influencia en la atribución del parentesco del sobrino) y propuso una causa completamente distinta y revolucionaria. Según esas relaciones de oposición, existe una regla universal (o casi) por la que "la relación entre tío materno y sobrino es a la relación entre hermano y hermana como la relación entre padre e hijo es a la relación entre marido y esposa", de forma que si conocemos dos de las relaciones se pueden inferir las otras dos. Por ejemplo, en las islas polinesias de Tonga los cónyuges se tratan muy bien y lo mismo ocurre entre el tío materno y el sobrino; por el contrario, las relaciones son muy tensas entre hijo y padre (éste es *tapu*, y su hijo no puede compartir su comida ni dormir bajo el mismo techo, etc.) y también entre hermano y hermana, que ni siquiera pueden estar juntos bajo el mismo techo.

En los cuatro volúmenes de sus *Mythologiques* y en varias obras más, Lévi-Strauss analizó una gran cantidad de relatos míticos de los indígenas suramericanos, observando que las mismas estructuras se repetían una y otra vez en las distintas variantes. Hasta entonces la mitología se entendía como una forma de pensamiento deficiente ("prelógico"), o funcionalmente como una imaginativa manera de reforzar la cohesión social, pero él tomó un camino muy diferente: los mitos se han de explicar por sí mismos, y están compuestos por varias estructuras de oposición más simples ("mitemas") que fueron combinadas en la narración por un procedimiento similar al del bordado de los tejidos (*broderie*), no existiendo ninguna diferencia básica entre mito y ciencia, pues ambas son formas de adquirir conocimiento y ordenar la experiencia social. Así, la oposición entre naturaleza y cultura se representa por la diferencia entre los animales, que comen alimentos crudos y se aparean sin reglas aparentes, y los hombres, que comen alimentos cocidos y prohíben el incesto; la cocina y el intercambio de mujeres son, pues, metonimias

(la parte que ejemplifica el todo) del origen de la cultura. Una excepción como la miel, que los humanos comen cruda, se convierte en una metáfora del incesto en muchos mitos. En otros se ponen de relieve las categorías culturales al mostrar precisamente el comportamiento inverso, como en los mitos del jaguar que se comporta como los humanos mientras éstos siguen las normas de los animales.

Aunque pudiera parecer que Lévi-Strauss tenía un toque parecido al de Midas, y que en todo lo que analizaba veía esquemas universales de oposición y equivalencia, son muchos los antropólogos que han comprobado, atónitos, cómo la historia que le estaban contando sus informantes, en rincones muy apartados del planeta, encajaba con alguna de las estructuras que aquél había iluminado, y hasta qué punto eran universales y nada artificiales los descubrimientos del profesor parisiense. Se podría pensar que esas coincidencias tienen un origen evolutivo, es decir, que se mantienen desde una época muy antigua y anterior a la dispersión de las poblaciones por la Tierra, pero los estructuralistas no piensan así. Es más, para Lévi-Strauss la historia (que trabaja también con un sistema binario, el de antes : después, que carece de sentido para las sociedades no occidentales) describe flujos únicos de acontecimientos, mientras que la antropología estructural va más allá, penetrando en un nivel más básico y fundamental de la experiencia humana, el de las estructuras invariantes de la mente colectiva y la forma en que organizan la realidad. Al igual que ocurría con el funcionalismo, el estructuralismo es en cierta manera antihistórico, interesándole las relaciones sincrónicas que existen en cada momento con independencia de cuál haya sido su origen y evolución anterior.

Como era de esperar, Lévi-Strauss y sus seguidores fueron acusados de formalistas, de quedarse en el análisis de las formas de los acontecimientos sin profundizar en los contenidos. A esta crítica respondieron con una afirmación de fuerte contenido filosófico: cuanto más se profundiza en el estudio del contenido de algo, más se aprecia que éste viene definido precisa y únicamente por la forma, es decir, por el lugar que ocupa en la estructura y a lo que se opone dentro de ésta. Por ejemplo, cuando Barthes hizo un análisis semiológico del discurso de las revistas sobre moda en el vestir, observó que al hablar de una dimensión mensurable y continua, como la anchura de las solapas, el mensaje lo dividía en dos únicas categorías opuestas, solapas anchas y estrechas, importando solamente esa distinción. Si decimos que durante una temporada están de moda las anchas, el lenguaje nos permite pasar de los objetos materiales (trozos de tela) a las unidades de un sistema de significación, resaltando un sentido ("de moda" como algo opuesto a "no de moda") que estaba meramente latente en aquéllos. Tanto en la expresión de los modistos como de los analistas semióticos, esa atribución de significado es de un nivel superior de comprensión que un análisis limitado en apa-

riencia sólo al "contenido" (por ejemplo, decir que las solapas miden entre cinco y diez centímetros).

Por otro lado, Lévi-Strauss también descubrió que las oposiciones funcionaban en el plano de la ideología y de la "falsa conciencia" latentes en las contradicciones sociales, tal como había señalado el marxismo. En su estudio de los Bororo amazónicos, observó que su universo simbólico funcionaba con un sistema dual y simétrico, tanto en el reparto del poblado circular (hombres : mujeres :: centro : periferia :: sagrado : profano) como en la organización del parentesco (dos mitades exógamas, separadas por una línea este-oeste que corta el poblado por su mitad). No obstante, en lo fundamental los Bororo se comportaban según una estructura triádica nada simétrica, pues sus unidades familiares clánicas estaban divididas en tres clases, superior, media e inferior, según la riqueza y el prestigio de sus miembros, realizándose los matrimonios dentro de ellas. Lévi-Strauss interpretó esta contradicción, con todo, de manera funcionalista, pensando que la cultura material (organización espacial simétrica del poblado) servía para mantener unida a una sociedad sometida a tensiones disgregadoras a causa de la desigualdad.

