

## TEXTOS Y CONTEXTOS DE LA MATERIALIDAD E IMAGINACIÓN ARQUEOLÓGICA

**Javier RODRÍGUEZ CORRAL**

Departamento de Historia I  
Universidade de Santiago

**Summary:** this paper intends to point out perceptions which have been built out of material culture. They do not respond as much to knowledge that is verging on an image from the past as it was but to the consecutive changes of meaning undergone by material culture in different social economic and political context.

**Keywords:** culture-historic, processualism, post-processualism, materiality and material culture.

Siempre se ha visto la arqueología como algo no problemático: La función del arqueólogo es conocer el pasado a través de la cultura material. Bajo una idea de progreso, las generaciones de arqueólogos que se han ido sucediendo a lo largo del siglo XX, han considerado que su arqueología, aquella que se practicaba en el momento que le había tocado ejercer como arqueólogos, había superado los problemas de los que adolecía la arqueología que les había antecedido. En estas páginas lo que pretendemos es subrayar precisamente lo contrario. Esto es, lejos de ser la arqueología una ciencia que en su trayectoria histórica haya evolucionado limando y elaborando una arqueología que nos acerca cada vez más a la realidad prehistórica, las avatares por los que ha ido pasado se deben sin duda al hecho de ser una elaboración secundaria que construye la realidad prehistórica como reflejo de la realidad social del arqueólogo.

En nuestros días hemos asistido a la revalorización de los estudios de cultura material en disciplinas como la sociología, antropología o la historia y no hemos tardado mucho en empezar a escuchar en el ámbito de la arqueología anglosajona la directriz de que la arqueología debe encabezar estos estudios de cultura material, basándose en el hecho de que es la disciplina que más tiempo y más vinculada ha estado al estudio de lo material. Pero lo que nunca se dice, aún siendo

muy obvio, es que esas disciplinas se diferencian de la arqueología en que mientras ésta ha utilizado lo material para conocer la realidad del pasado, la antropología, sociología o historia han contado con otros recursos y, de hecho, en gran parte de la historia de estas disciplinas, la cultura material ha sido obviada. Sencillamente, mientras la materialidad es la condición de posibilidad de la arqueología, en las otras es una elección posible. Asimismo, las pretensiones del arqueólogo con respecto a la cultura material son mucho más elevadas que las de las otras disciplinas: estas solo pretenden determinar el papel del mundo objetual en el pasado, en las sociedades occidentales o en las no occidentales, y nunca, como en el caso de la arqueología, percibir toda la realidad a través de ella. El vínculo arqueología/materialidad es inquebrantable, y en la necesidad de la materialidad para la arqueología como fuente de conocimiento radica la condición de imposibilidad con la que la arqueología se topa y se topará siempre. Esta imposibilidad se ve intensificada en la arqueología porque el círculo hermenéutico del intérprete es diferente al del interpretado, y la única posibilidad para una arqueología de lo inmaterial pasa por el uso de las analogías etnográficas. Si el sociólogo vive dentro de la sociedad que estudia y por tanto comparte el mismo horizonte de interpretación que su objeto de estudio, el antropólogo puede intentar asumir la cosmovisión de las sociedades que estudia empáticamente a través de su contacto con ella, y el historiador puede contar con la *tradición*, permitiéndole una fusión de horizontes entre pasado y presente, en la arqueología, no se cuenta con la empatía, con la tradición, ni comparte un mismo horizonte de comprensión con su objeto de estudio. En suma, la ruptura empática con la realidad que estudia, y la materialidad como única vía de acercamiento a esta realidad, están ahí como las condiciones de imposibilidad para conocer el pasado prehistórico.

Evidentemente los arqueólogos no son tan ingenuos como para creer que pueden percibir toda la realidad. Con su método y metodología, aun siendo consciente de sus limitaciones, asumen que puede conocer lo esencial y representativo de un pasado prehistórico real. Pero detrás de esta asunción realista se esconden tres ideas normativas, a saber: primera, que la cultura material es una materialidad no problemática, segunda, que la cultura material es algo dado, que esta ahí fuera esperando a ser recuperado y tercera, el objeto por si mismo puede transmitir información.

Lo único dado, que esta ahí y puede ser recuperado, es la materialidad física. Pero esta materialidad surge en el presente, y desde aquí somos nosotros quienes la mandamos al pasado, somos nosotros quienes la pensamos ahora y la significamos. Aun guardando toda su realidad física del pasado, carece de la «irrealidad» de su contexto de vida. A esta materialidad solo le queda asumir la siguientes «irrealidades» fruto de posteriores significaciones.

El lenguaje transmite los valores, estéticas e intereses de cada momento. Nietzsche acusó a Sócrates de equivocar a la sociedad al intentar buscar definiciones de aquellos fenómenos humanos o «irreales» —en el sentido que le

da Zubiri (2005)<sup>1</sup>— de nuestro mundo. Es posible definir objetos abstractos o naturales como «triángulo» o «agua», pero tales objetos no forman parte de la historia. El agua es agua en la Prehistoria, en la Edad Media y en la actualidad, y un triángulo lo es aquí como en Australia. Pero la historia humana se construye de objetos con historia y por tanto no definibles —cristianismo, libertad, occidente, etc—. De igual modo, la pretensión de encontrar una única definición formal apropiada de cultura material es completamente equivocada, y la arqueología en su intento de estar mas cerca del conocimiento auténtico, ha ido creando, en cada momento, una definición formal que cultivaba una imagen concreta del pasado, la cual se correspondía de una manera mas precisa con el pasado real que las anteriores. Lo que debemos entender al abordar la materialidad de la que se sirven los arqueólogos es que es definible como lo es un triángulo en tanto que entidad física y por tanto a-histórica, pero indefinible en tanto es significada a partir de la realidad social de cada momento. Del mismo modo que el agua es tanto real — como sustancia natural— como irreal —significada a lo largo de la historia; lo que simbolizó y representó para los humanos—, podemos distinguir la materialidad física de los objetos rescatados, de la materialidad arqueológica, esa «irrealidad» real fruto de cada momento dado y que hace de la cultura material portadora del múltiples significados. La cultura material como todos los conceptos cobra vida a través de la constelación de significados que lleva asociados. Por tanto no necesitamos definirla, pues no hay *Heerstra*—e kantiano, solo queda trazar una genealogía de ella y ver como ha influenciado en la imaginación de los arqueólogos y como ésta en ella, en un movimiento, utilizando una expresión de Durkheim, de tipo agente-paciente.

Las palabras y las instituciones humanas están entrelazadas. Las palabras surgen y evolucionan mediante el uso real que le dan los seres humanos en contextos en los que se ejercen el poder de un modo u otro (BERMEJO, 1999: 338-360). Y de esto lógicamente no se han librado los arqueólogos. Los nuevos vocabularios, los deseos individuales y las modificaciones institucionales y estratégicas se han ido modificando para servir a nuevos fines. Los sucesivos contextos y reinterpretaciones de estos han ido dando lugar a la historia de la arqueología, que si la miramos genealógicamente podemos trazarla a través de las diferentes

---

<sup>1</sup> Para Zubiri, sólo a través de lo irreal se puede dar cuenta de la experiencia humana. La experiencia de lo irreal es un componente ineludible de la experiencia humana de lo real. Lo irreal es el resultado de un proceso de irrealización, pero este proceso conserva «carácter físico de realidad». Pone el siguiente ejemplo: «mesa es una realidad física. Dejamos de lado que sea mesa, pero conservamos su carácter físico de de realidad. Entonces ese carácter se me queda, en cierto modo, sin contenido, de una manera hueca, con poco contenido, con un contenido bien pobre y, sobre todo, con un contenido indefinido. En el cual el hombre, precisamente por eso, puede ir alojando aquello, justamente, que le da una cierta compaccion, aquello que constituye una posible riqueza, aquello que constituye el carácter definido». Así, para Zubiri, la esencia de lo irreal radica en el hecho de que al conservar el carácter físico de realidad de la mesa en el proceso de irrealización, deja en «franquía a lo real para ser otra cosa de lo que es» (192)

*materialidades arqueológicas* que han surgido bajo la presión de las exigencias contradictorias que imponen los individuos, los grupos humanos, las instituciones y el mundo natural. La arqueología se ha ido estructurando y reestructurando a medida que las diferentes lecturas de la realidad social se han ido sucediendo y han ido creado las diversas materialidades arqueológicas.

