

**ARQUEOLOGÍA Y PRÁCTICA POLÍTICA.
REFLEXIÓN Y ACCIÓN EN UN MUNDO CAMBIANTE**

Álvaro FALQUINA APARICIO
Carlos MARÍN SUÁREZ
Jorge ROLLAND CALVO
Grupo arqueológico TIERRA DE NADIE

Resumen La práctica de investigación arqueológica puede entenderse como práctica política, como acción transformadora de las realidades contemporáneas y futuras. Explorando los diversos estatutos que la arqueología adopta en torno a la relación del saber y el poder, rechazamos muchas de las implicaciones positivistas que la han constituido como ciencia desde sus orígenes, así como otras posteriores posmodernas. Proponemos, como vía posible de investigación, una concepción de la arqueología como indagación, reflexión y crítica de las diversas maneras, explícitas u ocultas, en que la cultura material condiciona y es condicionada por la acción social; de las tendencias hegemónicas y totalizadoras del orden social; y de la estratificación de distintas experiencias y temporalidades en el cambio cultural. El trabajo arqueológico activo en comunidades específicas, tome la forma de intervención sobre los focos de memoria, o de análisis de problemáticas arqueológicas, permite la consecución de una experiencia social contemporánea respetuosa con la alteridad y consciente de sí misma.

Palabras clave: arqueología responsable, política, cultura material, orden social, cambio cultural, acción social.

Archaeology and political undertaking. Reflection and action in a changing world

Summary Archaeological research can be conceived as a political undertaking, as an activity capable of transforming contemporary and future realities. Reviewing the different potential approaches to the relationship between knowledge and power, we reject many of the positivist implications that have shaped archaeology as a science since its origins, as well as other postmodern implications. We propose, as a possible method of research, to consider archaeology as a tool of inquiry, reasoning and criticism about the different ways, explicit or hidden, in which material culture conditions and is conditioned by social action; the hegemonic and totalizing tendencies of social order; and the stratification of different experiences and temporalities in cultural change. Archaeological work in specific communities, whether it adopts the form of an intervention in memory cores or an analysis of archaeological problems, allows the achievement of a contemporary social experience respectful of alterity and self-knowledge.

Key Words: responsible archaeology, politics, material culture, social order, cultural change, social action.

Archéologie et pratique politique. Réflexion et action dans un monde changeant

Resumé La recherche archéologique peut être conçue comme une pratique politique, une activité capable de transformer la réalité contemporaine et future. Après avoir examiné les différentes approches archéologiques du rapport entre la savoir et le pouvoir, nous rejetons maintes des implications positivistes qui ont conformé l'archéologie comme science dès son origine, ainsi que d'autres implications postmodernes. Nous proposons, comme possible ligne de recherche, une vision de l'archéologie comme outil d'investigation, de réflexion et de critique des différentes manières, explicites ou occultes, dont la culture matérielle conditionne l'action sociale et est conditionnée par elle; des tendances hégémoniques et totalisatrices de l'ordre social; et de la stratification des différentes expériences et temporalités dans le domaine du changement culturel. La réalisation d'un travail archéologique actif dans des communautés spécifiques, sous la forme d'interventions sur les foyers de mémoire ou de l'analyse des problématiques archéologiques, permet une expérience sociale contemporaine respectueuse de l'altérité et consciente de soi-même.

Mots Clefs: archéologie responsable, politique, culture matérielle, ordre social, changement culturel, action sociale.

Ahora bien, los intelectuales han descubierto, después de las recientes luchas, que las masas no los necesitan para saber; ellas saben perfectamente (...). Sin embargo, existe un sistema de poder que intercepta, prohíbe, invalida ese discurso y ese saber. Poder que no está tan sólo en las instancias superiores de la censura, sino que penetra de un modo profundo, muy sutilmente, en toda la red de la sociedad. Ellos mismos, los intelectuales, forman parte de ese sistema de poder, la propia idea de que son los agentes de esa "conciencia" y del discurso forma parte de ese sistema. El papel de intelectual ya no consiste en colocarse "un poco adelante o al lado" para decir la verdad muda de todos; más bien consiste en luchar contra las formas de poder allí donde es a la vez su objeto e instrumento: en el orden del "saber", de la "verdad", de la "conciencia", del "discurso". Por ello, la teoría no expresará, no traducirá, no aplicará una práctica, es una práctica. Pero local y regional, como tú dices: no totalizadora. Lucha contra el poder, lucha para hacerlo desaparecer y herirlo allí donde es más invisible y más insidioso (...). Una teoría es el sistema regional de esta lucha (Foucault 2001: 25-6, conversación con Gilles Deleuze).

Cualquiera que sea el tema que se trate con él [Iván Dmítrich Grómov], siempre se va a parar a lo mismo: la vida de la ciudad es sofocante y aburrida, la sociedad no tiene unos intereses elevados y lleva una vida gris, insensata, que sólo se ve animada con la opresión, el desvergonzado libertinaje y la hipocresía; la gente infame va bien vestida y con el estómago lleno, y los honrados se alimentan de migajas; hacen falta escuelas, un periódico local que sea honesto en sus miras, un teatro, lecturas públicas, una unión de las fuerzas intelectuales; hace falta que la sociedad se mire conscientemente a sí misma y se horrorice (Chéjov 1998 [1892]).

1. Introducción

Tanto si lo señala el provocador filósofo como si lo hace el incisivo literato, desde diferentes perspectivas intelectuales y en diferentes tesituras históricas se plantea la necesidad

de ir más allá de la autocomplacencia y de su telón de fondo, que son la resignación y el inmovilismo. De este modo, quien desarrolla una práctica investigadora, indagadora de las facetas y ejes de la realidad, comienza a apreciar la necesidad de incidir en el entorno en el que vive, luchando por provocar reacciones, movimiento, debate..., cualquier forma de actividad que nos saque de una de las constantes del orden social en el que vivimos, a saber: la conformidad con todas las normas y convenciones, y el convencimiento de que todo lo que hacemos es lo único que podemos hacer y, por ello mismo, que está bien.

La arqueología, como práctica investigadora, puede influir, desempeñar un papel activo en sus diferentes realidades. Esta es una máxima que ha estado presente y seguirá estándolo en muchos agentes de la investigación arqueológica. Sin embargo, es preciso desarrollar un tratamiento específico en que se aborde algunas de las posibles maneras en que realizarla. Este es el objetivo que se propone este trabajo, en la articulación del cual no pretendemos detentar ningún derecho de propiedad o exclusividad sobre sus postulados, ni, por tanto, ningún tratamiento exhaustivo, genealógico, intelectualista o teoreticista de las ideas que en él tratamos. Por eso animamos a que sea criticado constructivamente y a que aquellos que sientan la compulsión de intervenir activa y subversivamente en la realidad, lo hagan cuanto antes.

El tratamiento que exponemos en este artículo aborda, en primer lugar, algunos problemas importantes sobre la relación entre saber y política (punto 2). Rechazamos la concepción olímpica de la ciencia (punto 2.1), como actividad al margen de la realidad que descubre verdades evidentes por sí mismas, para centrarnos en la política de la verdad que esconde y asomarnos a las diferentes funciones que puede jugar en las realidades contemporáneas (punto 2.2). Como agentes posibles de una ciencia crítica, pendiente de las determinaciones históricas y sociales de su práctica y de sus resultados, entendemos que los científicos deben seguir abordando sus realidades y buscando una actividad que les permita investigar más libremente, al mismo tiempo que superar la dicotomía entre expertos y profanos o ignorantes (punto 2.3).

En segundo lugar, como arqueólogos, entendemos que esta concepción de ciencia aplicada debe redefinir su objeto de estudio (punto 3), así como el propio papel que podemos asumir, colectiva o individualmente, en nuestras sociedades y los diversos modos en que llevarlo a la práctica (punto 4). Como parte del tratamiento del objeto de estudio, pasamos revista a algunos de los problemas fundamentales que apreciamos en la interpretación de la cultura material (punto 3.1) y en las concepciones del orden social y el cambio cultural (punto 3.2). La constitución de ese papel activo exige esquematizar en este lugar los mensajes que quisiéramos transmitir codificadamente y los problemas y campos de acción que nos plantean las realidades específicas en que estamos inmersos (punto 4.1), así como proponer un modesto programa que expanda diversas posibilidades (punto 4.2).

2. La práctica investigadora como práctica política

2.1 En los orígenes de las ciencias sociales: el programa positivista

El pensamiento científico ilustrado, fundamento de las ciencias sociales modernas, tuvo como objetivo principal la búsqueda de una verdad universal y abstracta. Sin embargo, no sólo se preocupaba por conocerla, sino también por aplicar de un modo práctico ese conocimiento. Esta aplicación suponía una intervención política en la realidad, es decir, una toma de postura en el entramado de las relaciones sociales. Así, un cuerpo multidisciplinar como la economía política del siglo XVIII y comienzos del XIX se interesó por la producción y distribución de las riquezas de las naciones, buscando el modo más adecuado para administrar los asuntos públicos y privados, y proponiendo soluciones en torno a la pobreza o la "cuestión social".

En la segunda mitad del siglo XIX comienzan a tomar cuerpo las ciencias sociales, que por el contrario insisten en la búsqueda de una verdad universal de carácter objetivo, libre de valoraciones subjetivas. Se instaura académicamente la extensa y poliédrica tradición intelectual moderna que separa Razón y Sujeto y busca descubrir las leyes de la Naturaleza al margen de la intervención divina (Touraine 1993: 82), rechazando el carácter político y la significación de la investigación como toma de postura en las realidades contemporáneas del intelectual y científico.

Esta tendencia científica, que podemos denominar programa positivista, acaba por imponerse sobre la anterior. Como ilustración suya, existen dos complejas tradiciones intelectuales y académicas: el positivismo conservador y el positivismo marxista. Ambas aceptan la existencia de una verdad universal objetiva –pretendidamente aséptica y natural–, pero la primera rechaza la relación entre ciencia y política mientras que la segunda la enarbola.

Positivismo conservador

La primera tradición está ejemplificada por varios conceptos y movimientos intelectuales. En primer lugar, el legado del positivismo de A. Comte (1798-1857) impone un concepto muy particular de sociedad que supone una de las bases fundamentales de esta tradición.

De acuerdo con Eric Wolf (1982: 7-9), este concepto nace como *reacción* al conjunto de grupos sociales que aparece con motivo del desarrollo capitalista durante el siglo XVIII, principalmente los que representan a los movimientos obreros. Estos grupos constituyen una idea de sociedad centrada en ciertos vínculos sociales, económicos, políticos e ideológicos hasta ahora no considerados por la economía política, con el fin de proveerse de un arma intelectual eficaz para dar cuenta y posicionarse frente a las nuevas realidades del capitalismo industrial, y reivindicar su lugar y sus derechos en él. Pronto, su lucha y su elaboración teórica fueron asociadas al desorden y la revolución, de modo que los nuevos sociólogos desarrollaron una idea de sociedad que permitiera el mantenimiento del *status quo*. El contenido particular que servía a este fin fue el de un campo de relaciones sociales separado o abstraído de otros aspectos, como la economía, la política y la ideología, y la reducción de la realidad social a una agregación de individuos (Wolf 1982: 8; Tabb 1999: 5). Desde esta perspectiva, la sociedad es constituida por las interacciones entre individuos y grupos de individuos, de manera que su carácter particular, del mismo modo que su ordenación ideal, gira en torno a la familia y la comunidad, y al grado de adecuación entre costumbre y valores (Wolf 1982: 9). De esta manera, el modelo de ciencia positiva, pretendidamente libre de cualquier posicionamiento, se posicionaba moralmente en el orden social del momento y forjaba uno de sus conceptos centrales con unas motivaciones muy concretas.

El programa positivista se vehicula, en segundo lugar, a través del utilitarismo y la racionalidad instrumental. El pensamiento utilitarista, que hunde sus raíces en J. Locke (1632-1704), B. de Mandeville (1670-1733), D. Hume (1711-1766) y A. Smith (1723-1790), llegando hasta los años sesenta y setenta del siglo XX de manera hegemónica, considera que los principios básicos de organización de cualquier tipo de sociedad responden a elecciones autoconscientes consecuentes con los intereses privados de cada individuo que, en agregación, la conforman (Izquierdo 2001: 98-121; Martínez Veiga 1990: 56). La "sociedad" sería entonces una agrupación de personas fundamentada en el interés individual de cada uno de sus miembros, y desaparecería en el momento en que la agrupación no fuera beneficiosa para estos intereses. Como planteaba el utilitarismo organicista de Emile Durkheim (1858-1917), las funciones de la sociedad y las conductas de los individuos son analizadas en virtud de su contribución positiva o negativa a la integración social y el mantenimiento de la ley y el orden (Touraine 1993: 34).

La racionalidad instrumental, por su parte, reduce la comprensión de la vida social a los medios técnicos que vinculan a los agentes independientemente de las finalidades y marcos de referencia específicos de su propia acción (Touraine 1993: 192-4). Con ello, toda acción queda reducida al empleo de una serie de técnicas, que se suponen extraídas de la mera transformación de la naturaleza con el objeto de satisfacer una compulsión esencial, como es la supervivencia física. De este modo, se pierde de vista que la técnica está complejamente imbricada en la acción. En esta misma época ya surgieron críticas a estos planteamientos. Con arreglo a K. Marx (1818-1883), los instrumentos de trabajo, como el propio proceso de trabajo, existen, *en el capitalismo*, porque absorben y transmiten trabajo humano vivo ajeno, lo que es empleado como criterio cuantitativo del valor de las mercancías (el tiempo de trabajo socialmente necesario) y, en última instancia, de la determinación de las plusvalías (Marx 1999: 146). Desde un punto de vista contrario a la razón instrumental, el obrero pasa, metafóricamente, de curtir pieles a ser curtido por ellas (Marx 1999: 248, 129), lo que significa que no todas las acciones se explican en función de una racionalidad instrumental, de la

satisfacción de unos fines naturales con unos medios asépticos, sino que, más bien, la satisfacción de esos fines y la existencia de esos medios se hallan determinados por una trama particular de relaciones antagónicas, en el caso capitalista por el capital (Rolland Calvo 2005: 25-8).