En lo anterior tenemos un ejemplo de la actitud de Lévi-Strauss ante la política, terreno en el que no ha pasado de un cierto progresismo ecologista y un multiculturalismo algo más avanzado que el usual en los antropólogos de su época. Incluso cuando observó que un jefe amazónico Nambikwara le imitaba garabateando sobre un papel para darse autoridad ante el grupo -lo que le llevó a intuir el decisivo papel que la escritura tuvo en el origen del poder y la complejidad social-, Lévi-Strauss continuó apegado a su papel de intelectual empirista, objetivo y "despegado" (*detaché*) de la realidad contemporánea que luego le reprocharon aquellos de sus discípulos y colegas más comprometidos (*engagé*), los que inauguraron el posestructuralismo francés. Éstos también le criticaron que no extendiera a la misma ciencia su rechazo de otros aspectos de la modernidad, es decir, que mantuviera su condición de "moderno". En efecto, Lévi-Strauss nos abrió una puerta, la que daba al inmenso espacio de la significación, pero se quedó a este lado de la misma, sin asumir todas sus implicaciones de individualidad, relativismo, subjetividad, intencionalidad, autorreflexividad, historicidad, compromiso personal con la circunstancia humana del dolor y la explotación, etc. Como dijo Ricoeur, convirtió un excelente método de análisis en una defectuosa filosofía general: el estructuralismo proporciona claves para interpretar la realidad, pero ésta es un proceso más amplio de búsqueda intencionada de significado por parte de la persona, que se acaba apropiando mediante la comprensión hermenéutica del "Otro".

El posestructuralismo más filosófico y radical fue el de Jacques Derrida, quien también se basó en los ataques de Heidegger a la razón occidental y en la subversión que Nietzsche había hecho de la perspectiva habitual sobre

temas tan importantes como sujeto/objeto, verdad/error, moralidad/inmoralidad, etc. Derrida acepta que el lenguaje es un sistema de oposiciones, pero afirma que éstas no funcionan en un vacío sino que expresan sistemas internos de dominación metafísica que hay que "desconstruir" (de aquí el término de *desconstrucción* dado a su teoría). Los términos de una oposición estructural no funcionan a la par, sino que siempre hay uno que es "privilegiado", que es un "centro", un "origen" simple, intacto, normal, puro, idéntico a sí mismo, etc., mientras el otro es excluido, reprimido, marginado por ser lógicamente una derivación, complicación, deterioro, accidente del primero. De modo que la ecuación no es hombre : mujer, sino hombre > mujer, naturaleza > cultura, espíritu > materia, blanco > negro, juventud > vejez, Cristianismo > Islam, etc. Desde Platón toda la metafísica occidental ha concebido antes el bien que el mal, lo simple antes que lo complejo, lo esencial antes que lo accidental, lo hablado sobre lo escrito, etc., y así funcionamos todos en nuestro lenguaje hablado y mental: buscando siempre una "presencia" fija a la que agarrarnos.

Luego el objetivo de la desconstrucción es precisamente denunciar, descentrar, invertir esos privilegios, haciendo que la parte discriminada pase a ser, *provisionalmente*, la privilegiada (por ejemplo, en el feminismo más radical). Con el tiempo descubriremos que la nueva jerarquía también es inestable y al final entraremos en el libre e interminable juego o "baile" de los significados opuestos sin jerarquía alguna: Derrida no encuentra ningún problema en vivir "descentrado" y pasar continuamente de la certeza a la duda, y viceversa. Ni siquiera parece inmutarse cuando, como resultado de desconstruir el principal "centro", el *logocentrismo* que privilegia el habla (por más espontánea y por ello estar supuestamente más cercana a la realidad de las cosas en la conciencia y sus conceptos cartesianos) sobre la escritura, nos quedemos definitivamente sin significados, únicamente con significantes en una cadena infinita (el significado de un significante es siempre otro significante, otro mero signo; de aquí su famosa frase: "il n'y a pas de hors-texte", juego de palabras por "no hay nada fuera del texto"). Si a pesar de todo podemos seguir pensando, hablando y dando nombre a las cosas es por una posibilidad innata que tenemos de oponer unas a otras, de realizar ese "juego de diferencias" cuya solución se "difiere" una y otra vez sin ningún final (de aquí su neologismo *diferancia*).

A pesar de la dificultad de su escritura, Derrida y sus seguidores, en especial la escuela de crítica literaria de Yale, han tenido un gran éxito en el mundo universitario de los Estados Unidos, donde los movimientos progresistas de los años sesenta, desengañados de los "grandes relatos" (marxismo, ecologismo, etc.), se volvieron después hacia el lenguaje como el mejor terreno donde luchar por el cambio social. Como era de esperar, estos "revolucionarios lingüísticos", artífices de la moda de lo "políticamente correcto"

que vieron la escritura y la literatura como actos subversivos en sí mismos, han sido duramente criticados por los izquierdistas clásicos, tanto en el terreno práctico (al quedarse en las palabras dejan la realidad en manos del verdadero poder económico) como en el teórico (al no haber ningún "centro" tampoco es posible alcanzar ninguna conclusión definitiva sobre nada, lo que provoca la inacción y el inmovilismo, y en definitiva favorece el *statu quo*).

Todavía más influencia en el campo político tuvieron las obras de Michel Foucault, tal vez por ser menos filosófico y radical que Derrida y haber publicado fundamentalmente trabajos de investigación histórica. A través de la evolución de la sexualidad, la disciplina, la locura y la medicina, Foucault intentó desentrañar temas tan importantes como discurso, poder, verdad, subjetividad, ética y racionalidad, apuntando hacia una nueva teoría y práctica política capaz de superar el actual descrédito del reformismo y el marxismo; resulta sintomático que la derecha le haya acusado de comunista y la izquierda de derechista camuflado.

