

V. LULL*, R. MICÓ*, S. MONTÓN* Y M. PICAZO*

LA ARQUEOLOGÍA ENTRE LA INSOPORTABLE LEVEDAD Y LA VOLUNTAD DE PODER

En la década de los ochenta se ha producido en el debate arqueológico un cierto desplazamiento hacia problemas que se relacionan con la dimensión intelectual y pública de la arqueología. Los nuevos puntos de vista cuestionan principalmente el estatuto científico de la disciplina, una de las pretensiones epistemológicas de la «*New Archaeology*», así como el compromiso socio-político de la práctica arqueológica. Los fundamentos teóricos de estas perspectivas críticas son altamente heterogéneos, ya que fluyen desde el estructuralismo, el postestructuralismo, la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, el marxismo estructuralista y la hermenéutica contemporánea, y dispares, pues no son asumidos en igual medida por sus distintos (re)formuladores. No se trata (hasta el momento) de un movimiento unitario, una escuela establecida en la Academia, sino de tendencias variopintas que adjetivizan la arqueología como «post-procesual», «simbólico-estructural», «contextual», «radical» o «postmoderna». En este artículo vamos a tratar de analizar parte de la obra de sus introductores más destacados (1).

Los trabajos de estos autores presentan la arqueología no como una ciencia sino como narrativa y la cultura material como un «texto» que es interpretado y presentado en los escritos arqueológicos (monografías, informes, artículos de divulgación...), según la perspectiva teórica del arqueólogo como sujeto «condicionado por su presente». Por tanto, la divergencia en los puntos de vista y la evolución de las ideas garantizarán una producción casi ilimitada de versiones diferentes. Este énfasis en la textualidad y en

* Departament d'Història de Societats Pre-Capitalistes i Antropologia Social, Universitat Autònoma de Barcelona. 08193 Bellaterra (Barcelona).

(1) Este texto es un compendio sucinto de un libro en preparación sobre las recientes tendencias críticas en arqueología. Además de un tratamiento más detenido de las cuestiones que esbozamos en este artículo, haremos hincapié en las aplicaciones específicamente empíricas de estos autores.

las múltiples dimensiones del significado remiten fundamentalmente a ciertos autores postestructuralistas por su énfasis en el texto, «que no es una línea de palabras de la que se desprende un solo significado *teológico* (el mensaje de un autor-Dios), sino un espacio multidimensional en el que una diversidad de escrituras, ninguna de ellas original, se mezclan y chocan entre sí» (2). Esta polisemia universal de los textos converge con el socavamiento que la postmodernidad efectúa de los principios del pensamiento occidental.

Las alternativas postmodernas cuestionan directamente las bases del proyecto moderno formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la ilustración y, en general, toda la tradición metafísica occidental que establece un *logos* o un sujeto trascendental en el que se fundan las pretensiones de conocimiento y de actuación sobre la realidad. Principios como orden, realismo, causalidad, origen, unidad y objetividad son revisados y rechazados.

La ciencia, como institución cuyo objetivo en el proyecto moderno consiste en el conocimiento verdadero de una realidad exterior al sujeto, es uno de los objetivos prioritarios de la crítica postmoderna. J. F. Lyotard en *La condición postmoderna* (3) afirma que la ciencia constituye tan sólo un subconjunto de conocimientos dentro del saber general. El lenguaje científico, a diferencia del saber «narrativo» popular (fundamentalmente pragmático y legitimado por su uso cotidiano), está formado prioritariamente por enunciados denotativo-cognitivos que lo aislan del resto de los juegos de lenguaje que conforman el lazo social y le imponen un ansia apremiante de legitimación ante la propia sociedad. Lyotard enfatiza, por un lado, la necesidad de un consenso entre los expertos, una comunidad de «iguales en competencia», como elemento externo que otorga valor de verdad a los enunciados. Por otra parte, considera que la paradójica recurrencia por parte de la ciencia a lo narrativo (el no-saber desde la perspectiva científica) a través de los grandes relatos emancipatorios o «metarrelatos» (4), es la plasmación de sus intentos de legitimación socio-política (5). Los acontecimientos sangrientos del siglo XX y las nuevas condiciones en la adquisición y transmisión del saber propiciado por la tecnología (lenguajes-máquina) marcan la pérdida de credibilidad hacia los grandes relatos tradicionales.

Si para Lyotard la actividad científica se hace posible gracias a un consenso entre expertos, G. Deleuze cree que el pensamiento moderno se ha fundado sobre el acuerdo entre interlocutores en cuanto al presupuesto subjetivo del «sentido común» (6) que se expresa en formulaciones tales como «Todo el mundo sabe..., nadie puede negar...»:

(2) R. BARTHES: «Image, Music, Text». Fontana Paper backs, Londres, 1977, pág. 146.

(3) J. F. LYOTARD: «La condición postmoderna». Cátedra, Madrid, 1987.

(4) Consignas emitidas desde perspectivas diferentes pero que tienen en común pretensiones de legitimación socio-política mediante promesas emancipatorias, como el relato cristiano de la redención por amor, el relato marxista de emancipación de la explotación y de la alienación mediante la socialización del trabajo o el relato capitalista del final de la pobreza por el desarrollo industrial; su denominador común es que nunca llegan a cobrar expresión material (Cf. LYOTARD: *Op. cit.* nota 3, pág. 36).

(5) Desde el siglo XVIII, la legitimidad burguesa se combina con la nueva actitud científica enarbolando el relato ilustrado «de la emancipación de la ignorancia y de la servidumbre por medio del conocimiento y del igualitarismo» (J. F. LYOTARD: «La postmodernidad (explicada a los niños)». Gedisa, México, 1987, pág. 36).

(6) G. DELEUZE: «Diferencia y repetición». Júcar Universidad, Gijón, 1988.

«Los postulados en filosofía no son proposiciones que el filósofo pide que se le acepten, sino más bien temas proposicionales que permanecen implícitos, ya que son entendidos según un modo prefilosófico» (7).

Bajo el modelo del sentido común, «pensar» no llevaría a conocer, sino a «reconocer»; es decir, nos hallamos ante la forma típica de la representación (8) que impide pensar la diferencia como no sea en relación a la identidad del concepto. Lo que propone Deleuze es reflexionar sobre los presupuestos del propio pensar, generar un «pensamiento de la diferencia» desligado de la identidad a un Yo o al Ser.