Cuatro son las materialidades arqueológicas que podemos distinguir: la histórico-cultural, la procesual, la post-procesual y la patrimonial. Las cuatro materialidades que aquí individualizamos no deben entenderse como una sucesión de etapas o maneras de ver el pasado en la evolución de la arqueología hacia un mejor conocimiento, sino cuatro visiones de la prehistoria que el arqueólogo a pretendido ver a través de la materialidad rescatada, pero que lejos de ser inducidas por esa materialidad han sido significadas a partir de unos contextos y unos textos concretos contemporáneos del arqueólogo y que explican tanto la formación como la recepción de las mismas. Estos espacios sociales donde se han formado estas materialidades siguen más o menos una sucesión temporal. Pero si ésto se cumple en el proceso de formación, no ocurre en la asunción y utilización de ellas por los arqueólogos. Una vez se ha constituido una visión y se ha naturalizado —esto es, cuando se cree que esa visión es de sentido común— ésta es transmitida y asumida sin la necesidad de que quien lo haga sea consciente del carácter construccionista que posee. Asumir una materialidad u otra depende de factores que van desde cuestiones personales, a contextos educacionales, sociopolíticos y económicos. Dependiendo de que materialidad asuma el arqueólogo — en la mayoría de los casos no es una elección, sino asunción estructural, a través de la educación y el contexto— un imaginario le remite a un tipo de preguntas que le guiará y conducirá a un tipo concreto de respuesta que acotará, construirá y significará su imaginación arqueológica. Lo normal es que el arqueólogo asuma la visión más naturalizada, la que en ese momento tenga un peso más estructural. No es que el arqueólogo no tenga capacidad para decidir, pues dispone de la *Facultad de Juzgar*, pero como ha señalado J.C. Bermejo, «es una facultad que la imaginación ejerce socialmente». Cada visión o *mundo histórico* «lleva asociado un determinado *gusto histórico*, que le permite percibir, conocer o analizar hasta sus últimas consecuencias los diferentes tipos de acontecimientos históricos». Y este *gusto histórico* que se ejerce a través de la utilización de «los sentimientos de agrado y desagrado» es inducido socialmente. El cultivo de estos sentimientos, aunque es llevado a cabo por los arqueólogos, goza «en cada momento de una mayor o menor validez social, adquiriendo en cada momento histórico una configuración que le es propia» (1991: 89). Siguiendo a Bermejo, podemos decir que los textos que participan de la construcción de las materialidades arqueológicas —visiones del pasado socialmente construidas, aunque para los arqueólogos supuestamente surgidas directamente de la materialidad—, muestran una renuncia al interés. De ello depende su credibilidad, ya que toda obra histórica en general tiene como una de sus características constituir «un fin en si misma, y no el instrumento de un interés, individual o social determinado» (1991: 90). La nece-

sidad de considerarla un fin en si misma radica en la pretensión de un conocimiento científico del pasado. Y con ello, desde la Ilustración, como ha señalado Gadamer, se estableció el mayor de los prejuicios, el prejuicio hacia los prejuicios. Sin embargo, como señala Bermejo, no se puede hablar de existencia humana auténtica e inauténtica, sino de una existencia en la que lo auténtico y lo inauténtico se dan cita y por tanto, «intentar trascender el mundo presente a través del conocimiento en general, o del conocimiento histórico en particular, presupone reafirmar nuestra facultad de apetecer, y por tanto, confirmar nuestros deseos, con lo que evidentemente estamos negando el conocimiento verdadero» (Bermejo, 1991: 94).

Resumiendo, parece evidente que la percepción de la realidad social y política de cada momento determina la imagen del pasado que supuestamente extraemos de la cultura material. Para mostrar esto hemos distinguido cuatro contextos: formación de los Estados-nación (materialidad histórico-cultural), el capitalismo y formación del estado de bienestar de posguerra (materialidad procesual), la desmitificación del capitalismo y crisis de la idea de la esfera económica como infraestructura de la realidad (materialidad post-procesual) y el surgimiento del capitalismo avanzado que lejos de caracterizarse por la autorregulación económica, se presenta como un momento en el que el estado se configura como el gran gestor en los asuntos socio-económicos y cultural en general, y en la disciplina arqueológica en concreto, a través de la idea de patrimonio (materialidad patrimonial).

## **MATERIALIDAD HISTORICO CULTURAL**

Frente al racionalismo, universalismo y positivismo de liberalismo francés se contraponen la visión germana del romanticismo, particularismo e idealismo. Es bajo el modelo de pensamiento alemán donde se crean las condiciones políticas que explican el surgimiento de los Estados-nación y la institucionalización de la arqueología como disciplina académica.

Este modelo se ve reflejado y representado en el pensamiento de dos filósofos como Herder y Fichte que entran en contradicción con la Idea de Historia que había articulado Kant en base a la idea de que todas «las acciones humanas estaban del todo supeditadas a leyes universales de la naturaleza como cualquier otro fenómeno físico» (BERMEJO, 1999: 73). Herder articuló su pensamiento sobre la idea de que la multiplicidad de culturas en el mundo es algo positivo. Frente al pensamiento ilustrado, sostiene que las diversas culturas tienen un valor intrínseco e inconmensurable y por tanto es inviable pensar que esta diversidad puede y debe desembocar en una sociedad singular y racional con un conjunto de valores como defendía Kant. El pensamiento de Herder, sin embargo, no desemboca en un chovinismo, y si bien rechazó el proyecto ilustrado de reducir la diversidad humana a un conjunto de leyes veía con buenos ojos la idea de progreso que se

respiraba a la luz de los avances en ciencias naturales. El hombre necesita sentirse miembro de una tradición cultural, histórica y geográfica.

La filosofía de Herder supone un cambio fundamental en la noción de sujeto de la historia. La sustitución de la noción cosmopolita e ilustrada de hombre por la de cultura como agente práctico (BERMEJO, 1999: 72). Con la idea de progreso, pero habiendo extirpado la idea de un estado único final donde la diversidad cultural es reducida a un estado universal, Herder sienta las bases de la identidad nacional. Las culturas son seres en sí mismos, sujetos prácticos y su objetivo no es alcanzar ningún estado final (BERLIN, 2000: 36).

Fichte en *Los Discursos a la Nación Alemana* centra directamente el sujeto de la historia en el pueblo alemán:

«ese pueblo se encarna de forma simbólica en una figura simbólica en una figura que es depositaria de su ser, el *campesino alemán*, que ha conservado su lengua pura, al margen de la contaminación que supone otras lenguas cultas, como el latín o el francés (en el SXVII), y que además es depositario de un saber y de unas formas de vida que se transmiten de generación en generación. Ese saber, del que la lengua es todo un símbolo, merece ser estudiado» (cf. BERMEJO, 1999).

El pueblo alemán lo encarna el campesino. Es el depositario del ser que posibilita la identidad nacional, pero este, carece de conciencia de sí. Desconoce lo que representa y necesita de las clases superiores para paliar esta carencia. Las clases superiores o cultas aunque poseen tal conciencia, sin embargo, poseen un déficit del ser nacional pues son ilustradas, y por tanto, formadas en los ideales cosmopolitas de humanidad que imposibilitan el surgimiento de la nación. Solo a través de una simbiosis, a través de la educación, entre campesino y clases cultas, el ser y la conciencia se fusionarán dando lugar a la nación, a la unión del pueblo; un pueblo que tiene sus señas de identidad en una lengua y un saber, y en que viven en un determinado espacio, posee un territorio con el que se identifica y que es algo así como el cuerpo de la nación. Del mismo modo, se desarrolla en el tiempo y «la expresión de su vida es la historia» (BERMEJO, 1999:74).

El pensamiento Herder-Fichte es la plasmación filosófica de un proceso que se inicia en la Edad Moderna que hace que las grandes entidades sociales puedan comprenderse y representarse a sí mismas como comunidades integradas que poseen una identidad claramente distinta (ANDERSON, 1983: 4). En el XIX se atribuye un carácter fundacional, la esencia del estado, que articula la base legitimadora para la independencia. En el incremento de la identidad nacional, que da lugar a los Estados-nación, encontramos la condición de posibilidad de la arqueología histórico-cultural, en su función legitimadora de los Estados-nación, a través de una percepción de la materialidad arqueológica, en el vocabulario se repiten términos como «identidad», «lengua», «territorio», «fronteras», «cultura», «pueblo», «espíritu», etc.

Pero para delimitar este contexto, además del pensamiento de Herder y Fichte, debemos tener en cuenta al geógrafo y etnógrafo F. Ratzel. Su ingente obra centra

todo nuestro interés por ser la responsable de establecer el modelo de pensamiento difusionista. En el pensamiento geográfico de Ratzel confluyen un interés por las filosofías especulativas del primer Herder, de Spencer y Comte, con un apasionado interés en el mundo natural. De sus discusiones con Moritz Wagner surgirá su creencia en la validez de aplicar a la gente primitiva algunos de los descubrimientos que los naturalistas habían realizado sobre la emigración en el mundo animal. Lo que le va a llevar a hacer especial hincapié en la importancia de la migración humana durante toda la historia, y la explicación, a partir de ese mecanismo, de la propagación y equilibrio de las culturas primitivas.

Entre 1885 y 1888, escribe los dos volúmenes de *Anthropogeographie*. El primero titulado *Anthropo-geographie oder Grundzüge der Anwendung der Erkunde auf die Geschichte* (Una Introducción a la Aplicación de la Geografía a la Historia) y el segundo, *Die Geographische Verbreitung* (La Distribución Geográfica de la Humanidad). En los dos volúmenes, Ratzel desarrolla sus grandes temas en geografía humana: los relacionados con las sociedades humanas dentro de un estado (*Rahmen*), explotando un espacio (*Stelle*), necesitando un espacio (*Raum*) y con unas fronteras (*Grenzen*). Asimismo, en *Völkerkunde*, obra escrita en los años que separan la redacción de los volúmenes de *Anthropogeographie*, Ratzel realiza una descripción minuciosa de las poblaciones del planeta. En ambas obras desarrolla y construye su pensamiento difusionista, que se asienta en la idea de *áreas* o *círculos culturales*, espacios o territorios relativamente homogéneos donde tenían lugar complejos culturales orgánicamente integrados. Bajo este esquema se desechaba la idea de cultura imperante en el evolucionismo socio-cultural del siglo XIX representada por autores como Tylor que veía la cultura como un proceso de desarrollo universal del hombre, medido más en términos de progreso. Ahora la mirada se centra en la pluralidad de culturas como patrones de vida de las diferentes gentes que viven en un espacio concreto. Va ser Froebenius y Graebner, partiendo de la idea de Círculo Cultural (*Kulturkreise*) los que desarrollen el método histórico-cultural (*Kulturhistorische Methode*) en un intento de establecer una secuencia histórica sobre la base de la distribución geográfica de complejos culturales; una aproximación que caracterizó la llamada Escuela de Viena de principios de 1900 (JONES, 1998:46). F. Boas, introdujo el pensamiento difusionista alemán en EEUU, y en Inglaterra el difusionismo de Elliot Smith y Williams Perry James adoptaron una posición más extrema sugiriendo un único foco de difusión como Egipto. Al margen de las grandes diferencias entre estos tres modelos difusionistas y de la poca influencia del difusionismo inglés en Arqueología debido a su extremismo, el modelo difusionista supuso el armazón de una imaginación arqueológica que se extiende hasta nuestros días a través de la materialidad arqueológica a la que dio vida: la histórico-cultural.