Aunque Foucault también rechaza que las palabras sean un mero reflejo de la realidad, se fija especialmente en que todo *discurso* procede del *poder* (el discurso es "una violencia que se le hace a las cosas uniendo deseo y poder"). Ese poder es el que construye el discurso específico de cada época, adscribiéndole siempre un falso *status* mítico e intemporal (ejemplo del discurso científico positivista). Ahora bien, al utilizar fragmentos de ese discurso, todos participamos del poder, que así aparece como un sistema de fuerzas o corrientes que atraviesan la sociedad en todas direcciones (algo muy criticado por los marxistas clásicos, al desdibujar el "auténtico" poder), y que no es sólo represivo, sino también positivo, por ser el principal constructor de la realidad y productor de conocimiento. Pero no hay conocimiento desinteresado, y por eso hay que investigar los mecanismos, los "a priori sociales" que en cada momento hacen que unas verdades sean aceptadas mientras que otras son rechazadas o incluso ni siquiera pueden ser "pensadas". A esas visiones del mundo o paradigmas históricos los llamó *epistemes*, distinguiendo varios desde el Renacimiento hasta nuestros días, que es preciso descubrir en los escritos de la época mediante una ardua labor de "arqueología del saber", para así escribir una "historia de la verdad" que muestre sus ligaduras con el campo social y político. Hoy el episteme moderno, que convirtió al hombre en sujeto central entre los objetos con la invención de la humanidad y el humanismo, comienza a ser reemplazado por el posmoderno, que lleva a "la disolución de la humanidad en el mundo" gracias a la desconstrucción ejercida a cabo por la lingüística, el estructuralismo y el psicoanálisis lacaniano.

El tercer autor de la cúpula posestructuralista fue precisamente el psiquiatra y teórico Jacques Lacan, que combinó la teoría freudiana con la lingüística de Saussure y Jakobson para proponer una atractiva imagen del yo

humano, consecuente al fin con el anunciado "fin de la metafísica". Su idea fundamental es que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, siendo algunas consecuencias de esto que la condensación freudiana (fusión de varios elementos inconscientes en uno consciente más aceptable) se iguale con la metáfora y el desplazamiento (un elemento consciente que reemplaza a otro que así se reprime) con la metonimia, o que el sujeto no sea más que un simple elemento en una estructura simbólica. Antes Lacan había profundizado en las relaciones del yo con lo social, apareciendo siempre el sujeto en la intersección de tres ámbitos fundamentales: lo simbólico (el "ideal del yo" o el punto desde el cual es mirado por los demás; recordemos "el infierno son los otros" de Sartre), lo imaginario (el "yo ideal" o la imagen centrada que se tiene de uno mismo) y lo real (la presencia siempre ausente a que remiten los dos ámbitos anteriores). Posteriormente amplió este último concepto en el de "goce" (*jouissance*), algo que resulta intolerable y destructivo para el organismo pero que se vive una y otra vez en el inconsciente como una satisfacción, responsable de que el "síntoma" psicoanalítico sea de tan difícil curación. Aunque sus escritos y teorías sean de una gran dificultad, las ideas de Lacan nos acercan una esencia más auténtica del yo humano, un yo más cierto y complejo que el simple mecanismo con estómago y genes ansiosos que nos pintan teorías de mucha mayor implantación actual. Su aplicación al conjunto de las ciencias humanas, sólo recién comenzada y bajo una fuerte oposición de los poderes académicos, habrá de dar sin duda grandes frutos en un futuro próximo.

Hasta ahora hemos visto cómo el estructuralismo y sus continuadores han expandido nuestro conocimiento de las producciones mentales humanas, descubriendo su gran complejidad, pero ¿qué ocurre con las "condiciones materiales de la existencia", aquellas que para Marx y demás materialistas condicionan el conjunto de la vida humana, incluido el pensamiento? Una excesiva atención a este último les ha sido reprochada a aquéllos, que han sido tildados de idealistas, neoidealistas, hegelianos, etc. Por ejemplo, la antropóloga británica Mary Douglas llegó a afirmar que era preciso olvidar las funciones o fines prácticos de la cultura material y fijarse casi únicamente en su significación simbólica (desarrollada sobre todo en su interesante trabajo sobre el concepto de pureza e impureza en la Biblia y las sociedades primitivas). Marshall Sahlins también afirmó que el Marx joven hubiera estado de acuerdo con el estructuralismo de haberlo conocido, y que sólo cuando se planteó como fin principal la transformación política de la sociedad, Marx tuvo que proponer su rígida teoría de la determinación de lo ideológico por lo material. En el otro extremo, el principal exponente de lo que se llamó "estructuralismo marxista", Louis Althusser, presentó una original concepción "material" de la ideología, que se origina mediante un "modo de producción" similar al económico, y está determinada en cada individuo (inclu-

so sobredeterminada) por todo tipo de constricciones estructurales de orden también ideacional (lo que recuerda los epistemes foucauldianos), que convierten el concepto de libertad y autonomía mental humana en algo utópico.