Por su parte, M. Foucault ha intentado mostrar cómo, en ciertos momentos históricos, han aparecido y se han articulado enunciados científicos en el seno de algunas formaciones discursivas. Su descripción «arqueológica» (9) busca sacar a la luz las reglas que en una época permiten la delimitación de lo que es lícito decir, la creación de objetos sobre los que desarrollar un conocimiento, la formación de conceptos, temas y teorías, así como las relaciones de la propia práctica discursiva con otras no-discursivas. Con su énfasis en la historicidad de los discursos (el de las ciencias incluido) niega el protagonismo de un sujeto de conocimiento trascendente (o conciencia, o idea) capaz de acceder a la verdad; ésta sería establecida mediante procedimientos («juegos» o «rituales» de verdad) discursivos. Así, expone cómo, durante la Edad Media, las prácticas de indagación sustituyeron al juramento o la prueba (ordalía) como mecanismo para producir la verdad judicial (10); y también cómo esta técnica administrativa y de poder se generalizó a otros tipos de actuaciones y acabó por constituirse como modelo para las ciencias empíricas. En cuanto a las «ciencias humanas» (psicología, psiquiatría, sociología, etc.), habría que buscar sus condiciones de posibilidad en el dispositivo disciplinario y de normalización de los individuos que se instaura en el siglo XIX.

Así pues, Foucault sostiene, siguiendo a Nietzsche que todo conocimiento responde a situaciones estratégicas de lucha y de poder exteriores al propio conocimiento. Son las relaciones de poder-saber (11) las que «construyen» al sujeto en cada momento histórico. Compárese con la concepción del sujeto pensante y autónomo sobre el que desde Descartes se fundamenta el ser, el saber y el hacer (12).

Para J. Derrida (13), la idea de sujeto como representante del logofonocentrismo occidental, como testimonio de la presencia del Ser, debe ser «deconstruida». Partiendo de Saussure, y «desplazándose» hacia la perspectiva crítica nietzscheana, Derrida cuestiona la división tradicional entre el significado (el sentido trascendente) y el significante, subordinado al anterior y cuya única función sería expresarlo. El filósofo francés

(7) DELEUZE: *Op. cit.* nota 6, pág. 224.

(8) M. MOREY: «Del pensar como forma de patología superior», pág. 18, en «Introducción» a G. Deleuze: *Op. cit.* nota 6, págs. 15-28.

(9) M. FOUCAULT: «La arqueología del saber». Siglo XXI, México, 1988.

(10) M. FOUCAULT: «La verdad y las formas jurídicas». Gedisa, México, 1986.

(11) «(...) el sujeto que conoce, los medios de conocer y las modalidades de conocimiento son tantos otros efectos de esas implicaciones fundamentales del poder-saber y de sus transformaciones históricas (...), no es la actividad del sujeto de conocimiento lo que produciría un saber, útil o reactivo al poder, sino que el poder-saber, los procesos y las luchas que lo atraviesan y que lo constituyen, son los que determinan las formas, así como también los dominios posibles del conocimiento». (M. FOUCAULT: «Vigilar y castigar». Siglo XXI, Madrid, 1988, págs. 34-35).

(12) J. L. PARDO: «Deleuze. Violentar el pensamiento». Cincel, Madrid, 1990, págs. 16-17.

(13) J. DERRIDA: «Márgenes de la filosofía». Cátedra, Madrid, 1989.

propone que toda lengua se constituye históricamente como «fábrica de diferencias» y que los significados siempre se hallan en posición de significantes. No existe, pues, un sentido último y autónomo al que pudiéramos acceder, sino una continua red de reen-víos que borran el binomio significante-significado y *diseminan* el sentido. La «realidad» se concibe ahora como un *texto* sin autor, sin origen y sin sujeto, en el que las interpretaciones proliferan infinitamente.

* * *

La introducción de estas y otras cuestiones en las discusiones teóricas de las disciplinas sociales ha dado lugar a reacciones diversas. Algunos intelectuales de izquierdas (Habermas, Anderson) (14) interpretan este fenómeno como un nuevo ataque del pensamiento conservador, mientras que desde la derecha se clama contra la pérdida de referentes y la decadencia de los valores tradicionales que promueve la postmodernidad (Bell) (15). Hay también quienes, con menos contemplaciones, tachan a los «postmodernos» de oportunistas que buscan hacer carrera en los departamentos universitarios (Sangren, Gilman) (16). Con todo, el debate postmoderno provoca inquietudes, recelos e incomodidad por parte de los representantes de la Academia que ven en algunas de sus actitudes un peligro para las certidumbres y los fundamentos *a priori* que rigen la actividad intelectual.

La arqueología se incorpora a este clima de polémica con cierto retraso y desigual intensidad. Paradójicamente, el debate que auspicia la postmodernidad en arqueología (y en otras disciplinas sociales) se ha desarrollado más en Inglaterra que en Francia, país de origen de muchos críticos de la modernidad (Lyotard, Foucault, Derrida, Deleuze, etc.). Sus principales representantes son británicos y este texto pretende dar cuenta de los principios teóricos, metodológicos y políticos de los que mayor eco han tenido en nuestra disciplina: Hodder, Shanks y Tilley (17).