Ahora el interés se centra en las dimensiones históricas y geográficas de la variación cultural. A través del esquema de áreas culturales, la arqueología empieza a clasificar la variación espacial usando el concepto de cultura (JONES, 1997: 47; TRIGGER, 1992: 160-165; DANIEL, 1978), y en Europa los grandes

artífices de ello fueron Kossinna y Childe (GRUBER, 1986). El resultado se puede resumir a través de dos lecturas. Una política. La cultura material en su dimensión temporal fue utilizada para reflejar la evolución paulatina hacia la racionalidad como ideal moderno —esto es, una comprobación empírica del proyecto moderno—, a la vez que servía de vínculo con el pasado legitimador a partir del cual construir la esencia nacional —un pasado galaico, britano, germánico o ibérico—. Por su parte, en su dimensión espacial, las distribuciones en mapas de la materialidad arqueológica suministraban las geografías de aquel pasado legitimador de los distintos Estados-nación. Pero al margen de la cuestión política, y sabiendo lo artificial que resulta desligar unas cosas de las otras, el *kulturhistorische Methode* se convirtió, a través del contexto de formación de los arqueólogos, en «la provisión de conocimiento disponible» para ellos. El hecho de que el arqueólogo se pueda orientar en su mundo se debe a que su entorno está «preseleccionado y reinterpretado [...] por una serie de construcciones racionales de la realidad de la vida cotidiana» (SCHUTZ, 1974: 30). El mundo de significaciones de la materialidad de la que se apropia el arqueólogo no puede ser construido desde cero por ningún arqueólogo, ni puede ser extraído inductivamente de la materia. La provisión de conocimiento imperante crea a través de un corpus de significaciones la materialidad arqueológica y el arqueólogo, aun sin pretensiones de legitimación política aparentes y sin necesidad de conocer la genealogía de esa materialidad, la asume como algo natural, entra a formar parte de su sentido común.

Este uso de la materialidad arqueológica, aunque tuvo su gestación en la construcción de los estados nación en la Europa del SXIX, se siguió y se sigue utilizando siempre que es necesario, ya para consolidar la identidad nacional, ya para crear una identidad nacional nueva. Son múltiples los ejemplos. Las investigaciones del Calcolítico (3000-2000 AC) que se llevaron a cabo en Portugal entre la décadas de 1930 y 1970 tenían como fin sustentar una idea de Portugal que interesaba al régimen de Salazar (FABIAO, 1996: 90-107), y las investigaciones sistemáticamente llevadas a cabo por el III Reich (WIWJORRA, 1996: 164-188), buscaban justificar sus proyectos imperialistas. Otros ejemplos del uso de la materialidad histórico cultural lo encontramos en la defensa y construcción de identidades periféricas como en el caso de los nacionalismo vasco, catalán o gallego, e incluso para legitimar nuevas identidades como la vinculación de la Unión Europea a una identidad céltica a través de la superposición del mapa de la actual unión Europea con la supuesta Europa céltica (DIETLER, 1994).

Esta necesidad legitimadora creó una manera de entender y significar la materialidad física rescatada, consistente en la cristalización de las variaciones en diferentes puntos en el tiempo y en el espacio, «la reconstrucción resultante de la prehistoria comprendió un mosaico de culturas; una conceptualización tipológica del espacio y del tiempo medida en términos de acontecimientos socio-culturales tales como los contactos, migraciones y conquistas» (FABIAN, 1983:23). Las condiciones de la identidad étnica, fronteras políticas y expresión cultural que han



venido dadas por los Estados-nación europeos fueron trasladados al pasado y «el mito nacionalista de la edad de oro de las entidades étnicas y lingüísticas homogéneas» fueron ahora dando «un tipo de solidez que informó las expectativas con que el arqueólogo se dirige a su evidencia» (THOMAS, 2004:112). Esta imaginación arqueológica creó una cultura material que podemos llamar «puntual». No importaba tanto la vida que encerraba el objeto, sus avatares, como su papel puntual y relacional con otros objetos para poder establecer mapas de distribución en las que los objetos sustituían fielmente en el papel lo que habían sido en la realidad los supuestos espacios necesarios (*Raum*) y explotados (*Stelle*) así como sus límites y fronteras (*Grenzen*). La materialidad física en su volverse arqueológica en el contexto histórico-cultural perdió en su necesaria irrealización la función original, para serle asignada una nueva, representar a los grupos de gentes o culturas en su movimiento espacial.

#### MATERIALIDAD PROCESUAL

Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XX, se estaba fraguando una resignificación de la materialidad rescatada. Tras la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos se erigió como una superpotencia económica y militar. Entre las décadas de los 40 y los 80 la población norteamericana había pasado de 95 millones a 226 millones. Paralelamente le había acompañado un incremento espectacular del producto interior bruto debido al enorme gasto gubernamental —militar, rotacional, infraestructural y social—, a los enormes avances tecnológicos y a un gran mercado interno en expansión.

Bajo este crecimiento económico, las generaciones de postguerra sentían que vivían en un mundo de riqueza y bienestar como no se había vivido hasta entonces. A principios de la década de los 70, el ciudadano americano solo gastaba la mitad de sus ingresos para cubrir sus necesidades básicas. La tecnología había llegado a los hogares y la escolarización secundaria se había generalizado. Bajo este nuevo contexto americano surgido de la guerra, se extendió un gran optimismo y una perspectiva materialista de la realidad. Esta situación de dominio y bienestar se intentó ver «como un hecho fruto de la lógica natural de un proceso evolutivo que había permitido a los seres humanos adquirir un mayor control sobre su medio ambiente y una mayor libertad con respecto a la naturaleza» (ROSTOW, 1961; TRIGGER, 1992: 271). Esta manera de entender la realidad fruto de las interpretaciones que nacieron de la situación del momento cosificaron en el Funcionalismo-estructural y el Neoevolucionismo.

Esta situación de posguerra se caracterizó por la sustitución del debate centrado en la modernidad y llevado a cabo por T...nnies, Comte, Durkheim, Weber y Marx, por el debate de la modernización.

El paradigma de la modernización que surge tras la Segunda Guerra Mundial supuso volver a situar en primera línea la idea de un desarrollo lineal en detrimento del particularismo histórico. Detrás de este paradigma de modernización estaba la idea de americanización u occidentalización. Dicho de otro modo, la hegemonía norteamericana creó la perspectiva de que la modernización de los países

subdesarrollados o en vías de desarrollo pasaba por alcanzar mayor productividad y competitividad, etc. Los clásicos, con el término «modernidad» hacían referencia a un largo proceso de cambio social a escala del tiempo histórico, e intentaron descubrir este cambio como el tránsito de lo simple a lo complejo. se trataría de un tránsito multiseccular de un estado definido genéricamente «tradicional» a otro llamado «moderno» o «industrial» tránsito guiado siempre, en los clásicos, por la idea de progreso (postulado racionalista). Por su parte el concepto de modernización surge en un contexto social e histórico diferente, del que se pueden distinguir dos momentos. Un primer momento en el que es un concepto económico ligado a la problemática del desarrollo económico de las llamadas sociedades subdesarrolladas o atrasadas» y un segundo momento (finales de los 40 principio de los 50) el «paradigma de modernización adquieren su autonomía conceptual en el campo de la sociología y logra entroncarse con la tradición de los clásicos.

Este segundo paso se debe sin duda a la sociología funcionalista de Talcott Parsons. Aunque el trabajo de Parson se inicia en la década de los 30, la ferviente recepción de la obra tiene lugar inmediatamente después del fin de la Segunda Guerra Mundial. A estas alturas el pensamiento de Parson había evolucionado hacia un nivel de abstracción elevado, lo que le posibilitaba desarrollar un modelo explicativo social mucho más elegante y simple que el que había tenido antes. A lo que hay que sumar como segunda clave del éxito de su teoría, el hecho de que en los 50 abandonara su intento de comprender la crisis de las sociedades occidentales de entreguerras para centrarse en los aspectos más positivos de su ambición ideológica. Su modelo teórico servía ahora para «enfatar los rasgos estabilizadores de la sociedad occidental, argumentando que constituían el fundamento de una buena sociedad, cuyo modelo principal eran los Estados Unidos de posguerra» (ALEXANDER, 1989: 80). De esta manera la recepción de la obra de Parson quedaba estrechamente ligada al prestigio y optimismo norteamericano.