Otros dos intentos de alcanzar un compromiso entre idea y materia, y entre condicionamiento estructural y libertad individual, han sido las obras de los sociólogos Anthony Giddens y Pierre Bourdieu. El primero habló de la "estructuración" como el proceso mediante el cual cada persona o grupo pone en práctica en forma concreta las estructuras culturales que le vienen impuestas (*agency*, acción), proceso en el que esas mismas estructuras pueden ser cambiadas ligeramente; existe por tanto una relación de doble sentido entre la conciencia colectiva y su realización práctica que provoca y explica el cambio de la primera. Un antropólogo que contempla una danza ritual tiende a pensar que está viendo algo inalterado desde hace siglos, pero realmente sólo tiene delante la "última versión" de un mito que ha estado cambiando durante todo ese tiempo. También Bourdieu vio, cuando estudió las poblaciones de la Kabila argelina, que la gente actuaba según pautas inconscientes, "obvias y silenciosas" (*habitus*), resultado de una tradición histórica particular (*doxa*), pero en las que hay espacio para la libertad de improvisación individual una vez aprendidos sus aspectos prácticos. Algo interesante para la arqueología es que ese aprendizaje se lleva a cabo no sólo a través del lenguaje sino también por la cultura material: la disposición de las viviendas, las costumbres de mesa, etc.

La cultura material en general ha sido analizada por el estructuralismo buscando su innegable funcionamiento simbólico; por ejemplo, un automóvil o una vivienda sirven para viajar y para vivir, pero como significantes no es ése ni mucho menos su único significado, y así tenemos que ambas utilidades poseen connotaciones de prestigio social que importan a veces mucho más que su comportamiento práctico. El problema cuando se trata de llevar este método de análisis a épocas pasadas, y en especial a las prehistóricas, es que si no tenemos información "contextual", y aquí queremos decir la contenida en textos escritos contemporáneos, es difícil acceder a los seguramente muy complejos mundos de significación de los objetos que ahora nos contemplan, mudos, desde un nivel arqueológico o luego metidos en la caja o vitrina de un museo. Los estructuralistas, animados a pesar de lo anterior por la universalidad espacial y cronológica de las estructuras mentales, tratan desde hace años de encontrar pistas de ellas, casi siempre en forma de sistemas de oposición descubiertos en la configuración de la cultura material, sobre todo en el arte, a las que luego se asignan significados un tanto arbitrariamente, pero eso les ocurre por seguir el único camino que existe para aproximarse al pasado, que es suponer que no fue distinto del presente.

Fue en el terreno más espectacular e idóneo para esta aproximación, el arte rupestre paleolítico franco-cantábrico, donde Leroi-Gourhan realizó en los años sesenta el primer estudio amplio con este sistema. Organizando las especies de

animales que se pintaban o gravaban en diferentes partes de las cuevas, vio que parecía existir un modelo consistente, con ciertos animales casi siempre en los mismos sitios, y una asociación de dos tipos principales, bévido y caballo, en las áreas más centrales (figura 9.2). Enseguida pensó que ésa era en realidad una contraposición, y que expresaba el principio de dualidad que organiza la mente humana desde tiempo inmemorial. Para dar significado a los dos oponentes, nada mejor que la oposición entre los dos sexos, masculino y femenino, que además parecía inferirse también sin demasiados problemas de los signos abstractos que también pueblan las cuevas (las líneas o "flechas" serían claramente masculinos, mientras los signos más anchos, triangulares, etc., representarían a la mujer). Tras muchos años de predominio de una única teoría para explicar el arte paleolítico (como magia simpática propiciatoria de la caza por representación del animal deseado), esta nueva idea fue recibida con el entusiasmo que se merecía, además, por aplicar una filosofía también entonces con el lustre de lo recién aparecido. Con el paso de los años, la construcción de Leroi sigue manteniendo una gran parte de su atractivo, basado en una combinación única de teoría potente y amplia base de datos, y ello a pesar de que acabara reconociendo la arbitrariedad de la atribución sexual de los significados y se descubriese su anterior familiaridad con la mitología inuit, también basada en la oposición mujer-hombre, cuando él afirmó haber extraído esta idea exclusivamente de los datos paleolíticos.

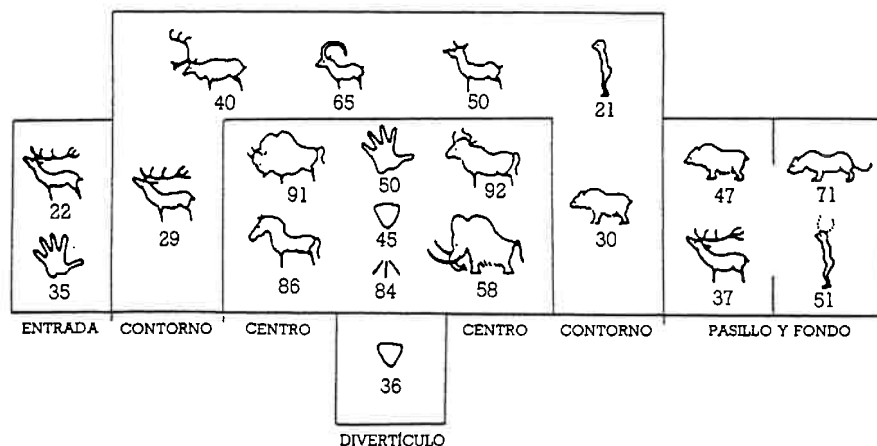


Figura 9.2. La "plantilla" de Leroi-Gourhan, con el modelo de distribución ideal de las representaciones de animales y otros signos en las cuevas paleolíticas. Los números indican presencias (no se tuvo en cuenta el número total de veces que aparece cada animal) de cada figura en las zonas de la cueva, sobre un total de 62 grutas analizadas (según Leroi-Gourhan, A., 1965. *Préhistoire de l'art occidental*. Mazenod, París, figura 763).