-
- (14) J. HABERMAS: «Modernidad versus Postmodernidad». En J. PICÓ (ed.): «Modernidad y postmodernidad». Alianza, Madrid, 1988, págs. 87-102. P. ANDERSON: «Tras las huellas del materialismo histórico». Siglo XXI, Madrid, 1986.
- (15) D. BELL: «Las contradicciones culturales del capitalismo». Alianza, Madrid, 1987.
- (16) S. SANGREN: «Rhetoric and the Authority of Ethnography». *Current Anthropology*, vol. 29, 1988, n.º 3, págs. 405-435. A. GILMAN: «Comments». En K. T. EARLE y R. W. PREUCEL: *Op. cit.*, 1987, págs. 515-516.
- (17) En el estado español el debate crítico en arqueología todavía no se ha inaugurado. El último interés de nuestros colegas continúa anclado en la necesidad por clarificar la esfera de lo que debe ser la teoría arqueológica en general. El factor común de las críticas es el rechazo *avant la lettre* de todo lo que huele a postmodernidad, sinónimo de neoconservadurismo y particularismo, es decir, la ignorancia del debate crítico. Tal rechazo destila comentarios generalmente superficiales, carentes de base argumental y salvo alguna excepción (P. GONZÁLEZ MARCÉN y R. RISCH: «Archaeology and Historical Materialism. Reflections on theoretical discussions in British archaeology from the periphery». En F. BAKER y J. THOMAS (eds.): «Writing the past in the present». Lampeter University Press, Lampeter, 1990), escandalosamente desenfocados. Como consecuencia de ignorar el debate de fondo, se integra el discurso crítico en la forma de *-ismos* archimanidos. Así, la filiación de la postmodernidad al relativismo histórico se convierte en piedra angular de los comentarios aderezada con denuncias al subjetivismo, idealismo, tradicionalismo, instrumentalismo teórico e incapacidad metodológica (sic) (p.e. J. ADÁNEZ: «Nuevas generaciones de análisis espacial y Arqueología contextual: una crítica». En *Arqueología Espacial*, vol. 7. Coloquio sobre el microespacio, Teruel, 1986, págs. 7-20; A. RUIZ, T. CHAPA, G. RUIZ: «La arqueología contextual: Una revisión crítica». *Trabajos de Prehistoria*, 45, 1988, págs. 11-17; V. M. FERNÁNDEZ MARTÍNEZ: «Teoría y Método de la arqueología. Síntesis». Madrid, 1989; J. VICENT: «El debat postprocessual: algunes observacions radicals sobre una arqueologia conservadora». *Cota Zero*, 6, 1990, págs. 102-7). Esta visceralidad aparentemente progresista sólo es posible en el campo abonado del consenso sobre lo *decible* en la esfera de lo oficial y se torna, por tanto, una inconsciente visceralidad conservadora. Sólo González Marcén y Risch, y Vicent en algunos puntos, se preocupan de las consecuencias políticas que puede engendrar la confusión entre radicalismo formal y radicalismo real, para una alternativa no alienada de la disciplina.
- Por último, es de destacar que las críticas tienen un objetivo básico (Hodder) dado que el marco teórico de su inspiración (Collingwood, Weber, etc.) es habitual en nuestras universidades. Sin embargo, Shanks y Tilley merecen pocos comentarios debido a que se ignora su marco teórico (Derrida, Foucault, Ricoeur, Lyotard, etc.). A pesar de todo, resulta difícil de entender la desinformación general de que se hace gala en algún caso (p.e. J. M. RODANÉS: «La Prehistoria. Apuntes sobre concepto y método». Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1989).

Hodder no es un discípulo aventajado del postmodernismo filosófico-lingüístico. Pese a ocuparse de temas actuales en el debate postmoderno tales como el estatuto onto-epistemológico de los sujetos y de los objetos, la polisemia de los significantes dentro de los textos, y pese a concienciarse como pensador «postmoderno» (18), sus análisis están mucho más en deuda con la tradición idealista, histórica y filosófica de Dilthey, Weber o Collingwood y con el estructuralismo clásico.

En *Interpretación en Arqueología* expone extensamente sus posiciones teóricas. Hodder considera que la «cultura» está constituida por principios de significado simbólico irreductibles (19). Estos códigos culturales, premisa y resultado de la acción individual, constituyen la «estructura social», y se manifiestan de manera diferente en cada caso concreto, dada la singularidad de los desarrollos históricos. Las relaciones y los roles sociales constituyen el «sistema social» mediante pautas que pueden ser observadas con operaciones empíricas sobre las manifestaciones dadas.

El concepto de «individuo» como actor reflexivo (sujeto de la acción) ocupa un papel central en el entramado teórico hodderiano, ya que articula roles y relaciones sociales mediante los principios de significado que recibe y modifica en contextos particulares. Este concepto de «individuo» es común a la teoría sociológica de la acción (Weber, Parsons) y a la filosofía idealista inglesa (Collingwood), que Hodder retoma directamente. Los individuos tienden a la realización de sus respectivas subjetividades y para ello precisan de un medio simbólico compartido (la tradición) que permita la comunicación. De acuerdo con esta postura, Hodder afirma que en todo proceso social los individuos negocian sus diferentes intereses e intentan realizarlos a través de acciones (negociaciones) que manipulan los principios simbólicos existentes. Este proceso de interacción produce, a la vez, la transformación de las propias estructuras tradicionales (20). Recientemente (21), se ha reformulado la misma concepción con una terminología «más postmoderna»: el texto de la tradición se lee y se reescribe continuamente merced a su interpretación en diferentes situaciones contextuales.

En cuanto a la posibilidad de que lleguemos a conocer las acciones del pasado, el historiador (o el/la arqueólogo/a) es perfectamente capaz de *imaginar* y criticar otras subjetividades, de acceder al «interior» de otros acontecimientos pasados al «repensarlos» en su propia mente y exponerlos en argumentaciones coherentes (22).

«Cada acontecimiento, aunque sea único, tiene una universalidad, porque posee una significación que puede ser aprehendida por cualquiera en cualquier época.» (23).

Para Hodder, lo mismo que para Collingwood, el pasado no es sino en cuanto a nosotros en nuestro presente (no es sino aquí y en mí) lo que implica identidad o presencia

(18) I. HODDER: «La arqueología en la era postmoderna». *Trabajos de prehistoria*, 44, 1987, págs. 11-26.

(19) En este punto, su deuda con la «traducción» anglosajona del estructuralismo por parte del segundo Sahlins (M. SAHLINS: «Cultura y razón práctica». Gedisa, Barcelona, 1988; id: «Islas de historia». Gedisa, Barcelona, 1988) es notoria.

(20) T. PARSONS: «El sistema social». Alianza, Madrid, 1984, pág. 25; SAHLINS: *Op. cit.* nota 19, «Islas de...».

(21) I. HODDER: «Textos de cultura material y cambio social. Una discusión teórica y algunos ejemplos arqueológicos». *Para dialogar con el pasado*, n.º 4, Ediciones de la Universidad de Extremadura, 1989.

(22) R. G. COLLINGWOOD: «Idea de la historia». F.C.E., México, 1986, pág. 297.