Su modelo, que en un alto grado de abstracción lo alejaba del mundo real, entendía la sociedad como un sistema. De este modo la sociedad era el total de un conjunto de cuatro subsistemas. Cada subsistema mostraba más o menos proximidad a problemas ideales o materiales: adaptación, capacidad para alcanzar metas, mantenimiento de patrones e integración. El subsistema adaptación hace referencia a las «fuerzas del sistema más cercanas al mundo material, es decir, las fuerzas coercitivas, «condicionadas». A las que nos debemos enfrentar y adaptar, nos guste o no» (1989: 83). La segunda esfera o subsistema, «la capacidad para alcanzar metas», «representa fuerzas que a pesar de sufrir la fuerte influencia de los problemas materiales y de adaptación están más sujetas a un control ideal. La organización es la clave de este subsistema, procura controlar el impacto de las fuerzas externas con el objetivo de alcanzar metas cuidadosamente delimitadas. Los políticos y el gobierno son las esferas de la sociedad más claramente asociadas» (1989: 82). El tercer subsistema es la integración, las «fuerzas que afloran del impulso inherente hacia la solidaridad»,

hacia el sentimiento de pertenencia a un grupo. Este subsistema estaría mucho menos influenciado por consideraciones objetivas y materiales. Finalmente, el «mantenimiento de patrones», el subsistema de las fuerzas subjetivas aunque es casi ideal, también está sometido a restricciones materiales (1989: 84).

Los cuatro subsistemas o esferas del sistema social se interrelacionan. Ninguna de las esferas es plenamente ideal o material y es a través de esta relación ideal/práctica a partir de la que se establece el intercambio. Cada subsistema depende de aquello que recibe de subsistemas más materiales o más ideales. Bajo este modelo explicativo que Parson llamó «modelo de intercambio», ningún subsistema se especializa en la estabilidad ni en el intercambio; ambos «procesos son posibilidades empíricas siempre presentes. El equilibrio depende de una reciprocidad general entre los factores de todo el sistema social» (1989: 86).

La dimensión ideológica que se esconde en el «modelo de intercambio», como ha afirmado Alexander, es la construcción de una teoría post-utilitarista que comprende como se pueden sostener socialmente la razón y la individualidad pilares de la sociedad norteamericana. En el periodo inmediatamente posterior al fin de la guerra, se extendió la creencia de que se encontraban ante un nuevo mundo que había dado lugar a una sociedad moderna, que había dejado atrás las contradicciones y conflictos del pasado, para dar paso a un sistema social en equilibrio que resolvía los conflictos internos por reequilibrio. El funcionalismo desarrollado por Parson y su escuela creaba así un nuevo marco teórico para naturalizar y legitimar ese modo de pensar. De tal forma, la escuela parsoniana de Harvard sustituía a la, hasta ahora hegemónica, escuela sociológica de Chicago. Estados Unidos de posguerra iba a pensar bajo el marco funcionalista y las tesis neoevolucionistas inherentes a ella, que ahora se habían extendido por todo el país.

Las tesis neoevolucionistas quedan patentizadas en la teoría de la modernización. Estas tesis sostienen «que las sociedades humanas pasan por un lento proceso de evolución durante el cual las instituciones sociales se hacen más y más complejas, adquieren más conocimiento de sí mismas y del ambiente mundial y son capaces de satisfacer mayores demandas de bienes para la producción y reproducción de sí mismas». Distintas razones históricas hacen que unas sociedades sean más avanzadas que otras. La teoría supone que para las sociedades menos avanzadas en materias sociales, económicas y culturales, es decir menos desarrolladas, lleguen a ser iguales a las desarrolladas, deben pasar, de forma acelerada, consciente y por voluntad de sus gobernantes (planificación) por una transición iguales a las etapas de desarrollo vividas por los países más evolucionados (o desarrollados) social, económica y culturalmente». El modelo de modernización del sociólogo norteamericano N. J. Smelser (1971) es posiblemente el que mejor nos sirve para ver este marco neoevolucionista y funcional estructuralista. En su estudio de las relaciones entre crecimiento económico y estructura social, Smelser señala cuatro ámbitos de cambio: en la tecnología, en la agricultura, en

la industria y en los asentamientos humanos. En el primer ámbito, la tecnología, el cambio se efectúa desde «las técnicas tradicionales y simples hacia la aplicación del conocimiento científico»; en la agricultura «la evolución va desde el cultivo de subsistencia, hacia la producción comercial de bienes agrícolas. Ello significa la especialización de las cosechas para la venta pagada en dinero, adquisición de productos no agrícolas en el mercado». En la industria, la evolución se produciría desde el uso de la fuerza animal y humana hacia la industria misma o hacia hombres sometidos a las máquinas fuerza [...]. Finalmente en los asentamientos humanos «el movimiento desde la finca y la villa hacia los centros urbanos».

Pero al margen de la dicotomía tradición/moderno se elaboraron estudios que establecieron las etapas de desarrollo histórico. El ejemplo posiblemente más conocido es el llevado a cabo por W. W. Rostov en su libro *El Proceso del crecimiento económico* (1967). Según este autor una nación que evolucione tiene que transitar por una serie de etapas: en primer lugar se configuraría como una sociedad tradicional; en una segunda fase adquiriría lo que él llama «las condiciones previas al impulso inicial», para en una tercera fase alcanzar dicho impulso. Finalmente una cuarta fase que llama «marcha hacia la madurez» desembocaría en la sociedad moderna o de consumo de masas.

Bajo este contexto de optimismo y confianza norteamericana y con la legitimación del pensamiento hegemónico parsoniano, otros ámbitos del pensamiento como la antropología reflejaban la misma situación. En este sentido nuestra mirada se tiene que detener en los antropólogos más influyentes de la época, Leslie White y Julian Steward. Ambos se forman y trabajan al principio de sus carreras bajo los principios boasianos pero termina virando hacia un neoevolucionismo que en el primer caso será multilineal o específico y en el segundo, unilineal o general.

White pretende establecer un evolución de la cultura humana desde los inicios de la humanidad hasta nuestros días y para ello lleva a cabo, en palabras de White «una interpretación dinámica del crecimiento de la cultura en términos de su factor más fundamental, a saber, la energía» (1988: 428).

La humanidad ha evolucionado y ha ido progresando a medida que se ha adueñando de la energía. Pero para ésto tuvo que canalizarla y controlarla para su beneficio a través de la cultura. Para White esta es «un mecanismo complicado, una organización de medios y modos exosomáticos empleada por una particular especie animal, el hombre, en la lucha por existir y sobrevivir», «un *continuum*, un orden de cosas y hechos suprabiológico y extrasomático, que fluye a través del tiempo de una época a otra» (1988: 430).

La cultura es un sistema organizado, integrado en el que podemos distinguir tres subdivisiones, aspectos o subsistemas culturales: los sistemas tecnológico, sociológico e ideológico. El sistema tecnológico esta compuesto por instrumentos materiales, mecánicos, físicos y químicos, junto con las técnicas de uso, con cuya ayuda el hombre, como una especie de animal, es articulado como su hábitat natural. Encontramos aquí las herramientas de producción, los medios de sub-

sistencia, etc. Por otra parte, el sistema sociológico estaría formado por las relaciones interpersonales expresadas por pautas de conducta —sistemas sociales, familiares, políticos, militares, profesionales, eclesiásticos, recreativos—. Finalmente, la categoría ideológica reúne las creencias, conocimientos e ideas expresadas en lenguaje articulado u otra forma simbólica.

Los tres subsistemas, en su interacción, comprenden el sistema de cultura como un todo. Pero la influencia de esta interacción mutua no es igual en todas direcciones. No le da la misma importancia a las tres categorías. El papel principal, en la lógica que venimos viendo, corre a cargo del sistema tecnológico. El hombre como una especie animal, y la cultura como un «todo» dependen de «los medios materiales y mecánicos de ajuste que emplea para adaptarse al medio natural circundante». De este modo la tecnología es la variable independiente y el sistema social la dependiente; y por tanto, un cambio en lo tecnológico supone un cambio en lo social y por supuesto en lo ideológico. De este modo un tipo de tecnología le corresponderá un tipo de organización social y un tipo de filosofía —del totemismo, de la estratología o de la mecánica de los quanta—. De esta manera, dice White, «un sistema cultural lo podemos imaginar como formado por una serie de tres extractos horizontales: la capa tecnológica en el fondo, la filosofía arriba y el estrato sociológico en el medio». El primero determina al resto (White, 1988: 432). Partiendo de esta premisa dispone así de la clave para comprender y establecer el crecimiento y desarrollo de la cultura: la tecnología.

«Un ser humano es un cuerpo material; la especie, un sistema material. El planeta que habitamos es un cuerpo material; el cosmos, un sistema material. La tecnología es el medio mecánico de articulación que une estos dos sistemas materiales, hombre y cosmos. Pero se trata de sistemas dinámicos, no estáticos. Todas las cosas pueden ser descritas en términos de materia y energía» (1988: 433).

La cultura es un mecanismo destinado a proveer al hombre con medio de subsistencia, protección y para lograrlo el hombre requiere energía. Pero «el modo en que es puesta a trabajar» introduce otro factor aparte de la energía. La energía, en sí misma, carece de significado. Para que tenga sentido en los sistemas culturales, la energía debe ser encauzada, dirigida y gobernada. Ello es, naturalmente, llevado a cabo con ayuda de medios tecnológicos, por medio de herramientas. En cualquier situación o sistema cultural podemos por lo tanto distinguir tres factores, a saber, la cantidad de energía aprovechada anualmente *per capita*, la eficacia de los medios tecnológicos con las cuales la energía es encauzada y puesta a trabajar, y la magnitud de la producción de bienes y servicios que satisfacen necesidades humanas. De esta forma White llega a enunciar una ley básica de la cultura:

«la cultura evoluciona a medida que aumenta la cantidad de energía aprovechada anualmente *per capita*, o a medida que aumenta la eficacia de los medios instrumentales usados para poner a trabajar la energía»

En base e ella esboza la historia evolutiva del desarrollo cultural en la que marca dos hitos: el desarrollo de la agricultura y domesticación por un lado y la revolución del combustible en 1800 por otro. Así creía que los antropólogos debían centrarse en una secuencia general de cambio más que en las singularidades de la historia de cada cultura.