El planteamiento de la racionalidad instrumental, además, da lugar a la idea ampliamente extendida del ser social como *homo oeconomicus*, que no sólo se halla compelido a sobrevivir, sino a maximizar los medios escasos de que dispone para satisfacer unas exigencias materiales ilimitadas para su bienestar. La discusión en torno a la validez de esta perspectiva como explicación de las realidades contemporáneas capitalistas o como axioma antropológico se ha mantenido hasta hoy, tanto en el terreno de la economía (Guerrero 1997, 2002 y Naredo 2001, 2003 [1987] frente a Spiegel 1987 y Torres López 1992) como en el de la antropología (Polanyi 1968 [1958] y Dalton 1968 [1961] frente a LeClair 1968 y Cook 1968).

Otra de las fundamentales implicaciones de la racionalidad instrumental ha sido la exclusión de las mujeres, relegadas por considerar que no juegan un papel destacado en la producción, o de determinados grupos (étnicos, socioeconómicos, etc.), al plantear los conflictos como una lucha por el control y explotación de los recursos. De este modo, la "razón instrumental" ha sido una herramienta muy eficaz para el sometimiento de conciencias, agentes y grupos.

En tercer lugar, la trayectoria de la ciencia histórica, desde el siglo XVI, ha tendido a la legitimación de la existencia de los Estados modernos y, posteriormente, de los Estados-nación, rastreando la verdad esencial de estas entidades políticas de la Modernidad en las brumas del pasado y la memoria. Desde entonces ha sido habitual hacer una historia lineal cuyo protagonista es el Estado, y cuyo fin es la justificación de éste (Fontana 2002: 7; Hobsbawm 1997: 5, 16), sin analizar la idoneidad de aplicar sobre el pasado una categoría de análisis como es el Estado-nación. Este quedaría personalizado en un "pueblo" que se mantendría en el tiempo debido a una constante de espíritu, e históricamente hablando es una de las recreaciones más recientes, por lo que no debemos primarlo en nuestras reconstrucciones históricas (Vilar 2004: 38-48). Por tanto, en el programa positivista el actor significativo en la Historia es el Estado-nación y las relaciones sociales en él inmersas y que lo hacen posible. Cualquier realidad social que no encaje en este patrón progresivo y unitario de la Historia, como por ejemplo las sociedades "primitivas" que comenzaba a estudiar la Antropología o las naciones en vías de desarrollo, son relegadas (Wolf 1982: 9; Vattimo 2003: 10). Estos planteamientos quedan ejemplificados en el papel de los museos y las disciplinas expositivas que surgen en este momento asociadas a la creación de una imaginería estatal-nacionalista y a la legitimación de una ocupación colonial (historia, historia del arte, biología, arqueología, geología y antropología) (Bennett 1996: 97 y ss.).

Además, la Historia entendida como un decurso unitario, no es sólo una representación del pasado construida por los grupos y las clases dominantes (Benjamín en Vattimo 2003: 11), sino que ante todo es una visión impuesta desde el orden masculino de las sociedades patriarcales. El sujeto de la tradición intelectual occidental ha sido normalmente el cabeza de familia varón, blanco, propietario, cristiano..., por lo que la Historia ha sido realmente su historia. La filosofía occidental –desde Platón a Hegel– oculta y deslegitima la presencia de lo otro y de la diferencia que no encaja en sus categorías y ha tematizado la historia del sujeto masculino de la razón (Benhabib 1994). Al fin y al cabo las explicaciones científicas de lo social y la Historia fueron, y son hoy en día pese a las críticas de la postmodernidad y el feminismo, el discurso legitimador que, al menos desde la Ilustración, ha ido sustituyendo a los discursos míticos. Para algunas autoras este proceso no puede entenderse sin la progresiva naturalización e imposición de las concepciones masculinas de tiempo, espacio e individualidad (Hernando 2005). Por lo tanto podríamos concluir que el positivismo en las ciencias sociales ha conllevado la naturalización políticamente reaccionaria del trinomio androcentrismo – antropocentrismo – etnocentrismo.

Positivismo marxista

La segunda tradición que contribuye al programa positivista es el marxismo científico. F. Engels (1820-1895) y, fundamentalmente, K. Kautsky (1854-1938), aun reconociendo explícitamente el carácter político y transformador de la investigación, defienden una acepción

de ciencia como descubrimiento de una verdad universal, como reflejo de lo dado, eludiendo “el ámbito de inadecuación entre teoría y realidad” (Galcerán 1997: 302, 422). En Kautsky, de hecho, el marxismo científico descubre las leyes del desarrollo humano a lo largo de la historia, describiendo la confrontación del Trabajo y el Capital o la propiedad privada (dualismo) como la ruptura de un estadio originario de comunismo primitivo (monismo) que debe ser seguida de la restitución de este estadio por el socialismo, sin una intervención especial de la acción política (Galcerán 1997: xv, 394, 414-6). El marxismo científico implica, pues, una defensa falaz del predominio del pretendido rigor científico frente al moral (Fernández Buey 2005).

Para Galcerán (1997: 422), la elaboración de Kautsky supone la cientifización de una doctrina política que hace del marxismo una ciencia pretendidamente empírica o inductiva de la historia, en la medida en que naturaliza sin resquicios el proceso histórico, cuando, en su opinión, lo que aparece en Marx es una filosofía de la historia. Así, “[l]a cientifización es el medio para conseguir una comprensión sustantivizada de la Historia, vehiculada por la hegemonía de la Ciencia en el pensamiento de la época, que es potenciada todavía más por el lugar central que ésta ocupa en la sociedad industrial” (Galcerán 1997: 422).

Otros autores, como F. Fernández Buey, han subrayado la distancia que dibuja esta clase de planteamientos, tradicionalmente atribuidos a Marx, respecto del propio “materialismo práctico” de Marx y su proyecto de Economía, en el que la investigación es una práctica integralmente social que combina teoría y decisión político-moral, proposiciones sobre lo que hay y valoraciones (Fernández Buey 1999: 138, 182-3).

El marxismo científico no es ajeno, en definitiva, al positivismo conservador, porque reproduce en muchos casos, como el citado de Kautsky, la racionalidad instrumental, por un lado, en la medida en que entiende el trabajo como una esencia transhistórica que se define en sí misma, y el orden masculino, por otro, en la medida en que excluye de la categoría de producción la consideración de numerosas actividades de transformación de la naturaleza histórica y sexualmente específicas.

En ambas tradiciones los conceptos de verdad y objetividad científica están muy próximos, ya que se hallan inmersas en el programa positivista en el que el científico social se ve a sí mismo como un “intelectual universal” (Foucault 2001: 149 y ss) poseedor de la verdad revelada, al estilo de Voltaire, Zola e incluso de aquellos que han explicitado las relaciones entre los científicos y los políticos, como es el caso de Max Weber (1998).

2.2 El giro teórico tras la Segunda Guerra Mundial: el reconocimiento de la relación saber-poder

El triunfo y hegemonía del positivismo a lo largo de la primera mitad del siglo XX serán contestados tras la Segunda Guerra Mundial. Es a partir de entonces cuando, en el seno mismo de la filosofía e historia de la ciencia, se produce lo que Fernández Buey (2004) denomina un “cambio de tema”. Este giro teórico supone dejar de ver la fractura que el positivismo establecía entre las verdades científicas y el entorno social en el que son producidas (Fernández Martínez 2006). En el terreno de la filosofía de la ciencia, esto supone entender que el desarrollo y triunfo de determinadas teorías científicas están ligados a aspectos hasta ahora omitidos, como la subjetividad del investigador, su contexto social y académico, el empleo de metáforas, etc. En este sentido, las verdades científicas no dependen exclusivamente de la validez del método elegido, sino de la elección de un marco teórico específico de referencia (Fernández Buey 2004).

La importancia que comienzan a adquirir los sujetos y sus realidades en la constitución de las teorías científicas puede comprenderse en función del “paso de la sociedad de producción, basada en el racionalismo, el ascetismo y la creencia en el progreso, a una sociedad de consumo en la que el individuo participa en el funcionamiento del sistema no sólo mediante su trabajo y su pensamiento, sino mediante los deseos y las necesidades que orientan su consumo, y que no son únicamente atributos de su puesto en el sistema de producción” (Touraine 1993: 248-9). Asimismo, este cambio de tema es resultado en gran parte de una comprensión dialógica e intertextual de la expresión intelectual, lo que se enmarca dentro de la multivocalidad expresada por los procesos de la descolonización (Geertz 2003 [1980]; Clifford 2003 [1988]; Gallissot 2005).

Se abre, pues, una brecha entre el sistema y el sujeto, que rompe el empeño positivista que hasta entonces establecía la correspondencia entre las normas del sistema social y las motivaciones de los actores a través del triunfo de la razón (Touraine 1993: 248-9). Este cambio, que puede apreciarse ejemplarmente en los procesos en torno a mayo de 1968, se tradujo en el interés de las ciencias sociales por un sistema sin actores (años setenta) y por unos actores sin sistema (años ochenta) (Touraine 1993: 449-50). Pese a esta disparidad de objetos de estudio, las ciencias sociales, en cualquier caso, se ven profundamente afectadas en su comprensión del quehacer científico por las nuevas dinámicas del capitalismo y los estados recientemente emancipados, surgidas del periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial y que empujan a entender la investigación como actividad compleja ejecutada en contextos subjetivos y políticos específicos.

De entre numerosos autores podemos destacar como representantes de este giro teórico a Michel Foucault, Pierre Bourdieu y Edward Said, entre otros.

Para Foucault, lo importante en la actividad científica no es determinar qué es lo verdadero sino entender las estrechas relaciones entre la verdad y el poder. La verdad se produce en este mundo gracias a múltiples coacciones, y detenta en él efectos regulados de poder. Por lo tanto, cada sociedad tiene su régimen de verdad, su "política general de la verdad", que consiste en los discursos que se acogen y se hacen funcionar como verdaderos o falsos, en el modo en que unos y otros son sancionados, en las técnicas y procedimientos valorizados para la obtención de la verdad, y en el estatuto de quienes están a cargo de decir lo que funciona como verdadero.

En sociedades como las capitalistas occidentales, la "economía política de la verdad" tiene unos contenidos históricos determinados. La verdad es establecida por el discurso científico y validada en función de la forma particular que a éste se le otorgue: es producida y transmitida bajo el control no exclusivo, aunque sí dominante, de algunos grandes aparatos políticos o económicos (universidad, ejército, media) y es el envite de todo un debate político y de todo un enfrentamiento social (Foucault 2001: 154-155). Bourdieu lo resume en la expresión: "si hay una verdad es que la verdad es un envite de luchas" (1994: 84).

Es precisamente este último autor el que mejor ha desarrollado las profundas relaciones entre la ciencia y la política, gracias a su teoría de los campos sociales y, en concreto, de los campos científicos. Lo político puede ser delimitado, en las ciencias sociales, en dos sentidos: uno interior y otro exterior, respecto del campo científico.

Interiormente, los campos científicos son "lugares de lucha" en los que los científicos juegan con su autoridad científica y con su poder simbólico, es decir, con su mayor o menor acumulación de "capital científico", con el fin de conquistar las posiciones dominantes dentro del campo. Esto implica que un análisis de la actividad científica debe tener en cuenta, junto a las pretendidas "determinaciones puras" de los científicos, aquellas otras que son simplemente políticas y que seguramente no son fácilmente aislables. En el campo científico no se puede distinguir entre determinaciones propiamente científicas y determinaciones propiamente sociales, por lo que una investigación puramente epistemológica debe tener en cuenta que los conflictos epistemológicos son también irremediablemente políticos. Las estrategias de los científicos para conquistar las posiciones dominantes dentro de un campo científico pueden ser "estrategias de sucesión" o "estrategias de subversión", o lo que es lo mismo, apostar por posturas ortodoxas o posturas heterodoxas dentro de él, que al fin y al cabo no dejan de ser posicionamientos eminentemente políticos.

Desde un punto de vista externo, el problema es que realmente muchos campos científicos, especialmente los de las ciencias sociales, no son tan autónomos como realmente se muestran, de lo que se deriva la "falsa autonomía del campo científico", ya que su ideal de autorregulación y autarquía choca con obstáculos, como es el hecho de que la lucha interna por la autoridad científica es una de las apuestas de la lucha entre las clases en el campo político. Las revoluciones contra el orden científico establecido son inseparablemente revoluciones contra el orden establecido (Bourdieu 1999a: 75-110). La ciencia social neutra es una ficción simbólicamente eficaz, pues ofrece como científica la representación dominante del mundo social. Las disciplinas sociales toman necesariamente parte en la lucha política ya que actualizan los mecanismos sociales que aseguran el mantenimiento del orden establecido, y su eficacia propiamente simbólica descansa sobre el desconocimiento de su lógica y de sus

efectos. Ello pone de relieve la trascendencia política de los campos científicos con respecto a la sociedad en la que se desarrollan.

La ciencia social, según su grado de autonomía en relación a los poderes externos, se sitúa entre dos límites marcados por los campos científicos más puros como las matemáticas (sin apenas ingerencias externas) y los campos políticos, religiosos o periodísticos. En consecuencia, las ciencias sociales se hallan entre dos lógicas opuestas, la del campo político (donde las fuerzas de las ideas dependen siempre de la fuerza de los grupos que las aceptan como verdaderas) y la del campo científico (donde sólo se reconoce "la fuerza intrínseca de la verdad", es decir, se está de acuerdo o no con proposiciones o procedimientos en función de las reglas de coherencia lógica y de compatibilidad con los hechos) (Bourdieu 1999b: 114). Por todo ello podemos concluir que la actividad profesional de cualquier científico social contiene prácticas políticas tanto dentro de su campo específico como fuera de éste.