(23) COLLINGWOOD: *Op. cit.* nota 22, pág. 303.

evidente del sujeto y presupone el pasado como idéntico al pensamiento histórico de cada sujeto de conocimiento.

Mientras que la estructura social se sitúa, para Hodder, en el nivel de la interpretación histórica (las interpretaciones históricas), los roles y relaciones sociales (el sistema social), se encuentra en el nivel de la observación y el experimento. Las ideas dominantes, en cualquier caso, son dos:

A) Sólo se puede acceder a los códigos mediante la reflexión y nunca mediante el experimento.

B) Las interpretaciones son subjetivas y particulares, por tanto, múltiples.

Para Hodder el objeto de la arqueología está en «las relaciones entre las estructuras generales de un grupo cultural y las acciones y hechos individuales que ocurren dentro de cualquiera de los contextos de ese grupo» (24). La tarea del arqueólogo consistiría en leer el texto de la cultura material; es decir, interpretar los significados simbólicos expresados en ella como conjunto estructurado de diferencias significativas que posibilitaron las acciones de los individuos y grupos en el pasado (25). A principios de siglo, Weber ya enunció la misma idea, indicando además la posibilidad de entender su significado:

«Todo artefacto (verbigracia, una máquina) posee un significado y puede ser interpretado y comprendido puramente por haber sido creado por seres humanos y usado en actividades humanas (quizá con propósitos distintos) y a menos que tomemos ese significado en consideración el uso del artefacto será totalmente ininteligible. Es inteligible, por lo tanto, en virtud de su relación con la acción humana, sea como medio para un fin o como fin en sí mismo, deseado por ciertos agentes y hacia el cual se orienta su acción.» (26).

La cultura material entendida como medio de comunicación precisa dos niveles de significación: la que comportaba en su tiempo y la que adquiere en el presente. En arqueología tradicional, y ante la imposibilidad de verificar si existe correspondencia entre ambas y de separar lo que tal cultura «significa» para el/la arqueólogo/a de lo que «significaba» para sus hacedores, se ha pretendido que el objetivo consistía en interpretar el pasado según lo que «nos ilustra» la cultura material, para lo cual resultaba suficiente remitirnos al sentido común. Tal presunción obvia reconocer que los significados de la cultura material tienen sentido (y no precisamente común) únicamente en nuestro tiempo. Por su parte, la *New Archaeology*, en su «ruptura» con la historia, propuso investigar las leyes generales de la cultura, negando especificidad a la cultura material (27), o bien creando categorías estrictamente arqueológicas de ordenación de sus materiales para lograr una red de información claramente formulada (28). En cambio,

(24) HODDER: *Op. cit.* nota 18, pág. 24.

(25) «(...) el simbolismo del artefacto legitima, apoya y proporciona la base del poder de los grupos de interés» (I. HODDER: «Theoretical archaeology: a reactionary view». En I. HODDER (ed.): «Symbolic and structural archaeology». C.U.P., Cambridge, 1982, págs. 1-16).

(26) M. WEBER: «La acción social: ensayos metodológicos». Península, Barcelona, 1984, págs. 15-16.

(27) L. BINFORD: «Archaeology Perspective». En S. R. BINFORD y L. R. BINFORD (eds.): «New Perspectives in Archaeology». Aldine, Chicago, 1968.

(28) D. CLARKE: «Arqueología analítica». Bellaterra, Barcelona, 1984.

Hodder asume explícitamente por un lado la imposibilidad de formular leyes generales o de realizar generalizaciones válidas y, por otro, sin embargo, aboga por la existencia de principios generales de significado, una especie de lenguaje universal de los significados de la cultural material (29), que puede ser aprehendido en cualquier período (30) y permite la lectura de todos los textos arqueológicos (31). Con todo, evita definir esos principios y vuelve a apelar al «sentido común» de nuestra época:

«Los principios universales del significado (...) son sólo aquéllos que *todos nosotros llevamos a cabo de forma habitual* en calidad de actores sociales y son asimismo los que los arqueólogos ponen en práctica a la hora de interpretar el pasado.» (32).

La comprensión depende de la «imaginación histórica» y del investigador (inseparable del contexto social en el que trabaja) y de la cantidad de datos disponibles (33).

La «coherencia» expositiva y la «correspondencia» intuitiva entre nuestra idea procedente del presente y las reliquias que quedan del pasado y que proceden de la acción de un sujeto o un pensamiento que será necesario repensar, serían los únicos criterios de evaluación de las interpretaciones arqueológicas. Sin embargo, parece ignorar que se refiere a una «coherencia» establecida por un jurado determinado (Academia o «sentido común» del público) que tiene la facultad de marcar sus límites; ciertamente, la complacencia en el recurso a la «coherencia» no cuestiona ni el *establishment* arqueológico (en su caso el positivismo de la *New Archaeology*) ni las arqueologías «rivales»: todo depende de que una de las «arqueologías» (y la *New* sería tan buena como cualquier otra) movilice el suficiente poder para imponer sus criterios de coherencia, con lo cual se cumpliría el requisito establecido. Hodder no subvierte los presupuestos de las interpretaciones, los da como implícitos, con lo que hace una llamada al «orden» que no suscribiría ningún pensador postmoderno; como tampoco admitiría (34) la primacía del sujeto autónomo como conciencia pura actuante y cognoscente que Hodder postula en nombre del «individuo».

Puesto que no acepta leyes cobertoras que indiquen cadenas causales y niega las posibilidades racionales de objetivación, Hodder se ve obligado a buscar el sentido de lo arqueológico en otro lugar, ya que necesita que la cultura material «signifique» algo y articule un discurso afortunado. Para ello acude a las propuestas semiológicas de raíz sausseriana y llega a la conclusión de que la cultura material está constituida por un conjunto de asociaciones y diferencias significativas (35) que permiten su interpreta-

(29) I. HODDER: «Interpretación en arqueología. Corrientes actuales». Crítica, Barcelona, 1988, pág. 150.

(30) Véase también COLLINGWOOD: *Op. cit.* nota 22.

(31) HODDER: *Op. cit.* nota 29, págs. 149-185.

(32) HODDER: *Op. cit.* nota 29, pág. 151 (las cursivas son nuestras). Véase al respecto L. R. BINFORD: «Correspondence». *Man*, 23, n.º 2, 1988, págs. 374-376.