Por su parte el evolucionismo multilineal de J. Steward enfatizando igualmente el factor tecnológico-económico como motor, sin embargo cree que se debe tener en cuenta la interacción entre la cultura específica y el medio. Steward considera el modelo evolucionista universal de White, vago y acientífico (1985) y defiende las especificidades y particularismos de cada cultura. Para Steward, el medio y la tecnología determinarían los patrones culturales.

Así ambos estaban de acuerdo en que las fuerzas materiales son las que más determinan la cultura, aunque White busca patrones generales en el cambio cultural y en el concepto amplio de cultura y Steward examina el desarrollo de los patrones culturales específicos. Este énfasis en la importancia del medio y la idea de que los grupos humanos en condiciones ambientales mostraban desarrollos culturales similares, dio origen a lo que se llamó Ecología Cultural. El nuevo enfoque estableció el examen de tres ámbitos: la interrelación entre la tecnología de la cultura y su ambiente, los patrones de comportamiento asociados con la cultura y la tecnología y la relación entre patrones de comportamiento y el resto del sistema cultural. Este enfoque es un tipo concreto de materialismo cultural. Las explicaciones a las diferencias y semejanzas entre grupos humanos en la conducta habría que encontrarlas así, en imperativos materiales. Y dentro de estos imperativos destacan las condiciones geográficas como lo que más determinan las condiciones culturales. Bajo este marco teórico el trabajo de campo se centra en el estudio de las variantes tecno-ecológicas de los sistemas socio-culturales pues de ellas depende la organización social y la ideología. Se busca establecer la interrelación entre la tecnología de explotación o producción y el mundo físico, analizar las pautas de conducta seguidas en la explotación de un área al aplicar una tecnología particular y descubrir como afectan estas pautas a otros aspectos de la cultura.

Ambos autores están en la base de la formación de la arqueología que nace en el contexto norteamericano y que sustituye a la vieja arqueología histórico-cultural europea. Puede parecer difícil de antemano entender que dos modelos supuestamente contrapuestos puedan servir al mismo fin. Pero Marshall D. Sahlins subraya el hecho de que el modelo evolutivo específico y general no son dos teorías contrapuestas en torno a un mismo asunto, sino que son dos teorías complementarias sobre la cultura humana, pero entendida a diferentes escalas y respondiendo a distintas preguntas.

«La evolución cultural general [...] es la transición de menos a más energía de transformación, de menos a más nivel de integración y de menos a más adaptabilidad global. La evolución específica es el tránsito histórico, ramificado y

filogenético de la cultura a lo largo de sus líneas, la modificación adaptativa de culturas particulares». (SAHLINS y SERVICE, 1970:38)

El modelo multilíneal o específico se detiene en el hecho de que existe una diversidad extraordinaria de sistemas culturales y se pregunta por el motivo de ésto. La respuesta la encuentra en la modificación adaptativa. Los diferentes ambientes en los que se desarrollan la cultura humana da pie a procesos de adaptación diferentes y por tanto, rasgos diferentes entre cultura. Por su parte, el modelo unilíneal o general no obvia los contextos locales, sino que se centra en otras cuestiones de la adaptación del hombre que no tiene que ver tanto con el ecosistema local. Su objetivo es la explicación de las transformaciones sucesivas de la cultura a través de sus diferentes estadios de progreso global. Preguntarse por las tendencias que han surgido en la guerra o en la economía o en las instituciones políticas, considera Sahlins, son cuestiones que no se plantean en términos de modificación adaptativa al medio. La guerra, por ejemplo, se transforma y sufre cambios tales como un incremento en la escala, en el tamaño y número de armas, en el número de bajas, duración de las campañas o las consecuencias de la victoria y derrota. Estas tendencias no encuentran su explicación en la adaptación sino por referencia a otros desarrollos que acompañan al progreso general de la cultura, tal como el incremento en la producción económica o en la emergencia de instituciones políticas (1970: 30).

Resumiendo, los autores que continuaron el trabajo iniciado por L. White y J. Steward asumen una idea de Cultura entendida como organizaciones que tienen su razón de ser en perpetuar la vida humana y a ellas mismas. De lo que se sigue que la cultura es un medio de supervivencia y adaptación al medio local como también un mecanismo de obtención y dominio de la energía que permite progresar al hombre. Los trabajos de Elam Sevice y Morton Fried representan la antropología neoevolutiva que integra las dos tendencias anteriormente señaladas. Asumen el modelo ecológico-cultural de Steward pero asumiendo la idea de energía/tecnología como motor del progreso y estableciendo modelos de sociedades ordenados por su desarrollo.

En *Primitive Social Organisation* (1962), Sevice establece la organización social como la estructura de una sociedad y la red de relaciones interpersonales reguladas y determinadas por la posición social reconocida y lograda en el seno. Los diferentes estatus se asocian a la idea de conducta apropiada. Trasladando esta idea al registro etnográfico, define cuatro tipos de sociedad: Bandas de cazadores-recolectores, Tribus, Jefaturas y Estados. Por su parte, M. Fried, en *The Evolution of Political Society* (1967), establece también, una evolución en cuatro fases, pero enfatiza el papel político. Coincide con Service, en la primera y la última, pero discrepa con las dos fases intermedias de Service. La primera fase sería la de las sociedades igualitarias, la segunda las sociedades de rango —que englobaría a las tribus y jefaturas de Service—; luego le seguirían las sociedades estratificadas, y finalmente las sociedades-estado. Al margen de sus diferencias,

ambos autores, en su perspectiva neoevolucionista, ordenan las sociedades desde lo simple a lo complejo.

La materialidad que aquí surge mantiene una condición que posibilita la acción arqueológica, como en la materialidad histórico-cultural: lo visible en el registro determina y está unido al objeto de estudio que se pretende estudiar —algo que se muestra mucho más problemático en la materialidad postprocesual—. En el caso histórico-cultural hablar de materialidad es lo mismo que hablar de cultura. Porque aquí lo que interesa es inferir el espacio de una cultura a partir del espacio que ocupa la—materialidad, donde empieza y acaba una cultura permanece visible a través de la tipología. En el caso de la arqueología procesual, la cultura material no deja de ser «puntual» pues ahora interesa como hitos para los esquemas evolutivos. Y lo que interesa aquí también es percible en el registro. La evolución tiene lugar con el aumento y control de la energía. Y esto se puede observar a través de la tecnología que determina el resto de los subsistemas. Precisamente la tecnología es lo más percible en el registro y a través de ella se puede establecer y conocer los restantes subsistemas. La materialidad procesual no ve los cambios en la cultura material como invasiones o aculturación, sino por un cambio en el medio y por tanto debido a un proceso de adaptación. En definición de Binford, la cultura es el «mecanismo extrasomático de adaptación al medio» (1964) y la materialidad es una manifestación directa, pero pasiva, de la actividad y comportamiento humano. Si conoces el registro material, conoces el comportamiento.

La nueva arqueología, después de su relación inicial con el positivismo lógico, asumió en su forma de trabajar el método hipotético-deductivo. Sus afirmaciones del pasado ya no pretendían ser conseguidas inductivamente. En su trabajo ahora se separaba el contexto de descubrimiento del contexto de demostración y la fuente de imaginación la encontraron en el registro etnográfico. El objetivo era la identificación y el estudio de la organización social y tipos sociales (conocidos desde la etnografía) en el registro arqueológico y el desarrollo de argumentos teóricos para comprender el proceso de evolución social. Así las interpretaciones se realizaban en base a la etnografía y luego se intentaba identificar en la materialidad rescatada los sistemas sociales. Uno de los arqueólogos que más esfuerzo hizo para que se pudiera llevar a cabo este trabajo fue Colin Renfrew (1974), al intentar definir las jefaturas en el registro arqueológico de Europa occidental. Usando la definición que Service había hecho de las jefaturas, Renfrew registró 20 rasgos característicos de estas sociedades que podían verse en el registro arqueológico —redistribución, rangos, plazas centrales, especialización, trabajos públicos, etc.—. De este modo, se resignificó la materialidad arqueológica. A la hora de pensar en una cerámica, por ejemplo, ya no se tenía que ver únicamente como un punto entre otros en el mapa. Ahora, por decirlo gráficamente, la materialidad se ve más «lineal» y que «puntual». Detrás de ella hay algo más, una secuencia de producción y una utilización, hay una cadena operativa que desentrañar, una capacidad de adaptabilidad y un control de la energía. Los



cambios en la materialidad ya no se explican a través de un vocabulario donde aparecen términos como «influencia», «estímulo», «migración», «movimiento», «aculturación». Ahora, el significado semántico de los términos «desarrollo» y «evolución», indefectiblemente introducen la especificación de crecimiento en la descripción del cambio. La palabra desarrollo convierte en términos en sinónimos a «cambio» y «crecimiento». La materialidad en su irrealización arqueológica hace entender el pasado como se entiende el presente en el contexto norteamericano de los 60 y 70: «La evolución en cualquier nivel de un sistema [...] es un proceso de diferenciación creciente y de una complejidad de la organización que dota al organismo, al sistema social o cualquiera que sea la unidad en cuestión, con una mayor capacidad para adaptarse a su ambiente de manera que en cierto sentido es más autónomo en relación con su ambiente, que sus menos complejos ancestros» (BELLAH)