Edward Said, por su parte, defiende una compleja relación entre conocimiento y política en su análisis de la formación discursiva del orientalismo (Said 2003: 31-8, 49, 53). Esta relación se constituye a partir de dos procesos. Por un lado, siguiendo a A. Gramsci, la sociedad política penetra en la sociedad civil, exigiendo, estimulando o financiando determinadas líneas de investigación (Said 2003: 32-3, 53). Por otro lado, la intertextualidad de cualquier expresión provoca que el autor escriba y represente desde la presión que ejercen sobre él las convenciones, las generaciones precedentes y los estilos retóricos, u otros aspectos (Said 2003: 35). En Said, sin embargo, la relación no es automática, es decir, la cultura no puede ser entendida como un reflejo de la política, porque, como indica el caso del orientalismo, las coacciones que impone no son inhibitoras, sino productivas o generativas, en la medida en que la propia cultura creada en un ambiente produce elementos que nutren ese ambiente (Said 2003: 37). El orientalismo es material, en el sentido en que, cuando nos referimos a él, no se trata sólo de ideas, sino de los efectos y la función que éstas tienen en la acción social, es decir, de "la efectividad material de las afirmaciones del discurso orientalista" (Said 2003: 48-9). Además, en todo momento se trata de un intercambio dinámico entre los autores individuales y las iniciativas políticas (Said 2003: 37, 48).

Víctor Fernández (2006) resume toda esta tradición en la crítica al "mito de la ausencia de valores", según la expresión de Ch. Tilley (1989), que procede de una concepción de la ciencia separada de la esfera de la ética, es decir, el hecho enfrentado al valor. Como parte integral de esa crítica, verdad y valores se hallan complejamente interrelacionados. En este sentido, Echeverría (en Fernández Martínez 2006) mantiene que la búsqueda de la objetividad y la verdad, frente al valor, es en definitiva la moral específica de la ciencia, "de valor comparable al de normas religiosas o compromisos políticos". Esta "neutralidad moral" trata de imponerse como superior a los principios defendidos por las concepciones éticas de la ciencia. El mandato de la objetividad coarta cualquier intento de criticar la sociedad, lo que supone un apoyo al orden establecido. Sin embargo, el juicio social es un paso fundamental en la constitución de las teorías sociales, porque los resultados científicos tienen que ser aceptados por la comunidad investigadora y, en última instancia, por la sociedad.

Podemos sintetizar la relación entre ciencia y política a la luz de las teorías de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1987), y Slavoj Žižek (2003a). La actividad científica está estrechamente ligada al acto de nombrar y definir las cosas, que es un acto esencialmente performativo, porque pone en escena diferentes significados que tratan de apropiarse de un significante; es decir, varios particulares tratan de ocupar los límites del universal, en una lucha por suturar la apertura y complejidad de *lo real*. La actividad política aparece en el momento en que diferentes grupos sociales o movimientos sociales concretos pugnan por imponer su hegemonía, su nombramiento particular con efectos universalizantes, éticos. Esta es, en realidad, la dinámica que subyace a la actividad científica.

Sin embargo, estos autores no se quedan en la constatación epistemológica de esta realidad, sino que plantean una actividad colectiva radical que consiste en la conquista hegemónica de determinados universales por parte de diferentes grupos y movimientos sociales, a partir del establecimiento de cadenas de equivalencia o puntos de convergencia,

comunicación e intercambio entre todos ellos. En la práctica estos planteamientos se refieren a los agentes y movimientos contra la globalización o altermundialistas. En el terreno de la investigación, esta actividad se traduce en la consecución de victorias hegemónicas progresistas, que llenen los significantes universales con contenidos particulares compartidos por las disciplinas críticas, a partir de la creación de una cadena de equivalencias que permita representar diferentes posiciones en una misma lucha, es decir, “la metáfora unificadora que justificaría la conjunción de todos los movimientos críticos” (Fernández Martínez 2006). Con ello, se reclama “un nuevo y poderoso imaginario social, un conjunto de significantes y metáforas que impulsen a la gente en el sentido de la esperanza, frente al pesimismo conformista que provoca el uso de la fuerza, tanto física e intelectual, por los poderosos” (Fernández Martínez 2006). Por ello mismo, desde la explicitación de las complejas relaciones entre saber y poder, se hace irremediable el planteamiento de un conjunto de aspectos fundamentales en la definición del científico como agente activo y militante.

2.3 El intelectual y el investigador: las luchas contra el poder

Como recientemente nos ha recordado Hamilakis, aludir a la relación de la verdad y el poder y a la dimensión política de la práctica científica es en definitiva preguntarnos sobre el papel del científico como intelectual, no en el sentido de aquel que ocupa un espacio privilegiado y una posición de autoridad sino por reconocerse la especial responsabilidad que la producción cultural conlleva (1999: 65). Por tanto en este apartado nos referiremos a lo político desde el punto de vista externo al campo científico (sensu Bourdieu) según diferentes autores.

En este sentido, Foucault (2001: 23-36) ha analizado los cambios en los intelectuales en el sentido político del término, es decir, cómo usan su saber, su competencia y su relación con la verdad en el orden de las luchas políticas. En su análisis de los cambios históricos acaecidos en la ciencia, se dio cuenta de que la figura que progresivamente se ha impuesto a partir de la Segunda Guerra Mundial, frente al “intelectual universal” propio de la ciencia positivista, es la figura del “intelectual específico”, que ha ganado conciencia de las luchas en un sentido más concreto e inmediato. Los intelectuales se encuentran ahora problemas específicos y se acercan realmente a ellos, porque se trata de luchas reales, materiales y cotidianas, y porque se encuentran con los mismos adversarios (las multinacionales, el aparato judicial y policiaco, la especulación inmobiliaria...) que el proletariado, el campesinado o las masas. Si la politización del intelectual ahora opera en la actividad específica, la escritura deja de ser la marca sacralizante de dicha intelectualidad y se posibilita la existencia de lazos transversales de saber a saber, de un punto de politización a otro, y por tanto que todos los profesionales trabajen en una politización global de los intelectuales. La universidad ya no es la figura de proa sino un lugar de intercambio, un punto de cruce privilegiado y políticamente ultrasensible. Los riesgos de estos intelectuales específicos consisten en dejarse manipular por los partidos políticos o aparatos sindicales que conducen las luchas locales, en no poder desarrollar estas luchas por falta de una estrategia global y de apoyos exteriores, y en el riesgo de no ser seguidos o de serlo sólo por un grupo muy limitado. Por todo ello, el intelectual responde a una triple especificidad: la especificidad de su posición de clase, la especificidad de sus condiciones de vida y de trabajo, ligadas a la condición de intelectual (su dominio de investigación, su lugar en un laboratorio, las exigencias económicas o políticas a las que se somete o contra las que se rebela, etc.), y la especificidad de la política de verdad en nuestras sociedades. Es en éste último punto donde la lucha local puede tener efectos generales, generando un debate acerca del estatuto de la verdad y del papel económico-político que juega, y por tanto un debate sobre las estructuras y funcionamiento de nuestra sociedad. Una vez más, los problemas políticos de los intelectuales no deben ser pensados en términos de “ciencia/ideología” sino de “verdad/poder”.

Para Pierre Bourdieu, un intelectual debe reunir dos condiciones: por un lado, pertenecer a un campo científico lo más autónomo posible y respetar las leyes de éste, y, por otro, poseer autoridad en su campo, que le permita tener una actividad política fuera de él. Ya vimos más arriba las dificultades concretas de las ciencias sociales para conseguir autonomía con respecto a las fuerzas sociales exteriores a ellas, y conseguir una actividad científica donde lo que prime sea la *libido scientifica* y no la *libido dominandi*. Bourdieu también comparte con Foucault la idea de que una de las maneras de conseguir la autonomía de las

ciencias sociales es a través de la internacionalización, ya que muchas de las presiones a la ciencia provienen de la escala nacional. No obstante, también se reconoce que estas internacionales han existido siempre y que en ellas encontramos tanto internacionales reaccionarias como de *outsiders*, casi siempre recién llegados, con disposiciones subversivas y críticas que rompen con la ortodoxia (1999b: 111-127). Bourdieu apuesta por una internacional de intelectuales comprometidos, de intelectuales que no distinguen entre *scholarship* y *commitment*, sino que se comporten como *scholarships with commitment* (2002: 152). Sin duda es ese el punto en el que más cuidado debe tenerse puesto que no hay riesgo más grande para la consecución de una ciencia autónoma que ceder al populismo, propia de aquellos que creen servir a la causa de los dominados. Reducirse a lo político implica anular al científico capaz de poner las armas irremplazables de la ciencia al servicio de los objetivos perseguidos y darle sólo las armas del político. Introducir en el campo científico disposiciones reacias, rebeldes o revolucionarias, que pueden acarrear rupturas críticas con la doxia y la ortodoxia, pueden favorecer la sumisión a coacciones externas (como las puramente políticas). La verdadera ruptura se da cuando una “revolución específica” se asocia al dominio de los logros históricos del campo, lo que significa que los revolucionarios de un campo avanzado, los que producen rupturas científicas, son capitalistas específicos -acumuladores de capital científico-.

Said considera que el intelectual, frente al especialista, busca desentrañar la relación entre lo concreto y lo general, entre la base y la superestructura, entre la formulación del autor y sus circunstancias políticas y personales, sin quedarse en el plano específico, por lo que se puede decir que trata la relación entre cultura y política (Said 2003: 36, 38, 28, 50-1). El propio Said, de hecho, estudia el orientalismo, y en general la relación entre cultura e imperialismo, con el objetivo de plantear una “alternativa contemporánea al orientalismo, preguntarse cómo se pueden estudiar otras culturas y pueblos desde una perspectiva libertaria, y no represiva o [manipuladora]” (Said 2003: 49).

En lo referente a esta última cuestión, una de las más clarividentes y radicales formulaciones sobre la relación entre el intelectual o investigador y la política es la que encontramos en el historiador J. Chesneaux (1984). Este autor rechaza la separación entre profesión y sociedad, que parte de la consideración del investigador como experto privilegiado del que desciende y se vulgariza (léase se degrada) el conocimiento (profesionalismo) y del historiador como ser únicamente comprometido con el estudio del pasado como objeto válido por sí mismo (intelectualismo) y centrado en una pretendida y presunta objetividad neutral (objetivismo apolítico) (Chesneaux 1984: 25-7, 39). Además, discute el lugar del saber elitista en la sociedad y la función específica del saber histórico para externalizar la historia de las mayorías y ocultar la acción de agentes y grupos concretos (Chesneaux 1984: cap. 2, p. 215; cfr. Cascajero 1999).

Consecuentemente, basándose en gran medida en el “intelectual orgánico” de Gramsci, Chesneaux (1984: 36, 211) defiende un conocimiento fundado en el pasado y la memoria entendidos como derechos colectivos y como puntos de referencia para criticar radicalmente el presente y definir para el porvenir la exigencia de una sociedad cualitativamente distinta. De este modo, los intelectuales “[aceptan] el ser expropiados de [su] «territorio», para después no participar en la obra de reflexión común sino a petición de la colectividad y de acuerdo con ella”, y rechazan su posición de privilegio al proclamar, con J. Copans: “«Ya conocemos la canción: trasformemos la sociedad, ¡sí! Transformemos las funciones intelectuales, ¡sí! Pero sigamos siendo estudiantes e investigadores, ¡sí! Mientras los otros cortan el árbol, ¡nosotros quietecitos sobre nuestra rama!»” (Chesneaux 1984: 218). Esto no supone, sin embargo, una negación de sí mismos, sino de su estatuto privilegiado; el debate sobre los problemas técnicos propios del saber histórico, sobre el rigor científico, sobre la división del trabajo para conocer el pasado, debería tener lugar una vez se cuestione el papel del pasado en nuestras sociedades y la verticalidad en la producción del conocimiento histórico (Chesneaux 1984: 27, 216).

3. Fundamentos teóricos de una arqueología responsable

Al llevar a cabo este repaso general sobre las complejas relaciones entre ciencias sociales y política y sobre la subsiguiente responsabilidad de los investigadores para con la

sociedad, pretendemos plantear un marco para la definición de una actividad arqueológica comprometida, responsable, crítica y radical. Una arqueología de este tipo necesita reflexionar sobre el estudio de la historia de un modo diferente al del positivismo hegemónico, así como al del posmodernismo conservador. Como dice la cita de Foucault con la que comenzamos este artículo, la formulación teórica es una práctica política –sobre el pasado, para el presente– y como tal debe ser en este campo en el que, en primer lugar, se lleve a cabo un desenmascaramiento de las prácticas de dominación.

De este modo, es necesario abordar la concepción general que defendemos de la arqueología, así como una serie de conceptos y campos propios de la disciplina. Definimos la arqueología como una teoría histórica de la materialidad, que destaca el papel jugado por la cultura material en la estructuración de las relaciones sociales como relaciones de poder (orden social) y como ser histórico a través del que las metáforas hegemónicas colectivas refiguran ese orden (cambio cultural). Entendemos que esta práctica intelectual aporta un campo, contenidos y formas de razonamiento que dotan a agentes y colectivos de comunidades concretas contemporáneas con un importante arsenal crítico para comprender y superar las jerárquicas y desiguales estructuraciones de las realidades sociales actuales y futuras.

Como consecuencia de ello, el desarrollo de nuestra reflexión teórica sobre la naturaleza de la arqueología se ocupa de diferentes concepciones de la cultura material, del orden social y el cambio cultural, y de la transformación activa de las realidades contemporáneas y futuras. Esto supone, en resumen, entender la arqueología como un estudio semiótico y sintáctico de las significaciones y experiencias prácticas de la materialidad, como una ciencia histórica y como una disciplina activa sociopolíticamente.

Este enfoque de la arqueología la sitúa en una posición protagonista y de vanguardia en el marco de las ciencias sociales. La materialidad no ha sido estudiada profundamente por éstas, aunque algunos antropólogos han denunciado este hecho (Lemmonier 1986, 1993) y se han preocupado por abrir una vía de investigación tan necesaria (Appadurai 1986) para dar cuenta de las realidades sociales. Por otro lado, aunque desde la sociología (Blandin 2002) y la semiología (Baudrillard 1968) francesas se ha realizado un esfuerzo por dilucidar el papel activo de la materialidad en las prácticas sociales, seguimos sin contar con una sólida y específica teoría histórica de la materialidad.