(33) HODDER: *Op. cit.* nota 29, págs. 169-170, 62; Id.: *Op. cit.* nota 18, pág. 43. Los puntos de partida de las abstracciones imaginativas se derivan de dos tipos de generalizaciones aceptadas por Hodder (I. HODDER (ed.): «Symbols in action. Ethnoarchaeological studies of material culture». C.U.P., Cambridge, 1982, pág. 215):

a) La constatación de que existen ciertas oposiciones estructurales interculturales (hombre:mujer, vida:muerte, etc.).

b) La referencia a modelos y analogías que aluden al modo mediante el cual los seres humanos dan sentido a sus acciones.

Para Hodder, no obstante, la posibilidad de utilizar estas generalizaciones no implica poder predecir las relaciones existentes entre la cultura material y la conducta social, porque en cada contexto se combinan de un modo específico, históricamente contingente.

(34) Véase *supra*.

(35) HODDER: *Op. cit.* nota 29.

ción como si se tratase de un «texto» que cobra sentido en su contexto. El primer paso de este proceso interpretativo (hermenéutico) consiste en el examen de los datos empíricos y en la constatación de contrastes y asociaciones temporales, espaciales, deposicionales y tipológicas relevantes, con objeto de delimitar el contexto de significación específico. El contexto, como unidad de análisis, se define *a posteriori*, cuando se perciben las «pautas significativas en las dimensiones de variación» (36) relevantes (para el/la arqueólogo/a). No existe, por tanto, una escala de análisis prefijada, ya que ésta varía en función de las características o elementos seleccionados (37) y de los propios criterios del investigador/a. Así pues, lo que encontramos por doquier en la propuesta de Hodder es la primacía del Yo pienso; un sujeto trascendental que se despliega en la historia. En el pasado, este Yo-autor escribía el «texto» de su existencia (38) y en la actualidad recobra su identidad en cada historiador/a-arqueólogo/a gracias a la ayuda, innecesaria según se mire, de la positividad del contexto. Hodder no advierte que esta categoría de análisis implica la defensa de la legalidad (metafóricamente, el contexto es una ley cobertora) y se mantiene ajeno a las formulaciones post-estructuralistas («postmodernas») que combaten la ley y el orden. Para R. Barthes (39), el contexto de un mensaje reduce su polisemia y, por tanto, vincula la significación o significancia a la comunicación. Tener en cuenta el contexto es siempre un progreso positivista, reductor y legal, es decir, está ordenado e inscrito en las evidencias del racionalismo. El contexto, pues, se conforma en ley y en único, y como tal se evoca como objetivo de una ciencia taxonómica.

La arqueología hodderiana tiene de radical lo formal (40) y sólo es posible en contextos «integrados» de libertades aparentes que no exigen ningún tipo de compromiso social, sociedades altamente liberalizadas que producen y consumen esta arqueología al crearla «*something original*». Su insistencia en la necesidad de autocritica respecto a nuestros condicionamientos presentes a la hora de interpretar el pasado, no se traduce en ningún esfuerzo por aplicar este principio a su propia práctica, como pudimos apreciar en su llamada a la «coherencia» de las interpretaciones. Es raro encontrar en los textos de Hodder referencias al tipo de arqueología que auspicia el capitalismo o la ideología liberal en general, a la política arqueológica de su país y a la relación de ésta con la reflexión teórica, o al papel concreto de Cambridge como filtro y eco de lo que se «piensa» fuera de la arqueología y fuera de Cambridge, por supuesto. Tampoco es habitual encontrar una autorreflexión sobre las fuentes que inspiran su pensamiento (por ejemplo, el estructuralismo, la teoría sociológica liberal y, en menor medida, el postestructuralismo) y su relación con las cuestiones anteriores.

En suma, la teoría arqueología hodderiana tiene la astucia de estar *al loro*, que no *a la page* (a diferencia de Shanks y Tilley) de la crisis del discurso filosófico-científico moderno. Hodder parece *postmoderno* cuando cuestiona la existencia de axiomáticas científicas, aunque no desarrolla un aparato crítico que las descalifique, o cuando postula

(36) HODDER: *Op. cit.* nota 29, pág. 167.

(37) HODDER: *Op. cit.* nota 29, pág. 158.

(38) Véase *supra*.

(39) S. BARTHES: «Réponses». *Tel quel*, 47, 1971, págs. 89-107.

(40) GONZÁLEZ MARCÉN y RISCH: *Op. cit.* nota 17.

la comprensión de los textos desde perspectivas diferentes y remarca las dimensiones socio-políticas de la práctica arqueológica. Sin embargo, es *premoderno* por generar significados (en el texto) a través de intuiciones. Por contra, resulta absolutamente moderno al privilegiar un sujeto trascendente y al intentar aplicar una sistemática de oposiciones de raíz sausseriana (estructuralista-positivista).

M. Shanks y C. Tilley son coautores de un par de libros clave para la comprensión del «postprocesualismo» (41). Además, C. Tilley ha publicado, en solitario o con otros arqueólogos, un buen número de artículos y recopilaciones en clave postmoderna. En este breve ensayo, consideraremos principalmente las dos obras mencionadas y sólo puntualmente nos referiremos a otros trabajos. Aunque los puntos de coincidencia con las formulaciones de I. Hodder son notorios, en Shanks y Tilley se observa un mayor esfuerzo teórico por elaborar sus propuestas y una fundamentación «postmoderna» más profunda que se trasluce en su interés por autores como Foucault, Derrida, Barthes, Ricoeur y otros.

Para estos dos autores, la arqueología como práctica social, se halla imbricada en el juego de las estructuras de poder del capitalismo contemporáneo, por lo que cada interpretación del pasado se orienta según unos objetivos de legitimación o transformación de las condiciones socio-políticas en las que trabaja el investigador. Según su opinión, tanto el positivismo de la *New Archaeology* como el normativismo tradicional han contribuido a apoyar al *establishment*; actualmente es necesario desarrollar un enfoque «crítico» y «autorreflexivo» que priorice el debate sobre el estatuto socio-político de la práctica disciplinar.