En el caso de los inuit (esquimales) ocurre que existe una cierta continuidad cultural entre los pobladores de la zona en época prehistórica y actual, lo que equivale a poseer información contextual histórica. Ello posibilita interpretar una cultura antigua como la de Thule, que se extendió desde Alaska hasta Groenlandia entre aproximadamente 1000 y 1400 d. C., con bastantes garantías. Su cultura material aparece claramente dissociada en dos materias primas, por un lado marfil o hueso de mamíferos marinos usados para arpones y otros objetos relacionados con el mar, además de agujas y piezas de uso femenino, y por el otro asta de mamíferos terrestres utilizada en lanzas de caza por tierra y otros elementos considerados masculinos. Si a lo anterior añadimos que no parecen existir razones prácticas para esa separación (lo que parece excluir una explicación funcional o "racional" desde nuestro punto de vista), y que los inuit actuales dividen su mundo ideacional en dos ámbitos separados, el marino y el terrestre (no pueden juntar alimentos de esos dos orígenes, y su mitología cuenta también con la misma separación), no parece arriesgado suponer que la cultura Thule pueda ser interpretada según la estructura de oposiciones mujer : hombre :: marfil : asta :: mar : tierra :: invierno : verano. Esta interpretación supone una aproximación real al terreno de la "mente prehistórica", algo bastante difícil de alcanzar cuando únicamente se proyectan al pasado nuestras categorías actuales más simples, como ocurre a menudo en las visiones funcionalista y evolucionista.

En la mayoría de las ocasiones, como es lógico, los prehistoriadores se enfrentan a restos arqueológicos de los que desconocen una gran parte del contexto, pero ello no impide que se intenten explicaciones relativamente sofisticadas. Por ejemplo, Chris Tilley ha aplicado el método estructuralista para interpretar varias agrupaciones de grabados rupestres en Escandinavia. En el conjunto de Námforsen, en el norte de Suecia y con unos 1.700 dibujos fechados entre 3500 y 2000 a. C., observó que la mayoría son alces y embarcaciones, los primeros interpretados hasta entonces por la teoría tradicional de la magia cazadora y las segundas como expresión de los intercambios comerciales de los cazadores-recolectores del norte con los campesinos de la Edad del Bronce del sur del país. La visión estructuralista comienza fijándose en la relación entre unos dibujos y otros, más que en las figuras en sí mismas, y descubre que en casi todos los paneles hay alces y barcos colocados en diferentes posturas relativas, y que los alces casi nunca tienen cuernos, lo que induce a interpretarlos como hembras. El siguiente paso es claro, según la teoría y los ejemplos que ya hemos visto: el alce es hembra y el barco es macho, y ambas figuras representarían a dos grupos de parentesco exógamos, uno que proporciona mujeres (alce) y otro que las recibe (barco). Las figuras muestran un proceso de bricolage (la forma en que la "mente salvaje" construye explicaciones usando signos concretos) en el que una diferenciación de especies y cosas es utilizada activamente para representar y crear diferencias en el mundo social.

En una obra reciente, el mismo autor hace un recorrido por los diferentes usos de la cultura material como metáfora en contextos etnográficos y arqueológicos. Sorprende el gran número de ejemplos que se pueden reunir sobre la mente "metafórica" en las sociedades actuales, lo que lleva a pensar que seguramente en el pasado ocurrió algo muy similar. Comenzando por el cuerpo humano como imagen de la sociedad completa, o representando conceptos morales (el extendido dualismo derecha : izquierda :: bien : mal), y siguiendo por la vivienda, que representa el cuerpo humano (con el ejemplo de las complicadas casas de los Batammaliba de África occidental, donde hasta los intestinos o la bilis se representa por alguno de sus recovecos, véase figura 9.3) o la familia (los mismos nombres para parientes y partes de la vivienda). En otros casos son los animales quienes condensan entidades mucho más amplias, como las vacas de los nilóticos Dinka, cuyas variaciones de color suponen casi toda la gama que se emplea en el lenguaje y donde cada una de las partes del cuerpo del animal representa una parte de la sociedad, siguiendo este esquema a la hora de repartir la carne (pero las partes mejores van para los mejor situados en la línea de parentesco,

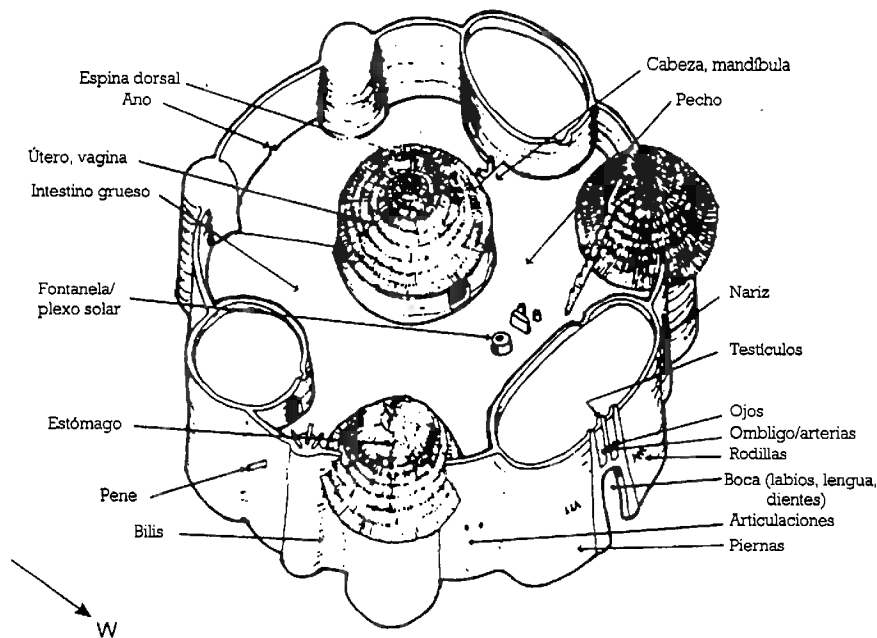


Figura 9.3. Las metáforas de la cultura material: cómo llaman los Batammaliba de Benín a las diferentes partes de su casa (según Preston Blier, repr. en Tilley, 1999, figura 2.2).