## MATERIALIDAD POSTPROCESUAL

La materialidad procesual tuvo una importancia extraordinaria en la arqueología desde su surgimiento hasta nuestros días. Sin embargo, a finales de la década de lo 60 se estaba formando un nuevo contexto que, nuevamente, resignificará la materialidad rescatada por los arqueólogos. Desde 1968 toda una serie de crisis tienen lugar al mismo tiempo: revueltas estudiantiles, movilizaciones en los ghettos de EEUU, «Primavera de Praga», etc. Las creencias y las esperanzas en el cambio a gran nivel se generalizan. En una época de fuerte militancia, los jóvenes intelectuales se movilizan y el marxismo alcanza sus mayores cotas de popularidad. Pero transcurrido el tiempo, el orden establecido se mantiene en Europa Occidental y tras la caída de los dictadores de Europa del sur, lo más parecido a los sueños de mayo del 68 fue la socialdemocracia. La extrema izquierda se diluyó, los «nuevos filósofos» atacaron atrozmente el marxismo y *Marxism Today* dio paso a un abandono progresivo del marxismo clásico. El movimiento que se inicia en Mayo del 68 no fue simplemente revueltas en el Barrio Latino. Como ha señalado Callinicos, hubo demasiados movimientos y esperanzas para lo que luego se consiguió: crisis de la hegemonía de EEUU en Vietnam, crisis de las formas autoritarias frente a la clase trabajadora, crisis del stalinismo en Checoslovaquia, el «Mayo italiano» en octubre del 69, la caída de Heth en Gran Bretaña por los mineros, las revueltas portuguesas (1974-1975), los conflictos industriales en España (1975-1976), la crisis en EEUU (movimientos antibelicistas, levantamientos en los ghettos negros, revueltas estudiantiles), el cordobazo en Argentina, levantamientos estudiantiles y de trabajadores en Australia, huelga general de Québec en 1962, etc.

Tan pronto como ésto ocurrió, del mismo modo se diluyó: el PCF interviene para poner fin a las revueltas de mayo; las Trade Union firman el «pacto social» con el gobierno liberalista; los pactos de la Moncloa del 77 dan el apoyo de socialistas y

comunistas a los herederos de Franco, etc. (1989: 170-173). Esta situación que Callinicos llama la «odisea política de la generación del 68» es el hecho coyuntural que explicaría la creencia en la existencia de una época que, para no entrar en la plétora de nombres que se le han dado podríamos llamar post-mayo del 68, con el único fin de situarla cronológicamente. Las reacciones a esta situación fueron muy diversas. La de los Nuevos Filósofos (probablemente la más extremista), las reelaboraciones del marxismo clásico a través del estructuralismo, el posestructuralismo, o de Weber (los llamados neomarxismo y postmarxismos) o las posturas neopragmáticas en EEUU. Pero de entre todas estas razones destacan, por su influencia en la arqueología, la obra de dos sociólogos: Anthony Giddens y Pierre Bourdieu. El trabajo de estos autores está fuertemente politizado. Pero de una forma muy diferente él uno del otro. El activismo político de Giddens queda patente en su puesto de consejero particular de Tony Blair. Por su parte Bourdieu casi hasta el final de su vida quiso diferenciar la sociología espontánea de la científica, afirmando que «todo sociólogo debe combatir en sí mismo al profeta social que su público le pide encarnar» (BOURDIEU, 1989: 49). Sólo en sus últimos años participo activamente en manifestaciones y encierros. Pero ambos estaban implicados desde su disciplina con la situación de la época e intentaban salvar y renovar la política a través de un socialdemocracia moderada. Bourdieu rechazó el neoliberalismo omnisciente y cuestionó una izquierda a la deriva y que se derrumbada. Y fue precisamente su percepción de que se estaba desmantelando el estado de bienestar lo que lo llevó a actuar. Por su parte Giddens desarrollo su famosa «Tercera vía» que encerraba un intento de conciliar los mejores aspectos del capitalismo y el socialismo con el fin de remodelar la socialdemocracia. En este contexto, las teorías desarrolladas por estos autores cobran una gran importancia. La idea que transmitía el Funcionalismo de que la sociedad surgida en la postguerra era el mejor sistema social adaptado a la realidad y la poca capacidad de acción de la que disponían los individuos, había sido combatido por el marxismo, que con su teoría del conflicto movilizaba a la acción generando una fuerte militancia encabezada por «intelectuales totales» como Sartre. Tras los resultados de mayo del 68 (en el sentido amplio que vimos arriba), parecía más real, la idea que el sistema se había autorregulado, dando así razón al funcionalismo, que la militancia y la acción hubieran tenido capacidad para transformar el sistema. El impacto fue tan grande que algunos intelectuales pasaron de militar en el partido comunista a defender posturas neoliberales. Pero lo más normal fue la adopción de una incredulidad frente a la esperanza revolucionaria, aumentando la desconfianza sobre el socialismo, pero, sin embargo, no fue sustituida por «una creencia positiva en las virtudes de la democracia capitalista» (CALLINICOS, 1989: 167).

En esta situación la «Teoría de la Estructuración» de Giddens (1979, 1982) y la «Teoría de la Práctica» de Bourdieu (1995) supuso a nivel político una tercera vía entre el capitalismo y el socialismo y a nivel intelectual, una tercera vía entre el pensamiento sistémico y el estructuralismo por una parte y el accionalismo por

otra. Ambas teorías en su recepción, fueron entendidas como la teorización de un punto intermedio entre la idea de los agentes como meros soportes de las estructuras/sistemas y el olvido del condicionamiento de las propiedades estructurales de los sistemas sociales. Con ánimo de no extendernos nos centramos en Bourdieu, por ser el más influyente de los dos en el pensamiento arqueológico.

El propio Bourdieu se etiquetó como estructuralista constructivista. Esta afirmación encierra la evolución intelectual del autor. Bourdieu hasta la década de los 70 es un estructuralista ortodoxo que sigue la línea marcada por Levi-Strauss. Pero su pensamiento se va a transformar a través de la influencia de dos autores: Durkheim y Weber. El primero le sirve para reformular la noción de estructura, que deja de hacer referencia a los sistemas de parentesco para referirse a «estructuras objetivas, independientes de la conciencia y de la voluntad de los agentes, que son capaces de orientar o de coaccionar sus prácticas o sus representaciones» (1988: 127). Sin embargo, es con Weber, que imprime el carácter constructivista de su pensamiento. La acción no es resultado directo de la estructura; en expresión de Weber, no es «meramente reactiva», pero tampoco totalmente autónoma y consciente (1999: 195.), lo que supone que Bourdieu rechaza la filosofía de la conciencia, algo que la arqueología postprocesual en su lectura de este autor no siempre lo ha percibido. Para entender el papel que juega el agente en la estructura, debemos hacerlo a través de tres conceptos claves que vertebran la «teoría de la práctica»: el *habitus*, el *campo* y la *estrategia*.

Podríamos decir que la noción de *habitus* lo ata al estructuralismo, la noción de *estrategia* al constructivismo y la noción de *campo* media entre ambos. Para Bourdieu, los *campos* son espacios estructurados y jerarquizados de posiciones y relaciones objetivas. Estos campos se han constituido históricamente, pero una vez institucionalizados sus posiciones, relaciones y mecanismos reguladores son automatizados y naturalizados. Pero en cada campo—político, religioso, etc—, en aras de preservar, transformar o sustituir las posiciones y relaciones, se desarrollan combates y luchas. El que mantenga las posiciones y relaciones prolongadamente asume el *habitus* correspondiente a esas posiciones y relaciones. Con *habitus* Bourdieu hace referencia al «sistemas de *disposiciones* durables y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su objetivo sin suponer la conciencia de esos fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos: objetivamente «reguladas» y «regulares» sin que sean, en forma alguna, el producto de la obediencia a las reglas» (1991: 88). Las disposiciones que conforman ese *habitus* permiten actuar al individuo, pero también a la reproducción de la estructura relacional y posicional que define a ese campo. La noción de *habitus* tiene como fin dirigir nuestras miradas a la relación entre la estructura social y las prácticas sociales y mostrarnos que cuando actuamos no es de forma autónoma y consciente. La práctica social es el resultado de que seamos no seres que actuamos, sino seres culturales que

actuamos. Y como actuantes, la práctica social viene determinada por los contenidos culturales inherentes a un individuo debido a la permanencia prolongada de éste en la posición que ocupa en la estructura social. El agente está unido a la idea de campo: «un agente o una institución forma parte de un campo en la medida en que sufre y produce efectos en el mismo» (BOURDIEU. y WACQUANT, 1992: 173). Pero en la teoría de Bourdieu hay espacio para el agente como agente actuante con capacidad creativa y transformadora que permita subvertir el *habitus*. Lo que no significa que asuma la idea internalista de sujeto de la filosofía humanista. Para salvar la posición fuerte del estructuralismo sin caer en una postura idealista, Bourdieu hace uso de la noción de *estrategia* que define como «acciones objetivamente orientadas hacia fines, que bien pueden no ser los fines subjetivamente buscados» (1997). Dentro del propio *habitus* esta la semilla de la estrategia. Pero el *habitus*, aunque estructuralmente determinante y tendente a reproducirse mediante las prácticas sociales, posibilita de igual modo posibles ajustes e innovaciones. En vez de asumir una conciencia trascendental, nos habla de una conciencia limitada entendida como un *sentido práctico* o *sentido de juego*. Este *sentido* da la capacidad al agente de conocer el abanico de posibilidades que constituyen el juego. De este modo la estrategia del agente actuante vendrá determinada por el *sentido práctico* o *de juego* alcanzado (1991: 270). Bourdieu establece una tipología dual de la estrategia: conservadora y subversiva. Las primeras son llevadas a cabo por los que ocupan las posiciones claves de los diferentes campos. Las segundas son estrategias utilizadas por los que se encuentran en posición desfavorecida dentro de los diferentes campos. La capacidad de transformación y subversión depende lógicamente de los agentes desfavorecidos. Para esto deben ser creativos, pero siempre dentro del *sentido del juego*, con el riesgo de que si lo sobrepasan pasarán a ocupar los márgenes de la sociedad donde quedan anulados como agentes actuantes y creativos. El planteamiento de Bourdieu supone una reformulación más de la relación clásica del marxismo entre infraestructura y supraestructura. Para Bourdieu el control de los medios de producción no posibilita poder imponer una ideología. Para ello se necesita poseer el «capital total», a saber, la suma de capital simbólico, cultural, social y económico. De esta manera avanza hacia una posición intermedia. Ni asume el esquema básico del marxismo tradicional ni lo invierte dándole la primacía a la superestructura. En el esquema bourdieuano, las esferas económica, simbólica, cultural, social y económica se equiparan. En la lucha no se busca el control de los medios productivos, sino la capacidad de construir una percepción del mundo, imponerlo y naturalizarlo. La acción creativa transformadora, lejos de provenir de la conciencia pura del individuo, queda supeditada a la autonomía limitada, fruto de la libertad acotada por el *sentido del juego* «En este margen de libertad se basa la autonomía de las luchas a propósito del mundo social, de su significación, su orientación y su devenir, así como de su porvenir. Una de las apuestas principales de las luchas simbólicas: la creencia de que tal o cual porvenir, deseado o temido, es posible, probable o inevitable, puede, en determi-