Ambos autores afirman que el «pasado» no existe como algo objetivamente representable. «Se ha ido». Podemos concebirlo como una metáfora contemporánea que requiere de una práctica interpretativa (42) que implica la producción de «textos» (43). Por ello, la arqueología constituye una actividad retórica, discursiva (44) y abierta, sin objetivos trascendentes. El arqueólogo se asemeja a un *storyteller*, que «recrea» o «traduce» el pasado metafóricamente en una producción ilimitada de textos, actualizándolo así en cada momento histórico.

Para Shanks y Tilley los arqueólogos se enfrentan al estudio de las sociedades, conceptualizadas a partir de las nociones de «sistema» y «estructura» con un contenido similar al que les da Hodder (45). No obstante, enfatizan más los efectos de las luchas y las relaciones de poder en la dinámica social en un intento de asimilación de la perspectiva foucaultiana. En efecto, cabría considerar como uno de sus «axiomas» básicos, la proposición de que en *todas* las formaciones sociales existen conflictos de intereses, materiales o no, entre individuos o grupos a causa del acceso diferencial al *poder* y al con-

(41) M. SHANKS y C. TILLEY: «Reconstructing archaeology. Theory and practice». C.U.P., Cambridge, 1987; id.: «Social Theory and archaeology». Polity Press, Cambridge, 1987.

(42) Siguiendo la tradición de M. Heidegger y H. G. Gadamer, la interpretación es parte de nuestra propia existencia en el mundo (SHANKS y TILLEY: *Op. cit.* nota 41, «Reconstructing...», pág. 105).

(43) SHANKS y TILLEY: *Op. cit.* nota 41, «Reconstructing...», pág. 21.

(44) SHANKS y TILLEY: *Op. cit.* nota 41, «Social Theory...», pág. 14.

(45) SHANKS y TILLEY: *Op. cit.* nota 41, «Reconstructing...», pág. 127; id.: *Op. cit.* nota 41, «Social Theory...», pág. 71.

trol sobre los recursos (46). Contradicción, negociación y conflicto son inherentes a toda sociedad y constituyen los motores del cambio estructural. Sin embargo, ahí parecen acabar sus afirmaciones universalistas y generalizadoras (47), dado que el cambio estructural obedece siempre al resultado de acciones dependientes del contexto (48).

La cultura material toma parte activa en las transformaciones estructurales. No es un reflejo pasivo de las prácticas sociales (como afirmaba la *New Archaeology*), sino un medio cargado de sentido que interviene activamente en los procesos de percepción, comunicación, y en la adquisición de conocimientos sobre el mundo, al que ayuda a construir como lo hace el lenguaje (49). Del mismo modo, posibilita las estrategias que los individuos y grupos realizan continuamente en contextos diferentes. Desde esta perspectiva, la cultura material puede considerarse como un:

«discurso material silencioso, articulado y estructurado que forma un canal de expresión materializada y que está conectado y ligado a las prácticas y estrategias sociales que implican poder, intereses e ideología.» (50).

Basándose en la noción de signo diacrítico de Saussure y en la deconstrucción derridiana, consideran que la cultura material está constituida por un conjunto de signos cuyo significado permanece disperso a través de una cadena abierta de significados-significantes. Evidentemente, esto implica que el significado del registro arqueológico no puede reducirse a los elementos que lo componen y que uno de los objetivos de la investigación debe orientarse hacia:

«una búsqueda de las estructuras y de los principios que componen esas estructuras que subyacen la tangibilidad visible de las pautas de la cultura material. Nuestro análisis tiene que tratar de descubrir lo que subyace bajo las presencias observables para explicar las ausencias, las copresencias y las coausencias, las similitudes y las diferencias que forman, en un particular contexto espacial y temporal, las pautas de la cultura material.» (51).

Ahora bien, el proceso interpretativo (hermenéutico) que se propone es ajeno a la idea de metodología estricta en el sentido positivista (52). En el punto de partida de la

(46) C. TILLEY: «Social formation, social structures and social change». En I. HODDER (ed.): «Symbolic and structural archaeology». C.U.P., Cambridge, 1982, pág. 36.

SHANKS y TILLEY: *Op. cit.* nota 41, «Social Theory...», pág. 70.

(47) «No existen categorías concluyentes que puedan incorporar la complejidad diferencial y relacional de la realidad material y de la producción. Ningún concepto ni categoría es adecuado para lo que significa; el mundo no se puede hacer en compartimentos según categorías de la consciencia. Hay, por tanto, grietas en cada concepto que lo hacen necesario para referirse a otros conceptos. Cada categoría que, al parecer, es autoreferente y está dentro de sí misma, en realidad se define por lo que excluye, por su relación crónica de diferencia con otras categorías. El resultado es una telaraña de sentido. El sentido nunca está totalmente presente, nunca es totalmente revelado, nunca es final o concluyente, siempre está diferido, ausente de alguna manera, sometido a definición y negociación.» (SHANKS y TILLEY: *Op. cit.* nota 41, «Social Theory...», pág. 26; cf.: *ibid.*: 57-58).

Este párrafo ataca la metafísica subyacente al proyecto moderno y está tomado de la hermenéutica radical derridiana. El desajuste con Derrida se produce en que la diferencia que proponen Shanks y Tilley sólo es diferencia («each category is defined by its chronic relation of difference to others categories») reduciendo notoriamente el sentido de la *différance* derridiana (una diferencia diferida y desplazada).

(48) De ahí la noción de «relatividad epistémica» (SHANKS y TILLEY: *Op. cit.* nota 41, «Reconstructing...»). Al igual que Hodder, el contexto es establecido por cada arqueólogo.

(49) TILLEY: *Op. cit.* nota 46, pág. 32.

SHANKS y TILLEY: *Op. cit.* nota 41, «Social Theory...», págs. 94, 96.

(50) SHANKS y TILLEY: *Op. cit.* nota 41, «Social Theory...», págs. 102.

(51) SHANKS y TILLEY: *Op. cit.* nota 41, «Social Theory...», págs. 102-103.