recordando de nuevo la base material de las a veces sólo en apariencia arbitrarias estructuras mentales); los cerdos en Melanesia, búfalos en Tailandia, etc. En muchas ocasiones las metáforas afectan a elementos tecnológicos, como la ubicua cesta *bilum* de Nueva Guinea, que funciona como el feto materno entre otros significados; las cestas decoradas de la Amazonia, cuyos dibujos de serpientes representan el veneno de la yuca recién extraído en su cocción; las hachas ceremoniales de Nueva Guinea, que "son" el cuerpo humano y como tal funcionan en su colocación funeraria, etc. En pocas palabras, las cosas producidas o transformadas por los humanos no sólo transmiten mensajes que muchas veces no se dicen con palabras, sino que actúan con vida propia, creando la realidad social que a su vez las está creando a ellas.

Ese carácter activo de la cultura material marca la diferencia entre la aproximación estructuralista, con su predominio de la mente, y la posestructuralista, que pone el acento en el diálogo en ambos sentidos entre sujeto y objeto. En su crítica a la teoría funcionalista de la deposición arqueológica propuesta por Binford y Schiffer entre otros (véase 3.1), Ian Hodder hizo ver cómo las basuras tienen también una importancia simbólica y no son sólo objetos que estorban y que hay que apartar como sea. Basándose en los conceptos de pureza y peligro estudiados por Mary Douglas, recordó cómo los gitanos, rodeados por un ambiente de rechazo cultural muy fuerte que afecta a su propia estima y que se proyecta también como una amenaza a la pureza sexual de sus mujeres, usan la basura como una forma de destacar sus diferencias y oponerse al mundo ultralimpio de los payos; idéntico comportamiento había observado el mismo Hodder entre los Nuba de Sudán, población animista en un entorno musulmán que también los rechaza en grado sumo.

Fue también el mismo Hodder quien analizó varios casos que recalcan el papel activo de la cultura material en la negociación de los papeles que juegan las personas y los grupos de una misma sociedad. Buscando dilucidar un aspecto esencial en arqueología, la decoración o comportamiento estético, narró su experiencia con los pastores Ilchamus de Kenia, entre los que sólo las mujeres decoran con grabados las calabazas secas que usan como recipiente para alimentar a sus pequeños. Hodder observó que los mismos motivos aparecían en la decoración que ellas mismas pintaban en las fiestas sobre los cuerpos de los guerreros, jóvenes con quienes se pueden relacionar sexualmente antes del matrimonio, que obligatoriamente ha de ser con hombres de mayor edad. En una interpretación que liga el mundo simbólico con el material de forma paradigmática, Hodder entendió esa expresión artística como una forma desviada (ideológica) de oponerse al predominio masculino (no sólo sexual, sino también económico: ellos son los pastores y dueños del producto básico, la ganadería vacuna) y mantener su dignidad y sensación de realidad propia en un sistema que las amenaza

estructuralmente. Si recordamos la interpretación funcionalista de más éxito sobre el arte, la de Wobst como un sistema de intercambio de información para la supervivencia, veremos que se ha cambiado algo muy importante: ya no se trata del bienestar del grupo en su conjunto frente a otros grupos o el medio ambiente, sino de la dialéctica social que el marxismo nos enseñó a descubrir hasta en los ambientes más idílicos, expresada aquí en la forma indirecta que el dominio y la violencia dejan como única posible.

Otro ámbito cultural donde el simbolismo juega un gran papel es el funerario. Ya vimos cómo en la perspectiva procesual las tumbas eran un reflejo más o menos exacto de la vida social, lo que permitía acceder a esa parte esencial de la organización prehistórica si se conocen restos de tumbas o, mejor, necrópolis completas. En el caso de mi propia experiencia arqueológica, este modelo funcionó aceptablemente bien en la interpretación de un cementerio meroítico (ca. 300-0 a. C.) excavado íntegramente en la Nubia sudanesa, cuyas dos partes claramente diferenciadas, una de tumbas sin apenas distinción de ajuar y ordenadas en filas y otra con tumbas de ajuar muy desigual y agrupadas en conjuntos alrededor de una o varias tumbas importantes, parecían encajar en un modelo evolutivo desde una organización igualitaria a otra más compleja (el encaje de un grupo regido por el parentesco en una organización estatal controlada desde una lejana capital, con una red de comercio que llegaba hasta el Mediterráneo, etc.). No obstante, varios estudios han puesto luego de relieve las excepciones que pueden existir a ese modelo, y cómo la realidad funeraria refleja la social de una forma muchas veces distorsionada. Así, Parker Pearson (en Hodder, 1982a) mostró un ejemplo de la sociedad actual, el cementerio principal de Cambridge, donde las tumbas más importantes en tamaño y decoración correspondían a grupos sociales con muy escaso prestigio social, como los gitanos o los feriantes.

En otras ocasiones la realidad no es sólo distorsionada en el simbolismo funerario, sino que puede llegar a aparecer invertida como un poderoso medio de legitimar el orden social. Partiendo de los conceptos de ideología de Althusser y Bourdieu, Shanks y Tilley analizaron varios sepulcros colectivos megalíticos con buena calidad de registro, situados en el sur de Inglaterra y de Suecia (en Hodder, 1982a). En dichas tumbas los huesos desechados de muchos individuos fueron colocados en pilas siguiendo esquemas variables pero nunca al azar, lo que interpretaron como una afirmación de lo colectivo sobre lo individual, de la solidaridad del grupo y de las simetrías del cuerpo humano, que tal vez ya entonces era una metáfora de la sociedad como en muchas situaciones actuales. Es muy probable que en las sociedades neolíticas, con un modo de producción de linajes, existiera ya un acceso diferencial al poder, con una situación privilegiada de los adultos mayores y/o cabezas de los linajes que controlaban los intercambios matrimoniales y la información ritual, transformando progresivamente las relaciones de

parentesco en relaciones políticas. En ese esquema la simetría de la colocación de los huesos (que transformaba su estado natural en un producto cultural) debió formar parte de los sistemas de reproducción de esas relaciones asimétricas de poder, encargados de disimular la contradicción entre ellas y las simétricas del parentesco, y de proyectar lo cultural y arbitrario sobre el orden natural y autoevidente de las cosas. Los autores no niegan que los megalitos sirvieran para reforzar la identidad colectiva, como vimos que decía la arqueología procesual, pero concretan algo más la expresión de esa identidad, que aparece como resultado directo de las relaciones de desigualdad social.