La arqueología, sin embargo, ha permitido indicar cómo la materialidad es un elemento activo en la configuración y trayectoria de las relaciones sociales, sea en forma de objetos manufacturados (artefactos), de materias naturales resultantes del proceso productivo y con beneficio social (artefactos), o de elementos de la naturaleza que interactúan con el medio social (circundatos) (Lull 1988: 64; Castro y otros 1996: 39, 42 y ss.) o paisaje (Criado 1993). Como tal, su estudio ha permitido analizar estructural e históricamente procesos de cambio cultural no sólo prehistóricos sino también contemporáneos, como la emigración en el caso de Terra de Montes (Galicia) (González Ruibal 2003) o de la Sierra de Gredos (Ávila) (Falquina 2005), que de otro modo habrían sido cualificados de una manera superficial. En este sentido, la arqueología permite acceder al terreno práctico, experiencial y no discursivo de la acción social. Por ello son importantes los estudios etnoarqueológicos y de arqueología histórica y contemporánea, ya que permiten acceder a un registro de las sociedades vivas que concierne a toda la población y del que no se ocupan el resto de ciencias sociales. Esta situación es alarmante si consideramos, por ejemplo, la gran importancia que lo material ha ido cobrando a lo largo de estos últimos siglos de desarrollo hegemónico de diferentes sistemas de poder en Occidente, y que ha tenido como resultado nuestro mundo de hoy en día. Además, en cierta medida, no es hasta mediados o incluso finales del siglo XX cuando la protohistoria termina, es decir, cuando dejan de existir las últimas sociedades orales europeas.

Creemos que una arqueología comprometida, entendida como teoría histórica y práctica social subversivas, puede proporcionar una perspectiva crítica fundamental a diferentes grupos, agentes y movimientos sociales para construir un mundo sin jerarquías ni explotación social. Esto es posible una vez desarrollemos extensamente una teoría de la cultura material, del orden social y el cambio cultural (puntos 3.1 y 3.2), y de que tracemos las líneas fundamentales de la relación entre los investigadores y la sociedad (punto 4).

3.1 Cultura material

Los estudios de cultura material no son privativos de la ciencia arqueológica, ni la arqueología agota su interpretación en los límites de la cultura material. La materialidad de las prácticas cotidianas ha sido estudiada frecuentemente por otras disciplinas como la etnografía y la antropología cultural/social. Como ejemplo del primer caso contamos con multitud de trabajos etnográficos, desarrollados especialmente por la escuela alemana e inglesa desde el s. XIX, en los que a modo de tablas se recogían, daban nombre y dibujaban la totalidad de herramientas, aperos, útiles, construcciones y ropajes de un determinado “pueblo primitivo” o “cultura tradicional”, incluyendo los de la Península Ibérica (pensemos por ejemplo en el trabajo clásico de Frankowsky (1986) sobre las construcciones palafíticas peninsulares, o en el estudio de Klemm (1962) sobre la cultura popular de la serranía abulense en los años 1930. De hecho, esta cultura material se entendía, y se sigue entendiendo hoy en trabajos de la misma línea, como mero epifenómeno de las sociedades que la producen, radicando el interés de estudiarla en la posibilidad de plasmar mapas de dispersión, ya que el factor tiempo –la evolución de un determinado fósil-guía en un determinado espacio geográfico- frecuentemente ha quedado en un segundo plano. Es decir, se concibe la cultura material como característica cultural estática de un grupo concreto.

Estos estudios de la cultura material como objetos sin vida no han sido privativos de los etnógrafos. Las investigaciones antropológicas que han atendido a la materialidad y a la tecnología, que han sido minoritarias, han tendido a realizar análisis comparativos con universales culturales que sólo contienen dimensiones socio-económicas generales, a descripciones más o menos precisas consideradas como fines en si mismos y/o a consideraciones globales en forma de vagas apreciaciones sobre su efectividad o constreñimiento sobre la vida social (Lemonnier 1986: 150). De hecho, la imposibilidad de encontrar buenos trabajos de cultura material en sociedades actuales -con los que poder realizar analogías, abrir nuestra mente a la hora de interpretar o poder hacer “descripciones densas” (*sensu* G. Ryle y C. Geertz, en Geertz 2001 [1973]: 20-1, 24)- ha llevado a los arqueólogos a desarrollar una disciplina intermedia entre la Arqueología y la Antropología, la Etnoarqueología, que se centra en aquellos aspectos del comportamiento socio-cultural activo o vivo que dejan traza en el registro arqueológico, y que no son sólo las cerámicas, sino también las concepciones del espacio y el tiempo (González Ruibal 2003a: 11).

Ante este panorama podríamos pensar que la Arqueología, como ciencia social que estudia el pasado (un pasado que puede ser remoto o que puede ser ayer) a través de la cultura material (incluyendo símbolos, signos y señales) (Ibid. 2003: 12), habría desarrollado un método autónomo para realizar sus estudios. Sin embargo, en la gran mayoría de los casos, no es así; la arqueología sigue siendo receptora de marcos teóricos externos a ella, con lo que la comprensión de la cultura material se descubre incompleta.

La visión tradicional que la arqueología ha tenido de la cultura material ha pasado por entenderla dislocada de las relaciones sociales, como simple clasificación de objetos. El programa histórico cultural, tal y como fue practicado por B. Blance (1961) o M. Gimbutas (1965), entiende que la cultura material representa etapas particulares en la historia de los pueblos, de manera que su similitud morfológica es resultado de una afinidad cronológica o de una derivación genealógica. Además, indica relaciones entre grupos, de tipo comercial (intercambios) o violento (invasiones), lo que supone, del mismo modo que antes, que su homología formal implica una entidad cultural particular y distinta respecto de otras. Los objetos arqueológicos son ilustraciones de las normas de un pueblo o cultura, de tipos sociales definidos rígidamente y *a priori*, tienen un único significado o función y, como tales, representan la totalidad de su organización social y de su trayectoria.

Son muy frecuentes en España las interpretaciones desde posicionamientos teóricos eclécticos en los que a inquietudes histórico-culturales (definir “culturas arqueológicas” en un territorio a lo largo de un periodo de tiempo gracias a un fósil-guía) se responde desde metodologías de la Nueva Arqueología (Hernando 1992: 19). Podemos apreciar estas características por ejemplo en la aplicación de métodos físico-químicos para datar “fósiles guía” de un modo absoluto -perdiendo peso la cronología comparada historicista- o para la mejor comprensión de la paleoeconomía o explotación del medio, pero sin que se realice una reflexión crítica de los principios teóricos histórico-culturales (por ejemplo Maluquer y Pericot 1969: 11-25).

Todas estas ideas quedan ilustradas por las clásicas tipologías histórico-culturales, basadas en criterios morfológicos y funcionales. El agotamiento de la explicación en torno a los aspectos formales de la cultura material se imbrica en la tradición descriptivista, que hermana a la arqueología con el anticuarismo y la historia del arte decimonónicas. El grado de complejidad estética de una cerámica o un edificio se convierte en un elemento básico para la clasificación tipológica de los diferentes grupos culturales. Estas tipologías se suelen realizar sobre las formas finales de los objetos prehistóricos y primando los objetos decorados sobre los no decorados, sin valorarse la significación cultural de todas las decisiones tecnológicas presentes en la elaboración del mundo material y asignando, además, un significado social único a cada objeto, invariable a lo largo del tiempo (Lemonnier 1986, 1993), es decir, sin atender al contexto arqueológico en el que fue recuperado el objeto. Pensemos por ejemplo en los estudios de circulación de bronce en la Prehistoria reciente o en los abundantísimos estudios sobre cerámica, en los que ciertos “tipos” de “cerámica común” son recurrentemente desatendidos en la explicación histórica. En cuanto a la centralidad que otorgan a los aspectos funcionales, lo que destacan de la cultura material es su grado de complejidad tecnológica para la cada vez mayor domesticación del medio. Por ello se entiende el proceso histórico en un sentido evolucionista, al subrayar la culminación de este desarrollo tecnológico en la preeminente posición actual de Occidente, lo que se traduce, además, en una ciencia actualista y etnocéntrica. Cuanta mayor complejidad estética, tal como hoy es entendida, mayor desarrollo social y cultural se interpreta que posee un grupo humano.

El debate sobre la capacidad de la cultura material como transmisora de información y como configuradora de prácticas sociales y culturales es aún muy pobre en la mayoría de los casos. De hecho, para muchos arqueólogos su objeto de estudio más que las sociedades pasadas parecen ser los cacharros en sí mismos. En este sentido lo material sigue viéndose desde rígidas posiciones aún muy normativistas. Pensemos por ejemplo en numerosos estudios sobre la Edad del Hierro en los que se siguen planteando los subsistemas sociales de modo rígido –pese a la llamada de atención de muchos antropólogos sobre el carácter integrado de los sistemas sociales preindustriales- y clasificando los cacharros de las excavaciones en compartimentos estancos (religión, economía, subsistencia, agricultura... o desde el funcionalismo binfordiano en las categorías de *technomic*, *socio-technic* o *ideo-technic*). Este problema se percibe más claramente en los casos en los que se asimila la trifuncionalidad dumeziliana como universal cultural, pues los cacharros pasan a vincularse con la elite religiosa, la elite guerrera o con la masa campesina, sin plantearse que un mismo objeto puede ser vivido de un modo muy diferente según la posición social que ocupe cada agente.

En definitiva, más allá del nivel descriptivo, existe una actitud generalizada entre los arqueólogos que implica una deficiencia a la hora de penetrar en la significación profunda de la cultura material que impide plantear interpretaciones históricas y sociales, lo cual presenta otros problemas. En primer lugar, el historicismo es fundamentalmente una disciplina subjetivista, porque considera que sólo existe lo que el arqueólogo observa, describe y clasifica (Lull 1988: 67). En segundo lugar, se guía por la sed de hallazgos o descubrimientos, por “la dictadura de los hallazgos”, como piezas claves del conocimiento del pasado y como objetos de atesoramiento, sin penetrar en los problemas históricos que nos planteamos desde la teoría (Lull 1988: 67). En definitiva, esta arqueología contribuye, a través de su escepticismo, a presentar el pasado como algo insondable y misterioso, pues numerosos aspectos se encuentran ya perdidos para siempre al no poder ser *contemplados* o *percibidos* por sus estudiosos actualmente. Esta es la vieja actitud romántica promotora de la desinformación, de la alienación humana respecto de su pasado y de la disolución del pasado en el presente (Lull 1988: 67-8).

Un rasgo del historicismo que la ecléctica arqueología española mantiene en la actualidad es el uso indiscriminado del concepto de “cultura arqueológica”, asumido como premisa básica de la metodología de nuestra disciplina, pese a las connotaciones esencialistas y homogeneizadoras que conlleva. Al mantener este artificio conceptual no se corre riesgo únicamente en el plano metodológico, como es el caso de su inutilidad a la hora de rastrear identidades pretéritas –como la étnica (Jones 1997)-, sino que, sobre todo, es en un plano político donde más perjudicial resulta. La omnipresente “cultura arqueológica” hace que la Arqueología siga siendo, al igual que en su nacimiento decimonónico, el principal argumento

que brindamos como especialistas, sea conscientemente o no, a las identidades nacionales actuales fundamentadas sobre esencias transhistóricas (Marín 2005: 86-93).

Por tanto, resulta que los “apolíticos” arqueólogos son responsables de poner a disposición pública herramientas conceptuales políticamente reaccionarias, gracias a la concepción acrítica de la cultura material. Y ya no sólo nos referimos a identidades étnicas esencialistas, sino a la concepción de las relaciones de género y de la jerarquización social que se desprende de la mayoría de los trabajos arqueológicos. Parece irónico que el propio Lewis Binford desacreditara las propuestas feministas que abogan por los estudios de género pues entendía que los intereses políticos no pueden determinar a la Arqueología ya que puede verse dañada la objetividad y neutralidad, mientras él continuaba asentado sobre unos posicionamientos teóricos fuertemente androcéntricos (Wylie 1999: 25-68). Por otro lado, culturas materiales homogéneas y poco cambiantes, como pueden ser las cantábricas o pirenaicas del primer milenio antes de la era, suelen interpretarse peyorativamente, como atrasadas, al igual que en el caso del medio campesino contemporáneo peninsular y europeo, del que en infinidad de ocasiones se obtienen paralelos etnográficos formales para interpretar ese pasado. Por el contrario, la formación de elites explotadoras, con un repertorio material diferenciador (como es el caso de las elites de los *oppida* meseteños a fines de la Edad del Hierro), suele interpretarse como rasgos propios de una alta cultura cercana a las formas mediterráneas. Es decir, se valoran más positivamente las formaciones sociales jerarquizadas que las segmentarias.

Esto nos lleva a otro rasgo que, pese a las reiteradas denuncias del ya clásico artículo de Conkey y Spector (1984), se sigue dando. No es otro que tomar las tecnologías y actividades supuestamente controladas por los hombres como lo fundamental en la caracterización social de un grupo. De hecho, hasta los aparentemente no connotados términos en los que dividimos la prehistoria –como el utilizado más arriba de Edad del Hierro– responden a cambios tecnológicos que en muchas ocasiones no han sido protagonizados por mujeres o han supuesto momentos históricos regresivos con respecto al protagonismo social femenino. Un claro ejemplo es el cambio del Bronce Final a la Primera Edad del Hierro en el Noroeste de la Península Ibérica y en la Región Cantábrica (González Ruibal 2003b).

El paradigma positivista/objetivista no es que sea menos político que el resto, sino que es menos obvio porque hay autocensura. Se trata de un paradigma profundamente conservador con el presente porque ayuda a mantener las desigualdades (Tilley 1998: 318).

Son numerosas las denuncias que podríamos realizar sobre esta amalgama descriptivista y positivista de perspectivas investigadoras, que en el caso de la arqueología española es mayoritaria. Para finalizar nos centraremos, sin embargo, en la que quizás consideramos más grave para el campo científico a nivel político: hoy por hoy este tipo de arqueología, pese a su retórica de ciencia social autónoma, es completamente dependiente de los metarrelatos ajenos a ella. Esta “falsa autonomía del campo científico” de la Arqueología (ver punto anterior) de la arqueología historicista y cientifista consiste en no teorizar y no desarrollar metodologías que nos permitan obtener información histórica de los objetos arqueológicos, y, por el contrario, utilizarlos como relleno material de discursos históricos creados desde las fuentes documentales (caso de los estudios arqueológicos desde la Edad del Bronce hasta la actualidad) o desde principios de jerarquización ajenos al ámbito científico: nos referimos al sesgo de género, clase, edad, etnia, religión, país... de la práctica científica no reflexiva supeditada a principios de validación como los de la Política o los *mass media*.