nadas coyunturas, movilizar a todo un grupo y contribuir de este modo a propiciar o impedir el advenimiento de ese porvenir» (1999: 311).

El postprocesualismo supone dos cambios fundamentales respecto al procesualismo. Por un lado la tecnología-economía pierde peso en favor de los aspectos culturales y simbólicos. Por otro, el estudio y la importancia de la *agency* gana peso respecto al sistema. De todas maneras la etiqueta postprocesualista es lo suficientemente vaga como para cubrir tendencias que son contradictorias entre sí. No hay que olvidar que el término se ha utilizado para señalar una tendencia crítica con el procesualismo. De este modo, dentro del procesualismo se puede integrar los estudios estructuralistas sobre los mundos simbólicos de las sociedades pretéritas que, al igual que el funcionalismo sistémico, transmite una visión estática de la sociedad donde el individuo es reducido a una posición pasiva. La diferencia con el procesualismo estriba en que mientras éste ve al individuo determinado por leyes adaptativas reguladoras, la arqueología estructuralista reduce al individuo determinado por estructuras universales de la mente humana. Aquel entiende la cultura como adaptación, éste como forma de expresión. Pero frente a estos modelos, los miembros de la arqueología postprocesual de Cambridge —Hodder, Shanks y Tilley, Johnson, Yates— dirigieron la atención hacia la relación entre actores individuales, prácticas sociales y la estructura social, influenciados por Bourdieu y Giddens.

A partir de estos autores estos arqueólogos van a ver que el individuo desempeña «un rol fundamental como elemento autoresponsable, creativo y con grados de competencia» y que «la cultura en concreto realiza un rol profundamente activo, creando la sociedad y creando un cambio continuo» (Hodder, 1994: 90). A la luz de estos autores los *items* mundanos del mundo material, que son los que los arqueólogos excavan podrían todos desempeñar un rol en el proceso de enculturación, en la formación del mundo social. En el *habitus*, los postprocesualistas como Hodder encuentran la posibilidad de resignificar la materialidad. En este sentido, la cultura material sería una herramienta que fija las posiciones y relaciones en los diversos campos, a través de una enculturación práctica, reproduciendo la estructura social. Al mismo tiempo, el sentido práctico permite trabajar en los márgenes de esas regularidades que incluyen como parte de su esencia, un cierto grado de variabilidad, plasticidad, indeterminación y que implican toda clase de adaptaciones, innovaciones y excepciones de muy diversas variedades. En suma, la materialidad significada en su contexto histórico inculca toda una cosmovisión y forma de pensar y de actuar. El papel activo o *agency* de la materialidad construye más que refleja las realidades. Aquí se esconde una idea muy Weberiana: «cuando los actos análogos resultan repetidos [...] el sentido (sea racional, sea irracional) del acto accede a la conciencia. Un acto enteramente significativo, es decir: plena y claramente consciente, es un caso límite en la realidad» (1992). Un ejemplo de esto nos lo suministran los trabajos de Christopher Tilley en *Metaphor and Material Culture* (1999) donde lleva a cabo un estudio de las canoas utilizadas en Vanuatu. Para este autor las canoas construidas allí,

implican una serie de metáforas materiales relacionadas con la creación de las identidades sociales y la relación de la esencia masculina y femenina. En la imagen de la canoa la distribución masculina/femenina establece la visión y el poder del hombre. La combinación de la imagen masculina y femenina en la canoa pueden así en último término ser una metáfora material para la unión marital y la procreación, con la canoa representando la reproducción de la sociedad. Para Tilley el discurso ocurre en el nivel silencioso del artefacto que está presente en la vida cotidiana. Es un discurso que no puede verbalizarse. La conclusión a la que llega Tilley es que «el trabajo simbólico de la canoa es resolver o contener dentro de la imagen del artefacto móvil más importante las contradicciones de la vida social, las relaciones entre el hombre y la mujer, que no pueden ser discutidas en el lenguaje o negociadas en la práctica social» (BUCHLI, 2002: 52).

En suma, el contexto que surge a finales de la década de los 60 y las nuevas interpretaciones de la sociedad del momento posibilitan la resignificación una vez más de la materialidad rescatada. El objeto pasa a ser considerado por primera vez como un elemento activo tanto en la reproducción de la sociedad como en las posibles innovaciones o subversiones. Y para eso era necesario ver a los individuos no como meros soportes de estructuras o determinados por leyes adaptativas reguladoras. La materialidad histórico-cultural vimos que transmitía una visión «puntual». El objeto no importaba más que para una función creada en el presente: servir de referencia para establecer las geografías de las culturas, etnias e incluso razas. El modelo funcionalista pasó a fomentar una visión «lineal» del objeto viéndolo como algo pasivo simplemente reflejo de las cuestiones adaptativas y del progreso de las sociedades pretéritas. Ahora, la perspectiva postprocesual, a través de su materialidad arqueológica desarrolla un visión «rizomática». Los objetos ya no son puntos que colocar en los mapas, ni objetos de los que hay que desentrañar los pasos racionales que habían seguido sus artífices, para saber su grado de desarrollo y adaptabilidad. Ahora, la materialidad postprocesual asume el enfoque biográfico (KOPYTOFF, 1988) que intenta reconstruir la secuencia de elaboración, el uso, abandono y posible reutilización del objeto atendiendo a todas sus dimensiones (funcional, económica, social, política, simbólica, religiosa, etc), para poder trazar su papel en la estructuración y reestructuración de las sociedades del pasado.

#### MATERIALIDAD PATRIMONIAL

Si la materialidad postprocesual es la visión del objeto más moderna, sin embargo convive en los últimos años con otra materialidad, la patrimonial. Esta creemos que la podemos entender si tenemos en cuenta dos consideraciones: el fracaso postprocesual al convertirse en una arqueología irrealizable y la falsedad de la idea muy extendida de que vivimos en una época nueva que se caracteriza por la pérdida de peso e intervención del estado en la sociedad (capitalismo avanzado o sociedad postindustrial).

Existen algunos elementos que matizan mucho estas teorías y demuestran el crecimiento del papel del estado desde los 70; ejemplos a nivel macro los

encontramos en el intervencionismo de los estado-nación, en la Política Agraria de la UE, en los conflictos en torno a los productos electrónicos entre los gobiernos de Japón y EEUU; o la intervención de este último tras el lunes negro de 1987, etc (CALLINICOS, 1989: 236). El estado sigue interviniendo en todos los ámbitos de la vida, y la arqueología no se escapa a ello. La intervención en la materialidad arqueológica viene dada por su patrimonialización. Como ha señalado J.C. Bermejo (2005) «se puede hablar de la existencia de un grupo de ideólogos del patrimonio», que llevan a cabo esta tarea. Es decir, que existen personas y grupos que intentan crear un nuevo tipo de realidad aislada, la realidad patrimonial, con el fin de justificar sus intereses profesionales, e incluso económicos, y contribuir al mantenimiento de las situaciones de hegemonía política del presente» en «el conjunto del mundo occidental». Con la materialidad patrimonial se ha dado una situación parecida a la acontecida con las programación televisiva: «una degradación de los contenidos, en nombre de una supuesta atención a las necesidades del público», en la que se esconde una finalidad, «contribuir a la trivialización de la cultura, y más concretamente de la Historia, la Arqueología y la Historia del Arte, con el fin de evitar que puedan convertirse en instrumentos de crítica social y política». Y la manera de hacerlo es hacer neutro a la vista de la gente el proceso de patrimonialización. Bermejo apunta dos maneras para lograrlo, «obviando que en el gobierno de un Estado suele haber un partido político con una determinada ideología, asociada a determinados proyectos de construcción social, e intentado reducir la función del Estado a la de mero gestor o administrador, desarrollando una ideología, en éste y en muchos otros casos, de tipo mercantil». Para ello, continúa diciendo «hay que desarrollar un proceso de descontextualización, cosificación y trivialización de los objetos que constituyen nuestro tipo de patrimonio, proceso que va unido a la idea de que el patrimonio básicamente sirve para ser exhibido mediante los sistemas de museos y exposiciones».