Continuando con los megalitos del occidente europeo, Hodder (en Miller y Tilley, 1984), aplicando ideas de Ingold y Goody, realizó una interesante comparación de los mismos con la forma de las casas en la misma zona y sobre todo en el área central europea durante épocas anteriores (figura 9.4). En el inicio de la colonización neolítica del continente, la gran abundancia de tierra cultivable convirtió a la fuerza de trabajo en el recurso más importante y por ello la competencia entre los grupos les llevaría a reforzar la reproducción, en manos de las mujeres, resultando en una eclosión del ámbito doméstico (casas amplias con divisiones internas, cerámicas decoradas, abundantes figurillas femeninas, etc.), pero también la reclusión de aquéllas dentro de la casa y su mayor control por parte de los hombres. A fines del IV y durante el III milenio a. C., el final del espacio geográfico disponible y los avances tecnológicos (arado, productos secundarios ganaderos, etc.) convertirían la producción de la tierra y el ganado en el recurso económico crítico, provocando una mayor rigidez de las relaciones de parentesco que daban derecho a su herencia, y reduciendo por tanto el poder social de las mujeres al dejar de ser el centro de la competencia entre diferentes líneas que se disputan la descendencia, como ocurría en la fase anterior. Todo el ámbito doméstico pierde importancia (las casas son pequeñas y simples, la cerámica es lisa y uniforme, tal vez ya una producción masculina especializada, etc.). Ahora el foco de la comunidad está en las grandes tumbas colectivas, que a veces tienen decoraciones de tipo femenino y están segmentadas por divisiones y puertas como antes lo estaban las casas centroeuropeas. Luego el mismo papel que antes jugaba la vivienda real lo desempeña ahora la "casa de los ancestros", cuyo uso da derecho a los recursos, como antes vimos en la interpretación funcionalista procesual, pero que en esta hipótesis deja de ser una afirmación general y se dota de un significado más contextual (de origen femenino) y sobre todo es vista como producto de unas circunstancias históricas concretas (un ejemplo de lo que Hodder llama "arqueología contextual").

Resulta muy interesante comparar el relato anterior con el que poco después propuso sobre el mismo tema Felipe Criado siguiendo ideas de Lévi-

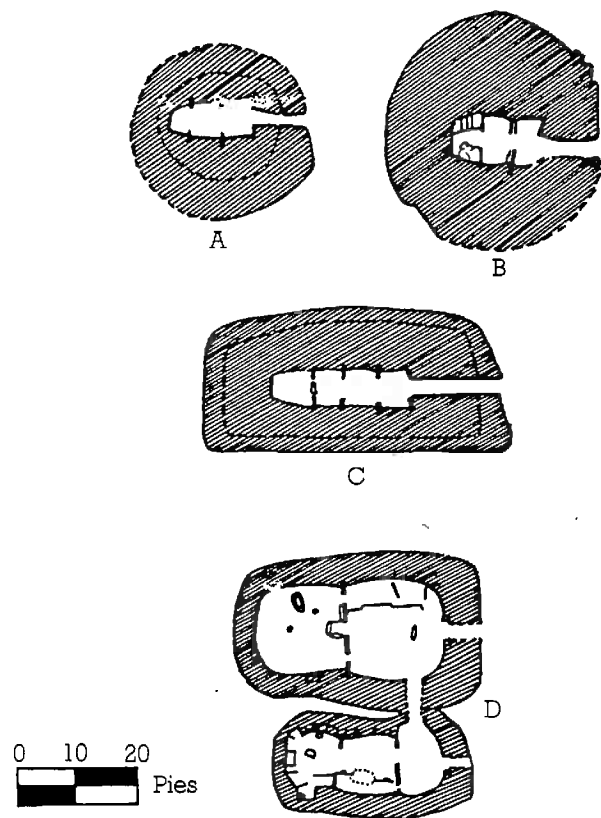


Figura 9.4. "Las tumbas son casas", ¿metáfora fundamental de la prehistoria final europea? Comparación de las tumbas megalíticas (A-C) y de las casas (D) neolíticas de las islas Orcadas (Escocia) (según Hodder, en Miller y Tilley, 1984).

Strauss, Foucault y Clastres. Los megalitos son un reflejo aún hoy visible del cambio del modo de vida *salvaje* al *campesino*, que no corresponde al inicio del Neolítico (cuya ideología se supone casi idéntica a la de los últimos cazadores-recolectores complejos), sino a la "revolución de los productos secundarios" (arado, tracción animal, barbecho con abono, estabulación, etc.), cuando, como ya vimos, se produce la *apropiación* de la naturaleza por los grupos humanos. La práctica ausencia de tumbas en la etapa anterior se explica por una identificación de lo social con lo natural, cuando los conceptos de la muerte y el tiempo apenas tienen relevancia en una ideología que prima la eterna repetición del pasado mítico en el presente. En el modo campesino

no el tiempo pasa a ser lo más importante, al estar toda la actividad económica regida por los cambios estacionales, y los megalitos, aparte de "domesticar" el espacio antes natural y ahora cultural por poseído, suponen sobre todo un control del tiempo, tanto en el sentido más práctico (muchos funcionaron como calendarios por su orientación astronómica) como en el ideológico (al contener a los ancestros, el monumento es un eco arcano que recupera el tiempo pasado como hoy lo hacen para nosotros la historia, la tradición, los museos, etc.), y marcan el inicio de la victoria del tiempo sobre el espacio, de la que todavía hoy seguimos siendo víctimas.