Una de las corrientes que ha establecido una concepción de la cultura material muy extendida y ampliamente debatida, tratando de superar la perspectiva historicista-procesual, la han conformado las diversas vías que se han abierto desde la adaptación de las teorías marxianas para el estudio arqueológico del pasado y el presente. Desde la arqueología marxista más ortodoxa, la cultura material testimonia el grado de desarrollo de las fuerzas productivas logrado en el seno de una formación socioeconómica particular a partir de la resolución de la tensión inmanente entre el ser humano y el medio u objeto de trabajo, en el terreno de sus instrumentos de trabajo o tecnología y a través de la actividad del trabajo (Lumbreras 1984: 26, 53, 64). Así, los instrumentos permiten reconstruir el nivel de desarrollo productivo particular de la sociedad entre todos los posibles de la línea que recorre la humanidad hacia el socialismo (sociedades apropiadoras y sociedades productoras, divididas

en preclasistas, clasistas y posclasistas, en el caso de Montané 1980: 79-82 y 84, o caza y recolección, agricultura y pastoreo, y producción artesanal e industrial, en el de Lumbreras 1984: 77-8). Para estos autores, la arqueología, como ciencia social no positivista, infiere a partir de la cultura material las relaciones sociales de producción y determina el modo en que se unifican dialécticamente en el modo de producción (Montané 1980: 41; Lumbreras 1981: 8; 1984: 32, 124). Los objetos arqueológicos constatan esas relaciones sólo indirectamente, porque indican la relación particular entre los productores y los resultados de su trabajo, expresada jurídicamente en relaciones de propiedad, o la distribución social de la riqueza (Lumbreras 1984: 112).

Ciertas corrientes del materialismo histórico en arqueología se han preocupado por ampliar estas perspectivas, así como, sobre todo, por combatir la ocultación de numerosos agentes en la realización del proceso de producción de objetos. La actividad de la producción que está detrás de cada producto queda constatada en él sólo parcialmente (Lull 2005: 20). Para comprender la cultura material en su totalidad es preciso entender que la sociedad es producida, por lo que hablamos de «producción de la vida social» (Lull 2005: 19). Como tal, la producción es fundamentalmente relacional: la vida social es constituida a partir de la vinculación de las condiciones objetivas, es decir, de agentes y/o de agentes y objetos, por parte de prácticas sociales y a través de relaciones que se caracterizan por la distancia o disimetría antes que por la igualdad o armonía (Castro y otros 1996: 36). De este modo, la producción no se agota en el producto. En la medida en que la producción implica un conjunto complejo de relaciones sociales para hacerse real, dentro del cual la relación entre los sexos para la reproducción biológica es la original, todos sus productos deben considerarse como resultados posibles de tres tipos de producción: la producción básica, que es la reproducción biológica; la producción de objetos o de las condiciones materiales para la vida social, y la producción de mantenimiento (Lull 2005: 23).

Una de las constantes a lo largo de la historia, tanto de las sociedades humanas como de las ciencias sociales, es la ocultación de las mujeres en el terreno de los diversos tipos de producción, como consecuencia de unas prácticas sociopolíticas de dominación androcéntrica (Castro y otros 1996: 36, 40-1; Lull 2005: 23-4). Por ello, se ha insistido en que la producción no es sólo de objetos, sino también de cuerpos sexuados (Escoriza Mateu y Sanahuja Yll 2005). Para ambos tipos de producción, resulta inevitable particularmente la producción de mantenimiento, porque es la que permite que sus respectivos resultados o productos cumplan su función y sean útiles socialmente (Escoriza Mateu y Sanahuja Yll 2005: 113). En este tipo de producción, como en los otros, se implican diversos agentes sociales sexuados, empleando o no objetos (Escoriza Mateu y Sanahuja Yll 2005: 115). Esta perspectiva sólo es posible considerando la producción como actividad social, trascendiendo el producto y centrándonos en el trabajo como actividad (*ibid.*).

Estas nociones marxistas o materialistas de la cultura material permiten completar en gran medida el esquema histórico que va desde el comunismo primitivo hasta el socialismo, analizando los recursos técnicos de que se proveyeron diferentes grupos en distintas formaciones sociales tanto para acumular riqueza como para resistir a las relaciones de dominación. Se pretende que su aportación fundamental sea el descubrimiento de las dinámicas o leyes de desarrollo de las sociedades con el fin de programar y construir una sociedad sin explotación de unas clases por otras, de manera que el conocimiento de esas realidades concretas y de nuestra significación y posicionamiento en su entramado, fundamentalmente el entramado histórico y cambiante de la lucha de clases, sirva para constituir ese programa y su ejecución.

Muchas de estas ideas, pese a estar motivadas por un esfuerzo de transformación social, implican una concepción reificada de la cultura material. Someten los desarrollos técnicos a una compulsión esencialista por la adaptación, sin considerar realmente las dinámicas históricas específicas de relación *entre* los agentes y grupos sociales, así como entre los procesos y fenómenos que se constituyen en torno a ellos (Rolland Calvo 2005). En este mismo sentido se pronuncian Gassiot, Estévez y Palomar (1999) cuando definen los objetos arqueológicos como trabajo pretérito objetivado de hombres y mujeres en el marco de unas relaciones sociales de producción y reproducción concretas. El matiz historicista no permite, en cualquier caso, una comprensión histórica completa de la cultura material ya que si

se ve como un simple "producto" de unas relaciones sociales concretas, nunca podremos comprender desde este enfoque la manera en que el mundo material produce y configura, por su parte, el mundo social y, por lo tanto, el modo en que este último se establece históricamente en base a unas relaciones de poder por medio de una configuración específica de la materialidad. Una arqueología más afín a los estudios de Marx, por ejemplo sobre el llamado fetichismo de las mercancías y la cosificación de las relaciones sociales (Marx 1999: cap. 1, D, 4), podría ser precisamente una de las protagonistas en esta línea de investigación. Esta postura rechazaría precisamente reducir el ser de los objetos a la intención y la acción humanas, lo que hace que el propio producto no tenga ningún efecto, y desarrollaría la idea de que, dado un sistema social particular, los objetos adoptan una vida propia (fetichismo) y las relaciones sociales se cosifican, se congelan como si fueran cosas (reificación). Si aceptamos que los espacios domésticos o los paisajes son cultura material no es sólo porque sean resultado de la producción de unas condiciones materiales para la existencia de la vida social, sino porque esos espacios construidos y pensados no se constriñen por las decisiones de los agentes. Esos elementos de cultura material los trascienden, estructuran el mundo y la forma en que se percibe. Además, generan y configuran nuevas visiones sobre el mundo.

Por su parte, la arqueología postprocesual o interpretativa, a partir de los años ochenta del siglo XX, se ha alimentado del "giro lingüístico" que protagonizaron las ciencias sociales en las décadas anteriores. Arqueólogos como Ian Hodder (1986) o Christopher Tilley (1991) han establecido una visión de la cultura material entendida como texto, en la que el mundo material participa de una retórica simbólica específica que ayudaría a configurar las relaciones sociales a través de su uso significativo y funcional por individuos y colectivos. La cultura material no tendría significados unívocos -concepción propia de las tradiciones estructuralista y simbólica en arqueología y antropología- por lo que, siguiendo los análisis textuales de la crítica literaria, lo que habría que tratar de establecer es toda la gama de significaciones que un mismo objeto, paisaje, etc., pone en juego entre todos los agentes sociales en un momento histórico específico.

Michael Shanks, junto a Tilley, es otro de los autores que ha dirigido su investigación arqueológica a reflexionar sobre la naturaleza de la cultura material. Para ellos, la cultura material está involucrada en el mundo social: no refleja meramente sistemas cognitivos y prácticas sociales, sino que se implica activamente en la formación y estructuración de esas prácticas (Shanks y Tilley 1987: 85, 117). En las sociedades orales, fundamentalmente, la cultura material es un medio muy importante de percepción y conocimiento del mundo, así como de comunicación, transmisión y preservación de conocimiento e información (Shanks y Tilley 1987: 96, 97). Pese a las acusaciones que se han vertido contra estos autores calificándoles de individualistas, conciben la cultura material, del mismo modo que el lenguaje, como un producto social a través del cual se constituye a los individuos, y no al revés (Shanks y Tilley 1987: 98). De hecho, es considerada como un sistema de signos no verbal, con una especificidad igualmente distintiva a la que presenta el lenguaje, como "discurso material" que forma parte de todo el conjunto estructurador de lo social (Shanks y Tilley 1987: 99, 101, 105). La especificidad de este sistema de signos reside en que éstos son "metacríticos", es decir, que su significado flota, no es fijo, y que el signo se mantiene disperso en una cadena abierta de significados y significantes, aunque se establezca provisionalmente en situaciones concretas (Shanks y Tilley 1987: 101-3). La cultura material *existe* a través de la praxis, como objetivación y forma objetivada (Shanks y Tilley 1987: 114).

Para estos autores, la cultura material se explica, históricamente, mediante las relaciones de poder, porque no creen que signifique especialmente una relación entre la gente y la naturaleza, sino relaciones entre gentes (Shanks y Tilley 1987: 103, 105). Más específicamente, al ser un canal de expresión cosificada de las prácticas sociales y las relaciones de poder, y debido a su ubicuidad, su aparente trivialidad y simple funcionalidad, la cultura material es un medio excelente de naturalización de esas prácticas y esas relaciones: "Se puede sobreponer distinciones culturales arbitrarias a asociaciones (funcionales) aparentemente naturales, sin que se conviertan en un foco discursivo de atención" (Shanks y Tilley 1987: 112).

Como podemos observar, la arqueología interpretativa ve la cultura material como un texto de interpretaciones múltiples e infinitas. Gracias a esta perspectiva, se consigue desenmascarar la arbitrariedad de los discursos de poder naturalizados. Pero también, de este modo el pasado se convierte en una narrativa continua en la que no es posible fijar significados (Olsen, 2003: 90), dado que todos los discursos son arbitrarios, es decir, no universales ni esenciales y por lo tanto igualmente válidos. En este sentido, se han planteado una serie de críticas fundamentales a esta tradición científica, pues con la concepción del juego infinito de significados no es posible establecer un marco en el pasado para la crítica política en el presente.

El papel del género como principio estructurador de la sociedad es algo que muchos autores postprocesuales han omitido (Engelstad 1999: 69-96), siendo por ello muchas propuestas postprocesuales androcéntricas y antifeministas pues subsumen el agente femenino bajo un agente individual neutral que es implícitamente masculino (Gilchrist 1998: 47-57) y se olvidan de la importancia del género en la constitución individual de la subjetividad de los agentes (Engelstad 1999: 69-96). En un plano meramente político, algunas autoras como Seyla Benhabib (1994: 241-256) se plantean si en líneas generales puede conjugarse la postmodernidad con un interés emancipatorio debido a la pérdida del interés epistemológico en la narración histórica de aquella. Pese a que en arqueología muchas autoras feministas hayan desarrollado sus entramados teóricos en el ambiente postprocesual y beban de los mismos autores (Derrida, Foucault, Bourdieu, Giddens...) hay ciertos elementos de éste que han sido recortados, como el hiperrelativismo –la hermenéutica múltiple de Shanks y Tilley- pues no ayuda a desmontar las estructuras de poder y por lo tanto reifica de nuevo el androcentrismo (Engelstad 1999: 69-96), ya que si todas las interpretaciones sobre el pasado valen al final será por cuestiones de poder –eminente masculino- como se desechen unas y mantengan otras. Caer en una epistemología en la que se justifique una no toma de posición de la naturaleza de las cosas tiene poca utilidad para la construcción de una política emancipadora (Haraway 1995: 128). Del mismo modo, la multivocalidad que pregonan algunos arqueólogos postprocesuales no nos permite desmontar alguno de los principales mitos creados a nivel popular, como los que cotidianamente son usados para la justificación de identidades nacionales sustentadas sobre pueblos arqueológicos.

Otra crítica que podemos realizar a la arqueología interpretativa, extensible a todos los aspectos de la vida social, consiste en que si aceptamos que todo discurso es válido, arbitrario, y las cosas significan dependiendo de la intencionalidad estratégica de los diferentes agentes y grupos, las acciones sociales estarían gobernadas por la amoralidad y la falta de emotividad, quedando huérfanas de personas reales que las ejecutasen.

La imposibilidad de fijar significados es, además, científicamente insostenible a la hora de estudiar las relaciones sociales como relaciones de poder. La arqueología debe aspirar a conocer los marcos de referencia históricos en los que se hacen posibles las acciones sociales concretas. Si se aceptase que el discurso fluye continuamente y no es fijado estaríamos ante una historia virtual, en la que nunca sabríamos lo que realmente pudo haber ocurrido, es decir, no existirían condiciones objetivas para la existencia social, al ser todo una creación cognitiva subjetiva. Pero en realidad las reacciones de los oprimidos no responden a meros antagonismos discursivos sino a la propia experiencia y percepción de la existencia específica de unas condiciones reales de opresión, establecidas por el orden social.

Realmente, el paradigma hermenéutico-contextual ha supuesto un avance sobre las arqueologías previas, al plantear que la cultura material encierra toda una guerra de poder significativa y dialógica, reconociendo que la cultura material contiene metafóricamente discursos sociales de poder -naturalizando una serie de mensajes e información- a la vez que expresa significativamente las reacciones de los sojuzgados. Sin embargo, entender la cultura material como un texto multivocal, que contiene una serie de mensajes que hemos de interpretar, se convierte en un problema desde el momento en el que considera las cosas como elementos que nacen de la pura capacidad cognitiva de las personas. Esta definición ideacional de la cultura material no explica la manera subterránea, libre de la intencionalidad estratégica humana, en que ella vuelve a actuar históricamente sobre los individuos y colectivos. Es decir, la cultura material no solo responde a discursos retóricos, en el sentido logocéntrico del término, o no fundamentalmente, sino que plantea una experiencia de poder

no necesariamente discursiva, pero sí material, pues incluso la experimentación y percepción de paisajes y temporalidades presentan una sustancialidad histórica, tomando una forma específica, que responde a un intento de establecer un orden social, en el sentido configuracional del término.