Esta idea de puesta en valor anula al objeto como material crítico. En vez de considerarse que la valorización se obtiene, como en otras disciplinas, mediante el avance en la investigación, bajo la idea de patrimonio, se consigue a través de la exposición del público. El objeto arqueológico como señala Bermejo, ya no está para formar ciudadanos o patriotas sino para entretener al turista y obtener ingresos. Conceptos de la filosofía alemana como *Bildung* o del pensamiento ilustrado francés como *enciclopedia*, son apartados en detrimento de algo parecido a una base de datos, donde el contenido inconexo pierde toda su fuerza. Así «el turista tipo no aspira a aprender, aspira a divertirse. Por esa razón museos y exposiciones están siendo parcialmente relegados por parques temáticos seudohistóricos, en los que el turista no sólo no tiene que esforzarse en comprender, sino ni siquiera en imaginar, puesto que todo está reconstruido como si fuese real [...] en el presente no hay extrañamiento. El pasado no es algo que sea necesario imaginar. Es igual que el presente (y el futuro también lo será), porque al fin y al cabo el presente es lo único que hay. Lo único nuevo serán las mercancías». Las razones que están detrás de este tipo de visión de la materialidad

dad se esconden los siguientes motivos, según Bermejo: «(1) porque hipostasian el mercado, haciéndolo sinónimo de toda la realidad social, viendo incluso como relaciones mercantiles las que son fiscales, (2) porque pretenden convertir el Estado en mero gestor y afirman que la gestión del patrimonio es políticamente neutra, (3) porque al darle autonomía al patrimonio frente a la Historia, la Arqueología y la Historia del Arte, disciplinas que le dan sentido, lo cosifican y descontextualizan, intentando justificar esa opción con su consideración como mercancía y (4) porque al vaciar de contenido el análisis del patrimonio, con el supuesto fin de hacerlo accesible a la sociedad, intentan convertirse en los consumidores privilegiados de la renta estatal destinada al patrimonio y su exhibición, con lo cual se constituyen en grupo económico movido por intereses monetarios, dispuesto a esgrimir argumentos de supuesta neutralidad ideológica».

El segundo motivo, como adelantamos al principio, es el fracaso del pensamiento postprocesualista como arqueología. Por varios motivos. Si la arqueología procesual, en su esfuerzo por tener una epistemología y metodología fuerte, alcanzó posturas científicas radicales asumiendo el positivismo lógico, el procesualismo negó el carácter epistemológico de la disciplina, sustituyéndolo por una hermenéutica primero basada en la «empatía» de Collingwood, para luego asumir la hermenéutica gadameriana. Esta acción suponía su propia destrucción. Para Gadamer es posible fusionar dos horizontes interpretativos diferentes, siempre que éstos estén unidos a través de una tradición, a través del lenguaje. En el caso de la prehistoria esto lógicamente es imposible. Asimismo, el postprocesualismo se ha propuesto conocer lo más inaccesible de las sociedades pretéritas, como ya había señalado Hawkes en 1954 con su analogía de las capas de la cebolla: el mundo simbólico. Así, el postprocesualismo no consiguió librarse de la acusación que siempre se le ha hecho, que es una arqueología de ejemplos. Si las demás materialidades eran aplicables a todas las arqueologías regionales, pues los yacimientos excavados lo permitían, la materialidad postprocesual sólo era factible aplicarla en algunos yacimientos muy concretos y a través de estudios etnoarqueológicos. El resultado de este intento de utilizar esta materialidad se resume en cuatro posturas: trabajos que se reducen a una arqueología de ejemplos etnoarqueológicos (como los trabajos de Tilley), la aplicación del postprocesualismo a la arqueología de la cultura moderna (GRAVES-BROWN, 2000), el surgimiento de una arqueología postmoderna, que asumiendo y vulgarizando conceptos como texto, intertextualidad o *différance*, se sienten cómodos con estos problemas, y asumen que todas las interpretaciones son válidas, y por último aquellos arqueólogos que ante el fracaso de la materialidad postprocesual tienden a asumir la materialidad patrimonial.



## **CONCLUSION**

Podemos concluir que la percepción que se ha ido construyendo de la cultura material, no responde tanto a criterios científicos que acercan a los arqueólogos a una realidad pasada que esta ahí fuera esperando a ser descubierta, como a la resignificación que constantemente sufre la materialidad rescatada debido a los diferentes contextos sociales políticos y económicos. Estos contextos generan las siguientes relaciones entre la materialidad físicas (real)-materialidad arqueológica (real-irreal): (1) La idea de cultura material como pueblos (idea de identidad), enfatizando la relación cultura-geografía, (2) La idea de cultura material como mecanismo de adaptación al medio (idea de desarrollo), enfatizando la relación cultura-naturaleza, (3) la idea de cultura material como constructora de la realidad social prehistoria (se busca al individuo activo, una visión textual de la vida y el carácter simbólico e interpretativo de la realidad: crisis de la realidad), y (4) un interés en relacionar simplemente al objeto con el observador actual, convirtiendo a la cultura material en elemento acrítico (se busca la desactivación de la dimensión crítica a través de la mercantilización).

## BIBLIOGRAFÍA

- ALEXANDER, J.C. (1989): *Las Teorías Sociológicas desde la segunda Guerra Mundial*. Barcelona.
- ANDERSON, B. (1983): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres.
- BERLIN, I. (2000): *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*. London
- BERMEJO, J.C. (1991): *Fundamentación Lógica de la Historia*. Madrid.
- BERMEJO, J.C. (1999): *Genealogía de la Historia*. Madrid.
- BERMEJO, J.C. (2005): «La ideología del patrimonio y el nacimiento de la historia basura», Periódico Digital de la USC. Lunes, 25 de abril.
- BINFORD, L. (1964): «A Consideration of Archaeological Research Design», *American Antiquity*. 29, 425-441.
- BOURDIEU, P. (1999): *Meditaciones pascalianas*. Barcelona.
- BOURDIEU, P. (1997): *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. Madrid
- BOURDIEU, P. (1991): *El sentido práctico*. Madrid.
- BOURDIEU, P. (1989): *El Oficio de sociólogo: presupuestos epistemológicos*. Madrid.
- BOURDIEU, P. (1988): *Cosas dichas*. Barcelona.
- BOURDIEU, P. y WACQUANT, L. (1992): *An Invitation to reflexive sociology*. Chicago.
- BUCHLI, V (ED). (2002): *The Material Culture Reader*. Oxford.
- CALLINICOS, A. (1989): *En contra do Postmodernismo*. Santiago.
- DANIEL, G. (1978): *One Hundred and Fifty Years of Archaeology*. Londres.
- DIETLER, M. (1994): «Our ancestors the Gauls: archaeology, ethnic nationalism, and the manipulation of Celtic identity in modern Europe». *American Anthropologist*, 96, 584-605.
- KOPYTOFF, I. (1988): «The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process» en Appadurai, *The Social Life of Things*. Cambridge.
- FABIAN, J. (2002): *Time and The Other: how anthropology makes its object*. Nueva York.
- FABIAO, C. (1996), «Archaeology and Nationalism: the Portuguese Case», en Díaz-Andreu y Champion, *Nationalism and Archaeology in Europe*. Londres.
- FRIED, M. (1967): *The Evolution of Political Society*. Nueva York.
- GIDDENS, A. (1979): *Central Problems in Social Theory*. Londres.
- GIDDENS, A. (1982): *Profiles and Critiques in Social Theory*. Londres.
- GRAVES-BROWN (ED.) (2000): *Matter, Materiality and Modern Culture*. Londres.
- GRUBER (1986): «Archaeology, History and Culture», en Meltzer, Fowler y Sabloff (eds.), *American Archaeology Past and Future: a Celebration of the Society for American Archaeology*. Washington. 163-168.
- HODDER, I. (1994): *Interpretación en arqueología*. Barcelona
- JONES, S. (1997): *The archaeology of Ethnicity. Constructing Identities in The Past and Present*. Londres.
- RATZEL, F. (1909): *Anthropo-Geographie oder Grundzüge der Anwendung der Erkunde auf die Geschichte*. Stuttgart.

- RATZEL, F. (1981): *Anthropo-Geographie. 2 Teil. Die Geographische Verbreitung*. Stuttgart.
- RENFREW, C. (1974): «Beyond a Subsistence economy: the Evolution of Social Organization in Prehistory Europe», en Moore (ed.), *Reconstructing Complex Societies: An Archaeological Colloquium*, 20.
- ROSTOW, W.W. (1993):  
*Las Etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista*. Madrid.
- ROSTOW, W.W. (1967): *El Proceso del crecimiento económico*. Madrid.
- ROSTOW, W.W. (1961): *Los Estados Unidos en la palestra mundial*. Madrid.
- SAHLINS, M. Y SERVICE, E. (1970): *Evolution and Culture*. Michigan.
- SERVICE, E. (1962): *Primitive Social Organisation*.
- SMELSER, N.J. (1971):  
«Toward a Theory of Modernization», en G. Dalton (Ed.) *Economic Development and Social Change*. Nueva York.
- STEWART, J. (1985): *Theory of culture change: the methodology of multilineal evolution*. Illinois.
- SCHÜTZ, A. (1974), *El problema de la realidad social*. Buenos Aires.
- THOMAS, J. (2004): *Achaeology and Modernity*. Londres
- TILLEY, CH. (1999): *Metaphor and Material Culture*. Londres.
- TRIGGER, (1992): *Historia del pensamiento arqueológico*. Barcelona.
- WEBER, M. (1992): *Economía y sociedad*. México.
- WHITE, L. (1988): *La Ciencia de la Cultura*. Barcelona.
- WIWJORRA, I. (1996): «German Archaeology and its Relation to Nationalism and Racism», en Díaz-Andreu y Champion, *Nationalism and Archaeology in Europe*. Londres.
- ZUBIRI, X. (2005): *El Hombre: Lo Real y lo Irreal*. Madrid.