(52) SHANKS y TILLEY: *Op. cit.* nota 41, «Reconstructing...», pág. 105.

interpretación, «círculo» o «espiral» hermenéutico, se sitúan nuestros conocimientos actuales (vivenciales, etnográficos, etc.). En primer lugar, nuestro relato debe intentar comprender la totalidad social que produjo la cultura material del contexto que analizamos (53), y cumplir los requisitos de *plausibilidad* y *coherencia*, que constituirían los criterios de evaluación entre propuestas diferentes. El conocimiento obtenido pasa por la *capacidad de justificar afirmaciones* (54). Si nuestras «intervenciones conceptualizadas» (formalizaciones) son correctas, lograremos avances en la comprensión. Si, por contra, no lo son, y ello nos será indicado por la *resistencia de los datos* (55), nos encontraremos ante una masa informe de hechos, ante lo cual deberemos recomenzar el círculo o «espiral» hermenéutico. El círculo hermenéutico supone realizar elecciones continuas (56).

La propuesta hermenéutica del discurso de Shanks y Tilley permite descubrir una serie de fragilidades y contradicciones. En primer lugar, el choque con la hermenéutica radical («postmoderna») derridiana se produce porque ésta no pretende unificar el texto como si de un todo se tratase, ni exige reconstruir *un* sentido, sino dejar abiertos *los* sentidos. De hecho, la pretensión de aprehender la totalidad (sea ésta social o universal, sea ahora o en el futuro) es una «ilusión» del mismo orden que la que supone la clásica separación «moderna» entre sujeto y objeto que ambos autores rechazan (57). Los intentos de totalización presuponen la determinación del ámbito del objeto y la voluntad de que nada escape al dominio del sujeto.

En segundo lugar, toda interpretación depende de «nuestros» conocimientos previos como sujetos. Análogamente a Hodder, no se emprende la tarea, característica de la condición postmoderna, de «disolver» el sujeto cognoscitivo, bien desvelando sus condiciones de aparición (Foucault) o bien diseminándolo en el juego de reenvíos significantes (Derrida). Antes bien, se refuerza su posición como dador y al tiempo reductor de significado por medio del recurso al contexto y a la «plausibilidad» del discurso, «plausibilidad» que, como vimos anteriormente, sólo puede ser sancionada por individuos que comparten complacidos un único «sentido común». La llamada a la plausibilidad no es «crítica» ni «autorreflexiva; le hace el juego al poder.

Otra importante contradicción se deriva de la afirmación de que «la resistencia de los datos» actúa como elemento de refutación, capaz de invalidar discursos. Tal presunción, de corte positivista, no coincide con las críticas de ambos autores a la posibilidad de efectuar contrastaciones empíricas como defendía la *New Archaeology*. Según tales críticas, la «contrastación» no pasa de ser una mera tautología (58), dado que la observación depende de la teoría (59).

«Los hechos son construcciones cargadas de teoría restringidas por las resistencias en los datos.» (60).

(53) SHANKS y TILLEY: *Op. cit.* nota 41, «Reconstructing...», pág. 104.

(54) SHANKS y TILLEY: *Op. cit.* nota 41, «Reconstructing...», pág. 113.

(55) SHANKS y TILLEY: *Op. cit.* nota 41, «Reconstructing...», pág. 104.

(56) SHANKS y TILLEY: *Op. cit.* nota 41, «Reconstructing...», pág. 119.

(57) C. TILLEY: «Interpreting material culture». Congreso Arqueológico de Southampton, 1986.

SHANKS y TILLEY: *Op. cit.* nota 41, «Reconstructing...», págs. 124 y ss.

(58) SHANKS y TILLEY: *Op. cit.* nota 41, «Reconstructing...», págs. 43, 111.

(59) SHANKS y TILLEY: *Op. cit.* nota 41, «Reconstructing...», pág. 37.

(60) SHANKS y TILLEY: *Op. cit.* nota 41, «Reconstructing...», pág. 111.

El positivismo saldría airoso del envite ante la inconsistencia de las críticas, puesto que la «resistencia» de los datos propuesta por Shanks y Tilley, presupone la existencia de un universo real y abierto ajeno al investigador. Incluso, si aplicáramos el razonamiento de contrastación como tautología, no deberían proponer «resistencias» por parte de los datos, pues la hermenéutica pretende el discurso de lo que consideramos relevante aquí y ahora; el criterio de la «resistencia» en el círculo hermenéutico no serviría para saber si nos hallamos o no ante la interpretación «correcta». No habría «círculo», sino un monólogo continuo del sujeto sobre sí mismo.

Una paradoja similar se observa en el intento por conjugar una arqueología esencialmente pragmática, preocupada por el presente y sus luchas, con la pretensión de acceder al conocimiento objetivo de las estructuras que dan cuenta de las prácticas del pasado (*supra*) y se configuran como objeto independiente del presente. Por otro lado, aunque se opongan a la existencia de conceptos y categorías universales de análisis, caen en la contradicción de asumir otros universales que hacen comprensible la acción social: el poder, las estructuras simbólicas, la ideología, la cultura material como medio de construcción de la realidad, etc.

A nuestro juicio, la mayoría de los comentarios y críticas dirigidos a la arqueología «postprocesual» no han situado en un lugar apropiado los términos del debate general (61). La «condición postmoderna» no es reductible a simplificaciones como «el retorno de los conservadores» o la puesta de moda del idealismo y el relativismo como consecuencia de la ley del péndulo filosófico tras la etapa materialista y nomotética de los setenta (62). Las alusiones a su «versión arqueológica» rebasan necesariamente las referencias a textos *disciplinarios* (o *explícitamente* arqueológicos).

I. Hodder, aparentemente el adalid de la postmodernidad en arqueología, resulta apenas «postmoderno» y hace gala de oportunidad al situarse en un lugar periférico reformador, en modo alguno radical, dentro de las fronteras del discurso arqueológico oficial. Por su parte, M. Shanks y C. Tilley, todavía más periféricos y con ciertas propuestas verdaderamente radicales pierden, sin embargo, la oportunidad de esbozar un discurso auténticamente «crítico» respecto al de la *Old New Archaeology*. El privilegio concedido al sujeto como ente cognitivo y/o como actor social, y la aceptación implícita del «sentido común» al acudir a requisitos de «coherencia» o «plausibilidad» en las argumentaciones, remiten a otros tantos puntos de encuentro con los discursos supuestamente «rivales». Al hacerlo, facilitan la asimilación de buena parte de sus propuestas en las arqueologías tradicionales, o bien su rechazo en críticas legítimas desde la perspectiva modernista.