La aportación clave de la arqueología a los estudios de género es que la cultura material se convierte en clave a la hora de la estructuración de las relaciones sociales. Además, con los materiales “nos encontramos en casa” ya que el resto de ciencias sociales no se fijan en la cultura material para los estudios de género (Sørensen 2000). Para Roberta Gilchrist, las diferencias de género en el uso de la cultura material no deben verse en términos de oposiciones binarias, porque estas relaciones raramente son coherentes o cerradas. En cambio, propone hablar de hegemonías y contrahegemonías, defendiendo un concepto de multiplicidad entre culturas y en el seno de cada una de ellas en el terreno del género (Gilchrist 1999: 34, 53). Para Gilchrist (1999: 64-71), los diversos valores y características de la masculinidad y de la femineidad, en el caso en que su existencia pueda ser probada en cada situación, pueden ser adoptados tanto por hombres como por mujeres; unas y otros pueden atribuirse, en principio, los signos masculinos de un modo hegemónico, si lo que quieren es ser vistos como poderosos o capacitados, o de un modo contrahegemónico si persiguen una protesta, encubrimiento, etcétera.

Los estudios arqueológicos sobre la relación entre las estructuras discursivas y la acción de individuos y grupos, o “agencia”, al igual que la arqueología interpretativa, rechazan la comprensión del registro y la cultura material como *representación* de un supuesto ‘abanico estructural’ en función del cual la gente actúa. Estos estudios proceden de los planteamientos críticos que autores como A. Giddens o P. Bourdieu han desarrollado a propósito de la naturaleza de la acción social.

En su crítica y revisión del estructuralismo y postestructuralismo, Giddens (1990: 278-282) reclama una “explicación de la referencia” de significados y significantes, proponiendo, a partir de Wittgenstein y Garfinkel, que la acción humana no se desarrolla como consecuencia de impulsos programados o normas expresadas discursivamente. Es decir, rechaza la comprensión de la acción humana como respuesta a un marco discursivo e institucional fijo, estanco, como es la idea reificada de *cultura*. Defiende, entonces, que las acciones sociales se encuentran en armonía con la «conciencia práctica», que conduce a que la actividad esté intrínsecamente (léase implícitamente, no discursivamente) controlada desde los seres humanos.

Desde esta perspectiva, los objetos culturales, aún así, presentan una serie de particularidades, porque trascienden los contextos de presencia-estado, al contrario que la acción desempeñada en situaciones espaciotemporales específicas. Incorporan formas de significación ampliada, y pueden ser definidos como (i) un medio duradero de transmisión de información a través de los contextos, (ii) un medio de codificación, en la medida en que ordenan las propiedades de las diferencias entre las huellas que deja la conversación evanescente o la acción, y (iii) un medio de recuperación, que implica un agente que *lee* o interpreta (Giddens 1990: 281). Los objetos culturales introducen, pues, mediaciones específicas en la tríada cultura-lenguaje-comunicación, porque establecen una comunicación a través de un lenguaje cuyo referente no es el contexto específico sino un significado más o menos duradero (Giddens 1990: 281-2). En este sentido, los objetos exigen, en su uso social, una labor hermenéutica de interpretación o “recuperación [búsqueda] del significado” (Giddens 1990: 282).

La importación de estas ideas a la arqueología puede exponerse de la siguiente manera. Los artefactos no *registran* normas sociales del pasado. Por el contrario, son o han sido resultados de las estructuras al tiempo que medios para modificarlas (Wobst 2000: 42; Barrett 2001: 150 y ss), en el mismo sentido en que la acción también es resultado de, y medio para la intervención en, el orden social, tal y como insiste la teoría de la doble estructuración (Giddens 1990). Como realidad social activa, la materialidad pasa a entenderse en su uso, en su *tempo*, del mismo modo que el significado de los textos “no es construido por el juego de los significantes, sino por la intersección de la producción de significantes con objetos y sucesos del mundo, enfocada y organizada por el individuo que actúa” (Giddens 1990: 271). Lo que interesa es la

«materialidad habitada» o frecuentada (Barrett 2001: 156). Se trata de “comprender la materialidad de la práctica para explorar cómo esa materialidad es articulada en la propia estructuración de la práctica” (Barrett 2001: 153). No entendemos una acción porque encontremos su *registro* en ciertos objetos materiales, sino porque comprendemos algo del desempeño de esa acción, de los medios de su ejecución y su contexto histórico (Barrett 2001: 152-153). En un sentido similar, se considera que los objetos interfieren con la materia y con el ámbito social, porque forman parte de las intenciones de los actores para cambiar algo en un contexto dado desde lo que era hasta lo que consideran que debe ser, o para contener el cambio (Wobst 2000: 42, 46).

La introducción de la noción de *acción práctica* en arqueología ha supuesto una reelaboración de las tesis tradicionales de la arqueología contextual o interpretativa, pues ponen el acento en las dinámicas históricas materiales, experimentadas, dejando de lado la relatividad discursiva y cognitiva posmoderna. Pero el uso del concepto de *agency* no ha permitido superar, en última instancia, que la decisión última, la intención, la configuración del contexto recaiga de nuevo en los seres humanos. En este sentido se sigue viendo la cultura material como un simple medio para la acción y un simple resultado de la práctica social. Sostenemos, junto a Olsen (2003: 97-100), que la cultura material posee una cierta autonomía de las decisiones y acciones estratégicas de los seres humanos. Esto no supone que la cultura material posea capacidad de decisión o intención alguna sobre las prácticas sociales, sino que su significación supera en gran cantidad de ocasiones las decisiones concretas de individuos y colectivos. En los objetos y paisajes culturales reposan en último término una serie de categorías fuertes que de algún modo articulan las prácticas sociales. No se trata de principios estructurales estáticos o normativos que establecen los modos en que las personas actúan, pues en efecto estas tienen capacidad de decisión, pero sí establecen los marcos de referencia temporales dentro de los que las acciones sociales individuales y colectivas adquieren sentido. Estas condiciones de posibilidad de la acción social se articulan en última instancia a través de los contextos materiales en que las acciones se desarrollan. En este sentido es en el que la cultura material adquiere autonomía con respecto de la voluntad humana concreta, configurando en gran medida sus límites. Este es el modo en que el orden social trata de establecerse. Incluso las acciones llevadas a cabo por parte de los agentes dominantes están configuradas por dichas categorías fuertes, trascendiendo su propia voluntad específica. Si no aceptamos esta idea nunca podremos entender de qué manera se perpetúan las relaciones de dominación.

Si finalmente toda acción social se definiera por una agencia libre de categorías históricas fuertes que la restringiesen, pues en definitiva la decisión última recaería sobre los individuos y colectivos que experimentasen la acción, no existirían verdaderas situaciones históricas de dominación, pues cualquier agente que estratégicamente llegase a establecerse en una posición privilegiada dentro del campo social podría revertir la situación de dominación. Y por lo que sabemos hasta ahora es muy difícil que un oprimido sea consciente de su situación y los mecanismos por los que ha llegado a estar en ella, dada la naturalización de la dominación (véase, por ejemplo, *La dominación masculina* de Bourdieu –Bourdieu 2000).

La noción de *habitus* de Bourdieu (1997: 19) constituye la mejor forma de sintetizar algunas de estas propuestas, desde los planteamientos de la teoría de la acción práctica. Se trata de un “principio generador y unificador que retraduce las características intrínsecas y relacionales de una posición en un estilo de vida unitario, es decir, un conjunto unitario de elección de personas, de bienes y de prácticas”. Todo orden social establece una serie de posiciones que unifican a los individuos, por una serie de disposiciones comunes, en colectivos de identidad que dan sentido a sus prácticas. Estas disposiciones están conformadas por lo que llamamos *habitus*. Este principio establece las prácticas de cada posición social de una forma naturalizada, guiado por los principios que rigen el orden social. La adopción de este concepto supone un rechazo de las concepciones finalistas, que hacen de la intención y la conciencia los rectores de la acción. Para Bourdieu (1997: 166), la acción social debe entenderse, entonces, a partir de este conjunto de “disposiciones adquiridas que hacen que la acción pueda y tenga que

ser interpretada como orientada hacia tal o cual fin sin que quepa plantear por ello que como principio tenía el propósito consciente de ese fin”.

Es González Ruibal (2003c: 220-229) uno de los arqueólogos que mejor adaptación y uso hace del concepto bourdieuano de *habitus*. Sigue al sociólogo francés cuando afirma que la mente nace del mundo de los objetos, pues éstos dan forma al mundo social. Para él la cultura material, y en particular el espacio construido, es superior a cualquier discurso en la conformación del *habitus* de cada colectivo de identidad, al tratarse de un mensaje con mayor capacidad de perpetuarse que el mito oral, ya que es material, duradero y siempre activo, mientras que el mito oral vive únicamente durante la narración. Por ello, la cultura material se convierte en uno de los elementos clave para el establecimiento de los diversos órdenes sociales y, por lo tanto, para la imposición de relaciones específicas de dominación. Los agentes orientan sus acciones prácticas respondiendo a las disposiciones que el orden social establece a través de la configuración histórica de las condiciones objetivas de existencia que la materialidad conforma y articula. Para González Ruibal, siguiendo una larga tradición etnográfica, antropológica y etnoarqueológica, las viviendas son el lugar donde, en último término, reside y se perpetúa el *habitus*, a la vez que el marco que articula la negociación social y cultural de las nuevas identidades individuales y colectivas.

Los análisis del espacio construido y del paisaje han supuesto, así, un campo novedoso para la comprensión de los procesos históricos de configuración material del orden social como experiencia de poder. Defendemos que en la cultura material, entendida en un sentido amplio, es decir, desde un simple tiesto cerámico a un paisaje cultural, pasando por el importante papel estructurador de las relaciones sociales que tiene la arquitectura, están inscritos implícitamente los principios de poder de una sociedad. Un claro ejemplo es la manera en que la sumisión femenina es interiorizada en multitud de sociedades tradicionales de un modo no verbal, a través de las prácticas gestuales desde la infancia y del uso de la espacialidad, naturalizando la dominación masculina (Bourdieu 2000: 20).

Además, la arquitectura es fundamental a la hora de imponer silenciosamente una ideología de Estado. Por ello, como expresa Felipe Criado, *Vigilar y Castigar*, de Michael Foucault (2005), quizás pueda considerarse uno de los mejores libros de arqueología ya que pocas obras serían capaces de mostrar la racionalidad y la política de un modelo arquitectónico, como es el caso de las prisiones modernas (Criado 2002: 92).

Pero la cultura material, además de permitirnos conocer los mecanismos de dominación, nos pone en contacto con la esencia fundamental del antagonismo social: el intento de domesticación por parte de todo orden social de la diferencia ontológica entre los seres humanos (ver punto 3.2). El carácter estratigráfico del espacio construido, es decir, su esencia histórica, temporal, describe el modo en el cual se suceden diferentes órdenes sociales a lo largo del tiempo en cada uno de los contextos. Por lo tanto expresa los modos en los que los ordenes sociales articulan las prácticas hegemónicas que domestican las diferencias sociales esenciales a lo largo de la historia. En este sentido, el espacio percibido y construido, en un contexto dado, se convierte en un palimpsesto de realidades sociales históricas en el que podemos percibir las suturas (en el sentido lacaniano del término) que se establecen entre las sucesivas articulaciones de discursos hegemónicos que dan forma a los principios y prácticas culturales de los agentes sociales en cada realidad social específica. Lo cual impide el desarrollo de otros mundos posibles e impone de forma naturalizada pero traumática –la sutura lo señala– unas nuevas condiciones para la existencia social, suponiendo un puro acto de dominación.

Siguiendo esta vía de análisis, Falquina (2005) analiza, en el caso del medio rural contemporáneo de la Sierra de Gredos, el proceso de modernización de las comunidades campesinas, el cual es comprendido como un cambio cultural. Lo que las viviendas y poblados ponen de manifiesto en este caso es la potencia que posee el *habitus* cultural. A pesar de la hegemonía del nuevo estilo de vida impuesto desde la Modernidad, esto impide que los antiguos campesinos -tanto los que aún habitan los pueblos como los emigrados a las ciudades

pero que vuelven recurrentemente en periodos vacacionales- se deshagan por completo de una serie de prácticas propias del orden cultural comunitario. Y esto es posible no porque existan procesos conscientes de resistencia frente a la nueva cosmovisión, sino porque el espacio construido y el *habitus* comunitario que él mismo permitió configurar sigue constriñendo y articulando ciertas acciones sociales propias del orden comunitario de los antiguos campesinos.

La cultura material nos puede situar frente a una serie de experiencias que el nuevo orden impuesto no ha conseguido apropiarse. Estas prácticas, por lo que a los campesinos respecta, serían fragmentos de un orden cultural desbancado, el comunitario, que aunque no esté ya totalmente conformado, articulando toda la realidad de esas personas, sigue actuando sobre ellas a través de experiencias marginales configuradas por el espacio construido en el que se relacionan, que en último término es donde descansa el *habitus* que orienta sus acciones prácticas. Las personas experimentan su historia a través de las viviendas y los espacios de los pueblos, y estos lugares muestran lo traumático del abandono de un modo de vida, de un discurso cultural hegemónico, entendido éste como el orden social articulado a través de la totalidad de prácticas sociales experimentadas entre los agentes de las diferentes posiciones sociales (tal y como definen el concepto *discurso* Laclau y Mouffe, 1987: 119; ver punto 3.2). En resumen, aunque el espacio construido –en el que descansa la identidad comunitaria- ya no sea el que articule la visión del mundo de estas personas, al ser el que conformó su yo primigenio, su *habitus* primero y esencial, sigue haciendo que estas personas no puedan abandonar una serie de prácticas, que para el orden del mundo dominante en el que ahora se relacionan son marginales. El carácter fragmentario de estas prácticas configuradas materialmente nos pone en contacto con la esencia traumática de la pérdida de opciones para desarrollar un mundo que era posible pero ya desapareció, de la biografía que no pudo ser, del yo campesino fracturado, del yo presente impuesto desde la Modernidad.