La sucesión histórica posterior de la práctica megalítica (como un "sistema de saber-poder", en el sentido foucauldiano), que comienza con un predominio de la monumentalidad exterior, sigue con el del espacio de la cámara mortuoria y termina centrándose únicamente en los ajuares cuando los monumentos se vuelven prácticamente invisibles, se puede explicar al menos de dos maneras. La más clásica nos dice que se comenzaría destacando los aspectos espaciales y temporales de los monumentos, pasando luego a los rituales y acabando en la exhibición del individuo concreto: una pugna entre sociedad e individuo que se resuelve a favor de este último, un paso del poder compartido al poder concentrado, de una sociedad indivisa a una sociedad dividida. Pero también se puede pensar que los megalitos fueron, por el contrario, los "últimos esfuerzos" sociales por conjurar el fantasma de la división mediante un descomunal gasto de excedentes (como en el *potlach*) en beneficio del colectivo. Tal vez el megalito fue las dos cosas: unas veces un discurso contra el poder dividido, y otras un discurso a favor de ese poder.

En los párrafos anteriores hemos visto sólo una selección de las interpretaciones que se han ofrecido en los últimos años sobre un determinado tipo de resto arqueológico. ¿Con cuál de ellas nos quedaremos? Aunque más de un positivista se ponga nervioso, la perspectiva posprocesual nos dice que no hay que apurarse: todas esas historias, y las que vendrán en el futuro, son válidas para llegar a imaginar la realidad prehistórica. Es, además, lógico que sea así, pues los restos materiales funcionan como un texto (una serie de significantes articulados) que es necesario interpretar, y esta labor hermenéutica funciona como un círculo o una espiral donde las partes se refieren al todo, y viceversa, y donde las ideas se acumulan sin alcanzar nunca un final o interpretación definitiva, que fijaría su contenido pero al mismo tiempo acabaría con él. Tampoco importa que esas ideas sean en ocasiones contradictorias, pues también en el pasado un mismo ritual o institución debió de ser interpretado de formas opuestas, según una dialéctica de intereses de los distintos grupos o facciones, como acabamos de ver para el megalitismo y al igual que ocurre actualmente (piénsese en el diferente significado que tiene la palabra *democracia*, por ejemplo, en diferentes naciones o para unas u otras clases sociales). Si recordamos la simplicidad de las interpreta-

ciones funcionalistas (los megalitos reforzaban la cohesión social) y su generalidad (como cualquier otra institución, eran adaptativos), deberíamos alegrarnos por la complicación de las ideas actuales (aunque haya disminuido la seguridad que tenemos en ellas) y su variedad (no tanta en realidad: en todas aparece destacada la ideología, el poder y la división social, etc.).

Pero hay otra razón, más oculta, para que se planteen tantas hipótesis sobre los megalitos: se trata de los primeros restos importantes de la fachada atlántica europea y fueron construidos por unas poblaciones que en líneas generales se pueden considerar nuestros antepasados. En muchas otras zonas de la Tierra se edificaron megalitos, que ni de lejos han llamado tanto la atención (por ejemplo, muy poco se sabe sobre los megalitos etíopes o centroafricanos). De alguna importante manera, el prestigio de las sociedades actuales afecta a nuestra idea sobre los restos arqueológicos de sus antepasados y por ello las relaciones de la política actual con el estudio del pasado se han colocado en el centro de las discusiones actuales del paradigma posprocesual, como veremos en el siguiente capítulo.

10.

Arqueología, política y sociedad

En este capítulo examinaremos brevemente la posición que ocupa la arqueología en la sociedad actual, de qué manera es determinada por los acontecimientos políticos y las ideologías cambiantes, y cómo puede contribuir a mejorar las condiciones de vida y la visión global que del mundo tiene el resto de la sociedad.

Hasta hace unos años los trabajos arqueológicos aparecían totalmente despegados del mundo real, de las preocupaciones mundanas y actuales del resto de los ciudadanos. Los arqueólogos eran vistos sobre todo como eruditos sin interés material alguno (que en todo caso tenían las instituciones que les financiaban), que encajaban bastante bien con el prototipo de sabio distraído (tipo "profesor Tornasol"), o bien del aventurero romántico a la búsqueda de los últimos hallazgos espectaculares (tipo "Indiana Jones"), pero en todo caso viviendo en un limbo sin culpa ni imbricación de sus estudios con el presente. Pero, como veremos a continuación, estas ideas son deformaciones interesadas, ya que la recuperación e interpretación arqueológicas han estado constantemente afectadas por la ideología y los intereses de los grupos sociales dominantes en cada momento histórico.

El surgimiento histórico de la arqueología coincide con el de los nacionalismos europeos, y lógicamente existió una relación entre ambos procesos. Ya vimos en el capítulo 2 cómo la tradición de los "anticuarios locales" aspiraba a establecer la antigüedad de las culturas y fronteras nacionales. El punto máximo de esta arqueología nacionalista lo representó el difusionismo del arqueólogo alemán Gustav Kossinna que, en su obra *Prehistoria alemana: la ciencia nacional suprema* (1912), intentaba demostrar que el pueblo "indogermánico" había sido el responsable de la invención de los megalitos,