Si lo que pretendían tenía que ver con una arqueología verdaderamente «abierta», «reflexiva» y «comprometida», hubiera sido mejor preocuparse del escritor influido o del

(61) Por ejemplo, T. K. EARLE y R. W. PREUCEL: «Processual Archaeology and the Radical Critique». *Current Anthropology*, vol. 28, n.º 4, 1987, págs. 501-538; D. J. MELTZER: «Review of Social Theory and Archaeology». *American Antiquity*, vol. 58, n.º 1, 1990, págs. 186-187. Otros, en cambio, enfocan más adecuadamente la cuestión (p.e. T. C. PATTERSON: «History and the postprocessual archaeologies». *Man* (N.S.) 24, 1989, págs. 555-566; Id.: «Some theoretical tensions within and between the (1990) processual and postprocessual archaeologies». *Journal of Anthropological Archaeology*, 9, 1990, págs. 189-200).

(62) Como cree K. KRISTIANSEN: «The black and the red: Shanks & Tilley's programme for a radical archaeology». *Antiquity*, 62, 1988, págs. 473-482.

autor influyente, como binomio alienado/alienante o *analienado*, ser único o múltiple. Pero ni Shanks ni Tilley prestan demasiada atención a la genealogía de su discurso. Esta arqueología debería tratar fundamentalmente de explorar las condiciones de la práctica arqueológica, y para ello no podría obviar el papel de las instituciones (británicas en su caso) que la controlan y gestionan, y el discurso en que se inscriben: qué enunciados se seleccionan, qué relaciones de poder los atraviesan, cuáles se silencian, qué *tropos* y géneros recurrentes, y a qué otras prácticas acompañan; medir sus efectos allí y en otros países, donde las repercusiones pueden ser muy diversas, incluso opuestas a las previstas.

Sin ánimo de concluir

El discurso postmoderno en su crítica al proyecto moderno ha cuestionado radicalmente las bases de la ciencia poniendo en solfa sistemas, axiomática, el *logos* como conocimiento, la determinación, la causalidad, la ilusión objetivista, la identidad, la realidad exterior y el convencimiento de verdad; anteponiendo a esencia, unidad, univocidad, sustancia, ser, logocentrismo, contexto, sujeto y objeto, perspectivas inasibles para la palabra pero engendradas por el texto como diseminación, polisemia, *diferencia*, intersubjetividad, intertexto, lugar de encuentro, acción y deseo.

Esta ruptura propuesta desde la multiplicidad (particular, situacional y sensible) de lucha frente al orden y del deseo frente a lo estático como aspectos de demarcación del devenir humano y de su textualidad, hace énfasis en la *posthistoria* como necesario lugar de encuentro que se debe construir fuera de las trágicas historias de emancipación auspiciadas por las ideologías de todo signo. Resulta claro que un lugar de entendimiento situado en la frontera del «pensar de otra manera» y que por supuesto, apenas vislumbran las traducciones arqueológicas mal denominadas postmodernas, no nos ha sido anunciado todavía.

La propuesta misma de una arqueología postmoderna resulta banal, ya que la arqueología, como saber supurado del proyecto cientifista de la modernidad asume con tal adjetivación su propia autodestrucción. Una arqueología postmoderna no puede estar alineada en forma de saber específico, objetualizado, desgajado del saber genérico universal y académico, típicamente moderno, de las ciencias sociales o de la historia. Ninguna arqueología puede pretenderse postmoderna.

El ámbito al que las corrientes críticas deberían aspirar estaría en la *postarqueología*, esfera de prácticas discursivas y técnicas que no tendrían como objeto el pasado; ni siquiera habría objeto. Para entenderla habría que atravesar el tiempo, darle la vuelta y prescindir de él. El marco de la postarqueología no se dedicaría a confeccionar reglas disciplinares que ejerciten al público en unos hábitos definidos. La postarqueología, en la postmodernidad, no sería una alternativa, pues partiría de la indiferencia a las alternativas como único medio de acabar con la violenta idea del ser autodefinido, de la realidad acotada y del conocimiento articulado en saberes programados. Cualquier práctica postarqueológica abandonaría en primer lugar el saber arqueológico y, por tanto, sus objetos (ilusiones fútiles) y, en segundo lugar, rechazaría al arqueólogo como sujeto

de poder, cuya autoridad sintoniza con el control social paralelo a la apropiación de una serie de enunciados elevados a campos de saber «legítimos».

La esfera de prácticas y el texto que propondría la postarqueología sobre las manifestaciones fenoménicas de los objetos y sus implicaciones en nosotros es indisoluble de la negociación de los objetos de estudio y del sujeto como omnipresente y ajeno al proceso de entendimiento. Su campo de acción se encontraría fuera de las distintas arqueologías, en una práctica y textos producto de intercambio de fluidos desde la percepción hasta la colección de impresiones para construir permanentemente una esfera de prácticas, sin sentar cátedra y sin ánimo de conocer y nominar, sino de entender y desatar, y evitando ante todo sistematizar la idea que podría desplazar el deseo otra vez hacia un mundo ordenado de saberes compartimentados. Todo ello resulta demasiado difícil para las expectativas sociales y, por supuesto, para los arqueólogos que debemos vivir de ellas en un mundo moderno que necesita de autoidentificación, exige historia, y busca una identidad posiblemente abortadora de complejidades y cargada de sombras. Para qué complicarse si las certidumbres ya bastan.

Por desgracia, el deseo postmoderno movido por el impulso de sí mismo como deseo-poder corre el riesgo de caer en lo que detesta, emanciparnos. La institucionalización de la perspectiva crítica como perspectiva de verdad (la verdad como negación de verdad), desplazaría las incertidumbres hacia la seguridad de que no hace falta sentir o pensar fuera del contexto (otra imposición reductora) y se volvería a considerar único al individuo, negando lo que de multiplicidad social hay en su multiplicidad comprensiva. Otra vez un nuevo *Ser* sería deificado, conformado e identificado como presencia que, para sobrevivir en una nueva ficción, genera necesidades, exigencias, vivencias y deseos mediante la violencia de una *ordenada* decisión *lógica*. Y en esta ocasión con la *certeza* de que no se es.

El riesgo de asumir las críticas y comprender las propuestas postmodernas es alto, pero no tenerlas en cuenta, aunque pueda parecer razonable, es replegarse al vacío del montaje logocéntrico, *n'est-ce pas?*