En definitiva, la cultura material nos puede hacer percibir la esencia traumática y dolorosa de la construcción de una nueva identidad mediada por unas relaciones de poder. Como hemos tratado de exponer, opinamos que la cultura material, además de situarnos frente a actividades históricas de dominación, pone de manifiesto que éstas suponen unas relaciones sociales traumáticas de las personas para consigo, entre sí y con el mundo. Incluso si dichos actos hegemónicos de dominación se traducen en algún tipo de cambio cultural, la construcción de las nuevas identidades y la nueva configuración del orden social se fundamentarán en la frustración y el intento consciente, pero conflictivo y doloroso, de justificación y superación de unas biografías que tratan de borrar las huellas de un pasado –de unas identidades- que se torna un lastre, a veces insoportable, en el nuevo mundo por vivir.

3.2 Orden social y cambio cultural

Dada la gran importancia política de la disciplina desde su nacimiento como ciencia, se hace indispensable pararse a reflexionar sobre el modo en el que los arqueólogos han escrito la historia, es decir, las guías teóricas básicas que han desarrollado para entender las maneras en que se han sucedido una serie de órdenes a través de diferentes momentos de cambios sociales y culturales.

En su propio origen, la arqueología supuso, y aún sigue haciéndolo hoy, un intento de ordenación del tiempo y el pasado en un mundo que necesitaba de una legitimación para la consolidación de los Estados-nación y otros nacionalismos, así como de una retórica de poder que permitiese la expansión indiscriminada de Occidente por el mundo.

A grandes rasgos, podemos decir que han existido y existen dos posturas claras en cuanto a la comprensión de las formaciones sociales y sus procesos de cambio a lo largo de la historia de la disciplina. Por una parte tenemos una perspectiva que concibe la sociedad como entidad “armónica” en un sentido no conflictivo del término, por lo que el cambio a lo largo de la historia se entiende de una manera externa a la propia dinámica de relaciones entre agentes que conforman la propia sociedad. Por otra parte se puede decir que hay otra postura generalizada para la que la sociedad se fundamenta en la idea del antagonismo entre sus partes, lo que provocaría que se diera una conflictividad esencial dentro de un sistema de

luchas de poder que llevaría, en situaciones específicas, a escenarios de cambio. La primera propugna una visión conservadora de las relaciones sociales; la segunda, en cambio, dibuja un panorama en el que tienen cabida una serie de posiciones e identidades salientes con respecto al orden establecido -a un corpus de doxa que trata de fijar unas relaciones de dominación-, el cual trata de acallar las voces disonantes a través de una de las principales armas del poder, la naturalización de éste presentándose como algo necesario y no arbitrario.

La corriente principal que representa la primera postura, y que explica el origen de la arqueología como una ciencia positivista en manos del poder, es el historicismo cultural. Este enfoque entiende las sociedades como sistemas cerrados que perduran en el tiempo (defensa de las razas y los territorios históricos, a través de la unión de lengua, cultura y equipo material) que se transforman únicamente por un estímulo externo a ellas. Además, el cambio cultural se entiende como una sucesión progresiva y evolucionista de etapas que está fundamentalmente ligado al desarrollo tecnológico: domesticación, metalurgia... Al presentarse la sociedad como un cuerpo cerrado, la cultura cambia en su totalidad, adoptando todos los agentes el nuevo orden sin fisuras ni conflictividad.

Para el historicismo, la organización social se suele entender como una clasificación de los individuos en compartimentos estancos vinculados a la producción (monarquía, élites y campesinado), el comercio (mercaderes, artesanos), la religión (sacerdotes, chamanes) y la defensa (guerreros). Todos los agentes representan un papel fundamental en la sociedad, aceptando su posición, en favor de un interés general por la reproducción social. Desde esta perspectiva, la trayectoria histórica de los pueblos se concibe en términos de innovaciones tecnológicas en áreas nucleares, que responden a unas necesidades específicas de adaptación -nunca a un desarrollo específico de la conflictividad interna-, y su difusión a través de un impulso intrínseco a la migración, la conquista y el intercambio comercial.

En esta misma línea, la Nueva Arqueología entiende que las sociedades tienden al equilibrio homeostático que se produce en torno al desarrollo tecnológico para un control cada vez mayor de la naturaleza. Los cambios culturales siempre proceden de factores externos, como puede ser el cambio climático, o de un cambio de la trayectoria adaptativa (lo que procede de un desarrollo tecnológico que permite un mayor control y una mayor explotación del medio), como puede ser la presión demográfica. Este enfoque ha representado y amparado el triunfo hegemónico del neoevolucionismo, de la razón instrumental y el utilitarismo.

En cuanto a la reflexión sobre los procesos de cambio en arqueología, muchos autores objetivistas/positivistas de hecho han demostrado una auténtica obsesión por la escala temporal, dedicándole muchas páginas a las dataciones absolutas, e, incluso, pareciendo que datar es la finalidad de la práctica arqueológica, lo que recientemente se ha criticado con el término de "cronocentrismo" (Dowson 1998:85). Pero de nuevo la ausencia de teorización sobre la escala temporal y el cambio cultural es la tónica general. La concepción del tiempo que se suele tener es lineal y se entiende el proceso de cambio como homogéneo para toda la sociedad o cultura en bloque. Además, los hitos materiales que marcan los momentos de cambio se basan en un tipo de desarrollo tecnológico actualista (que tiene como referencia el desarrollo presente) y que además están ligados al orden masculino y a las elites sociales, quedando las mujeres como figuras externas al cambio (adaptándose a él). Esta tendencia debe hacer que nos planteemos la importancia de reflexionar sobre la escala temporal en nuestra disciplina, o, como recientemente se ha formulado, sobre las "políticas del tiempo y el espacio" en la construcción de los objetos de la disciplina arqueológica; toda periodización o corte selectivo del *continuum* cronológico supone una selección, una interpretación, que habitualmente está regida por el androcentrismo (Colomer et alii 1999).

Pensamos que del estudio de la cultura material se puede extraer mucha más información que la mera acumulación de datos, pues podemos adentrarnos en sus significados históricos. Para meternos en el mundo de los significados es fundamental la reflexión sobre la cuestión temporal (González Ruibal 2003: 14). Vemos esta reflexión en las perspectivas que han entendido las formaciones sociales como entes en los que se da un conflicto interno y no como entes cerrados y armónicos. Por ejemplo, Ian Morris (2000) reivindica que la arqueología sea concebida como una historia cultural: Historia porque interpretamos sociedades a lo largo del tiempo y cultural porque realizamos esta labor a través de la cultura material. La arqueología como una historia cultural englobaría a la antropología, a la sociología y a la crítica

literaria. Pensar históricamente significa hacer una buena sociología en la que las temporalidades sean dependientes, causalmente heterogéneas y contingentes, y la reconfiguración de estructuras por la acción social sea el núcleo de los modelos explicativos (Ibid.: 4). Morris enlaza esta propuesta con la crítica hacia el excesivo peso que tienen en arqueología los tiempos largos, dándose de lado las escalas temporales humanas. Éstas pueden ser los microanálisis de las interacciones sociales que proponen Giddens y Bourdieu a través del análisis institucional de los procesos de tiempos largos, o el estudio de la gestualidad cotidiana y su significación social, como se propone desde el modelo de las “actividades de mantenimiento” (p. ej. Montón 2000). Según Morris (2000: 4-8), habría que tomar en igual consideración las tres temporalidades, que tanto Braudel como posteriormente Giddens, plantean para todo grupo humano, y no centrar todo el discurso en los tiempos largos. La clave para que la Arqueología pueda recuperar el tiempo humano o temporalidad de la experiencia inmediata puede ser tomar la generación como unidad de análisis de los tiempos cortos.

Como vimos más arriba la incorporación del concepto de *agency* en Arqueología es lo que ha permitido poder enlazar las diferentes temporalidades que se dan en un grupo social, ya que se trata de un estudio de la relación dialéctica entre estructura y acción, de la *conversación* (comunicación) continuamente negociada entre actores históricamente construidos y estructuras de larga duración, que ellos crean y con las que viven a un tiempo (Dobres y Robb 2000). Esto se resume en una reciente aportación de Ian Hodder. Para este autor, “las estructuras se desarrollan y se reproducen en los cuerpos de las vidas históricas (...); es en la escala humana en la que las contradicciones y conflictos se desarrollan, son vividos y resueltos” (Hodder 2000: 26); el esfuerzo por conocer el ‘gesto individual’, el proyecto o las intenciones con que los individuos afrontan su cotidianidad, la creatividad que experimentan (Hodder 2000), tiene sentido, sin embargo, cuando se enmarca en o se funde con la colectividad, que va más allá del cuerpo del individuo y de su propia vida, fusión que permite conocer la estructuración de un grupo humano.

La importancia que tiene la ciencia arqueológica en los estudios de cambio cultural tiene que ver con el importante papel que juega la cultura material en la reproducción social, desde objetos que enlazan generaciones hasta la mediación que ejerce en la tradición. La cultura material es un puente entre las generaciones y los eventos. Además el cambio cultural y la organización de género están estrechamente relacionados. La identidad de género, los roles de género y la ideología de género no sólo cambian de una sociedad a otra sino que cambian independientemente y a diferentes ritmos dentro de la misma sociedad. Pensemos por ejemplo la diferente influencia de la colonización y el contacto cultural en los roles, actividades y experiencias ya se trate de hombres o de mujeres, o el papel del género en la configuración del Estado. El género no es lo único afectado en un cambio cultural, pero sí es la base de nuevos roles y de la nueva configuración social, desde la producción económica a la cosmología (Sørensen 2000).

Entendemos por tanto que la arqueología como historia cultural debe tener en cuenta la sociedad como conflicto (Morris 2000: 11) y debe ser capaz de explicar las diferentes temporalidades que se dan dentro de un mismo grupo social, o, dicho de otro modo, debe poder aunar en la explicación tanto las actividades de cambio –las únicas que por el momento se han solido tener en cuenta- como las actividades de mantenimiento, marginadas del discurso arqueológico, pese a su papel protagonista en multitud de periodos, debido a su incorrecta definición como actividades femeninas (Hernando 2005). Por tanto, los cambios culturales no se dan en bloque sino que dependen directamente de la posición que ocupa cada agente en el campo social.

Es evidente que el concepto de *cultura*, así como el equivalente “cultura arqueológica” en nuestra disciplina, es problemático debido a que normalmente se ha entendido de una manera normativa y reificada, como estructura rígida que limita en exceso los comportamientos de los agentes. Pero es evidente también que la reproducción de todo orden social se basa en el manejo por parte de los agentes sociales de unos principios comunes que permiten la configuración de su realidad concreta. Por lo tanto, la idea de cultura se puede seguir

manteniendo desde el momento en que se acepta que no es un mero término que utilizan los investigadores para clasificar una serie de atributos que extraen de su objeto de estudio, sino que permite abstraer un conjunto de “relaciones interactivas” entre las múltiples entidades que estructuran una formación social (Boggs 2004: 189). Por lo tanto, la cultura no se define por unas similitudes sustantivas entre las entidades que le dan forma, sino por la esencia relacional y estructurante de estas últimas.

La noción de cultura dejaría de ser, entonces, una explicación conservadora de las relaciones sociales –la identificación cerrada entre entidades-, pasando a entenderse la identidad cultural, paradójicamente, como el campo de juego para la estructuración de una visión del mundo mediada por unas relaciones de dominación de la alteridad.

Todo orden social trata de apoderarse de la diferencia constitutiva del ser humano. Es decir, trata de apropiarse de lo que es diferente de sí mismo para controlarlo. Por ello, en la práctica social anida la propia esencia de la experiencia del poder. Creemos que todo orden social supone, como apuntamos, un intento de dominación de las personas, un intento de imponer posiciones establecidas y controladas para las relaciones sociales que permitan unos ciertos privilegios para algunas de estas posiciones, lo que significa un intento de dirigismo de una mayoría por parte de una minoría. Esto no significa que defendamos una postura naif en la que pensemos que existe un poder oculto que todo lo dirige, ni tampoco creemos que el poder se imponga desde arriba, pues éste impregna toda la red de relaciones sociales. Pero lo que sí es cierto es que históricamente todo orden social ha permitido que ciertos grupos se situasen en posiciones de poder en función del establecimiento de una serie de valoraciones que imponían unas diferencias constitutivas con respecto del resto de colectivos. La fundamental probablemente sea la que impone la dominación masculina.

El acto social de apropiación es un acto fundamentalmente significativo, valorativo, pues los principios que lo configuran implican información y comunicación. En este sentido se puede mantener que los principios que ordenan la acción conforman un sistema relacional de símbolos. Los intercambios entre las partes del sistema no están dirigidos, sin embargo, de un modo mecánico o determinativo –como mantiene la postura positivista- ya que se trata de un sistema abierto y fluido (Boggs 2004: 189). Así, la propia acción práctica de los agentes, en el seno de unas relaciones sociales significativas, permite la estructuración del universo cultural, que da sentido a las propias acciones.

Pero toda práctica social se encuentra ya mediada por unas relaciones de dominación por el mero hecho de estar contextualizadas en un intento establecido de ordenar el mundo, es decir, de apropiarse las diferencias constituyentes de *lo real* por medio de categorías significativas arbitrarias pero hegemónicas. En este sentido, el poder está actuando de manera práctica y significativa en las acciones de todas las posiciones sociales, incluidas las acciones dirigidas por la heterodoxia, dado que todas las posiciones dentro del orden social comparten unos principios básicos de ordenación del mundo. Esta sería la base de la idea bourdieuana de *habitus*.

En este punto es básico el concepto gramsciano de *hegemonía*. El filósofo italiano lo definió como el modo en que el poder gobernante se gana el consentimiento de aquellos a los que sojuzga (Eagleton 1997: 149). En la actualidad dicho concepto ha sido recuperado por Laclau y Mouffe (1987) para redefinir la idea de *discurso* desde el marco de la teoría de la práctica. Para ellos (*ibid*: 119), el *discurso* sería la totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora establecida entre los agentes de las diferentes posiciones sociales. Así, el aparato hegemónico impondría a través del consentimiento –la violencia simbólica para Bourdieu- una visión específica de la sociedad de forma naturalizada, lo que establecería cada una de las posiciones distintivas en el espacio social. En este sentido la articulación del todo social se encontraría mediada por el acto de dominación hegemónica, al compartir todas las posiciones unos criterios objetivos de diferenciación comunes. Se puede decir que estos criterios o principios significativos compartidos son los que conforman la cultura.

De este modo, si aceptamos que el cambio cultural a lo largo de la historia ha estado mediado por unas relaciones de dominación establecidas por un discurso cultural hegemónico, hemos

de aceptar también que las posiciones subalternas al poder han construido su nueva identidad de un modo traumático. Es decir, los nuevos edificios identitarios configurados por unas prácticas de dominación no dejan de estar cimentados sobre la alienación de las identidades originales previas. En este sentido entendemos que el orden social y el cambio cultural son traumáticos.

Pero el nuevo discurso hegemónico sobre la realidad no deja de ser tan contingente como el anterior, un intento más de apropiarse de la alteridad, de identificar lo que es diferente, de ordenar el mundo para que la sociedad sea un todo cerrado y en armonía. Esto se pone de manifiesto en el momento en el que el conflicto social sigue presente.

Y es que todo orden social y de racionalidad no deja de ser una retórica que trata de apropiarse de *lo real* a través del establecimiento de *realidades* concretas. Lo que esto pone de manifiesto es que, paradójicamente, además del intento significativo y práctico de apropiarse de lo diferente, el orden trata de definir Lo Mismo (la identidad) frente a Lo Otro (la alteridad) y en el caso de la construcción de una nueva mirada sobre el mundo las identidades pasadas son alteridad para esa nueva forma de ordenar y significar el mundo.

Para el filósofo Slavoj Žižek (2003b) ningún tipo de simbolización del mundo puede aprehender *lo real*, que se define por un juego infinito de diferencias. Por lo tanto, esta alteridad constitutiva del ser humano no permitirá nunca la existencia de una totalidad social cerrada en el sentido positivista del término. Así, en los momentos de cambio cultural lo que se pone de manifiesto de forma traumática y *spectral* -no constituida, sin forma material completa- es el hecho de que el nuevo orden de racionalidad no puede apropiarse de unas identidades pasadas que son algo diferente de las presentes, aunque lo intente por medio de *suturas*, en el sentido lacaniano del término.

Por lo tanto, los actos de hegemonía social y cultural dejan unas señales que nosotros podemos observar a través del estudio de la cultura material, ya que esta fuente de información es la que más claramente nos pone ante el carácter de palimpsesto de todo proceso histórico. En el caso de los análisis arqueológicos de las arquitecturas y otros espacios construidos, al ser éstos los lugares donde mejor se perpetúan los *habitus* culturales y a través de los que se negocian las nuevas identidades –como sosteníamos citando a González Ruibal y Falquina en sus análisis de los procesos de emigración y cambio cultural en el medio rural peninsular-, suponen unos marcos incomparablemente adecuados para el estudio de los procesos históricos de poder y de la constitución y reproducción de éste a través de diferentes contextos sociales y culturales.

Por ello, creemos que la arqueología debe tener un papel central, aún no conquistado, dentro del espectro de las ciencias sociales, fundamentalmente debido a su aplicabilidad universal. Para estudiar el orden social y el cambio cultural, las fuentes documentales y epigráficas son realmente escasas en numerosos periodos históricos, y cuando contamos con ellas son fruto de una minoría letrada cuya forma de vida poco tenía que ver con la de la mayoría de la sociedad, razón por la cual, como dijimos más arriba, el concepto de Protohistoria puede mantenerse hasta la actualidad. No obstante, la mayor o menor presencia de otras fuentes históricas no debe condicionar las posibilidades de actuación de la arqueología. Por el contrario, los arqueólogos debemos desarrollar herramientas intelectuales que nos permitan estudiar más la *pottery than poetry*, pero siempre con la convicción de que la evidencia escrita –y con toda seguridad también la oral- puede hacer que nuestros acontecimientos sean más específicos, nuestras analogías más cerradas y nuestras interpretaciones más históricas (Morris 2000: 7, 27).

De este modo, uno de nuestros principales objetivos sería demostrar que la materialidad de todo orden social y cambio cultural, pese al esfuerzo hegemónico por reducir las diferencias a una identidad homogénea, también encierra diferentes modos de concebir y actuar en las diferentes realidades históricas, es decir, la experiencia de la alteridad. La historia es una amalgama de tensiones entre identidad y alteridad. Hemos de permitir que el pasado sea algo diferente de nosotros mismos por dos razones fundamentales: porque constatamos la

existencia de la alteridad en el presente, no como algo extraño y abyecto sino como simplemente diferente, por lo que seguramente haya existido en el pasado y con respecto de él; y porque la identidad entre presente y pasado es una de las más importantes armas del poder para legitimar las relaciones desiguales entre las personas y entre las culturas en la actualidad.

Aprender el mundo desde esta perspectiva podría permitir racionalizar y reconocer las diferentes dinámicas hegemónicas, pretéritas o actuales, que luchan por apropiarse de los universales y animaría a posicionarse frente a ellas, planteando cadenas de equivalencias que compatibilicen diferentes aspiraciones y experiencias. Así, la experiencia contemporánea del orden social y el cambio cultural podría constituirse como no traumática, desde el momento en que se racionalizaran las dinámicas que hasta entonces se han mantenido ocultas.

4. Arqueología y política: una propuesta programática para la acción

4.1 Planteamiento teórico

A lo largo de la trayectoria de la disciplina, diferentes arqueólogos, individual o asociadamente, han entendido su actividad como una práctica transformadora de las realidades en que vivían. Como no es nuestro propósito aquí hacer una relación genealógica exhaustiva de esta tradición, pues requeriría un proyecto de investigación específico, no podemos más que mencionar algunos ejemplos, con el fin de ilustrar los contenidos de esa comprensión de la arqueología como práctica investigadora activa políticamente en el presente. Aunque el ideal ilustrado clásico propugnaba que el conocimiento sirviera como instrumento de emancipación humana, debemos ceñirnos en esta exposición a posturas más próximas a nosotros cronológicamente y con un marcado y explícito carácter militante, no burgués, enunciativo, en términos concretos, de los pasos a seguir en el decurso transformador de la práctica investigadora.

En este sentido, uno de los pioneros fue V.G. Childe, quien, coherentemente con uno de sus referentes intelectuales principales, Marx, desarrolló hasta cierto punto el concepto de *praxis*, que vincula conocimiento y acción. Para Childe, como para Marx, el conocimiento de la realidad, a través de la investigación crítica, es un medio imprescindible para la transformación de la sociedad, con lo que rechaza el voluntarismo de numerosos movimientos sociales, basados únicamente en la acción por la acción, y el naturalismo de la ciencia burguesa, que tiene una fe ciega en el progreso como desarrollo natural y espontáneo de la humanidad. Childe (1971: 9) señala que “la dolorosa falta de disarmonía entre el control humano sobre el medio exterior y la incapacidad para controlar el medio social se debe a la ausencia de una ciencia social”. Cuando Childe (1971: 14) habla de una “ciencia del progreso”, además de adherirse al monismo presente en una parte importante del materialismo histórico, subraya la necesidad de que esa ciencia social tenga un contenido histórico, pues éste aporta un “conocimiento del curso seguido en el pasado [que] será útil guía para establecer la dirección de la etapa siguiente” (Childe 1971: 115). Como parte integral de este contenido histórico, Childe (1965: p.e. 25; 1971: 60-73) subraya la importancia de entender la historia como proceso creado por los seres humanos, no dirigido ni por la voluntad divina ni por los “grandes personajes” que añora la mística de los sentimentales.

En el mundo académico anglosajón estas ideas no han encontrado desarrollos especiales, seguramente por una variedad de factores que gira en torno a la posición de Estados Unidos (e Inglaterra, en menor medida) como potencia imperialista mundial desde, al menos, la Segunda Guerra Mundial (McGuire y Navarrete 1999: 186-7), y a una disolución, siempre provisional, de los conflictos específicos estadounidenses en la formación de dos facciones antagónicas, la “Core Culture” y el “Eastern Establishment”, en el seno de un gran “bloque de poder” (Patterson 1986). Algunos autores hablan de un complejo de James Dean para caracterizar el infantilismo de la mayor parte de la “arqueología radical” estadounidense (McGuire y Navarrete 1999: 183). Otros, como A. Gilman (1989: 70-1), consideran que la ausencia de un compromiso político con el marxismo, además de algún uso particular de conceptos marxianos y la crítica al positivismo, es el elemento diferenciador fundamental de los arqueólogos marxistas o materialistas de EEUU y conduce a que en su caso el camino desde

el marxismo hasta el conservadurismo sea accesible y se opte fácilmente por él. Para Gilman (1989: 71), en cambio, la crítica antipositivista, lejos de consagrar el relativismo, exige trazar caminos certeros en la aproximación a la realidad, que es cognoscible, con el objeto de transformarla.

Por otra parte, con motivo de la moda posmoderna, representada en autores como Shanks y Tilley, se reduce toda la problemática de la relación entre ciencia/arqueología y política a subrayar la conexión con el presente, la mediación con las experiencias individuales y colectivas de los investigadores, la impregnación política y partidista de cualquier investigación arqueológica y la diferencia de las experiencias pasadas, así como a reivindicar una retórica ("topology"), una estilística o estética ("tropology"), un diálogo constante con el omnipresente "otro" y un compromiso personal para transformar el presente en conexión con el pasado (Shanks y Tilley 1987: cap. 6 y pags. 212-3). Otros autores del mundo anglosajón han trazado, de un modo menos retórico y más práctico, algunos caminos para conducir una práctica activa políticamente, como R. McGuire (1992), en su compromiso con la autogestión del patrimonio histórico y arqueológico de las comunidades indígenas de América del Norte, o de M. Leone y otros (1987), en un esfuerzo de concienciación del pasado colonial creado para la constitución de identidades nacionales en EEUU.

Pese a su heterogeneidad, una de las arqueologías que ha desarrollado con mayor hincapié la dimensión política y transformadora de la investigación es la latinoamericana. Se puede hablar de una arqueología latinoamericana, en gran medida, porque existe una experiencia común en torno al liberalismo, la corrupción de los sistemas democráticos y la depredación del medioambiente, elementos que se vinculan en torno a la influencia imperialista de EEUU en toda América Latina (Bate 1998: prefacio y cap. 1). La experiencia del expolio de los grupos indígenas, como forma específica y particularmente dramática de la lucha de clases, tanto en su dimensión colonial como criolla, hizo que, desde muy pronto, en muchos casos, se enfocara la actividad arqueológica como un medio de concienciación, de resistencia a la amnesia y de transformación social, como puede representar Julio C. Tello en el Perú de comienzos del siglo XX (Tantaleán 2004).

Pese a la presencia más o menos discontinua de este tipo de planteamientos en diferentes tradiciones nacionales americanas, es a partir de los años setenta y, sobre todo, ochenta cuando diversas reuniones de arqueólogos, como las de Oaxtepec en 1983 y 1986, o de Cuzco en 1984 y Caracas en 1985 (Bate 1998: 19-21), dan lugar a la enunciación y ejecución de diversos principios teóricos sobre una práctica militante. Algunos de estos principios están representados por las posturas de L.G. Lumbreras (1984) o J. Montané (1980), que giran en torno al ideal marxista –no necesariamente marxiano– de que la ciencia (arqueológica) materialista histórica descubre las leyes históricas de transformación de las sociedades y, de ese modo, puede definir las líneas básicas de una sociedad futura sin explotación (véase McGuire y Navarrete 1999 para una introducción historiográfica y la concreción de matices). La decepción respecto de la rigidez de estos principios, con motivo de la represión y el terrorismo de Estado sufridos en diferentes países latinoamericanos y la sumisión de muchos arqueólogos al sistema de tecnificación de la profesión, se ha traducido en la conformación de movimientos de base que trabajan con comunidades concretas en pos de su concienciación respecto de su historia, riqueza cultural y capacidad para cambiar las realidades, como ilustra el caso particular del Instituto Cultural Runa, que edita la revista *Unay Rvna* en Lima (Perú), por ejemplo.

La tradición de lucha política en la arqueología española no es muy prolífica. Como estimulante excepción, aunque se refiera a los tiempos pretéritos, pero siempre vigentes, de la transición en España y Cataluña, se encuentra el relato de Lull (1991) sobre la lucha por crear un espacio horizontal de decisión de los programas de investigación en arqueología y de gestión del patrimonio arqueológico. En el plano teórico, Lull (1988: 68, 75) considera que el conocimiento del pasado es "una de las herramientas necesarias para transformar la realidad", porque abre al conocimiento *nuevos mundos* a investigar a partir de la interacción entre la vieja realidad y la nueva comprensión. En un sentido similar, para Castro y otros (1996: 36-7) la arqueología se concentra en un mundo, el de la materialidad, en el que se imprimen las condiciones de la vida social y, particularmente, las diferentes formas de distancia social y diferenciación sexual, con lo que su propio estudio es un paso fundamental para su denuncia.

Por otra parte, arqueólogos como J. Vicent (2004) o P. Díaz del Río (2000) han dedicado una parte de su investigación a definir las condiciones sociales del trabajo de los arqueólogos, denunciando su participación, a través de su profesionalización como creadores de "patrimonio", en la constitución de las plusvalías derivadas del sector de la construcción en la Comunidad de Madrid, lo cual constituye un modo de acción política.

Una de las tradiciones de lucha más explícitamente combativas en arqueología es la de las arqueólogas y arqueólogos comprometidos con la denuncia de las perspectivas androcéntricas del pasado humano, siendo los estudios de género pioneros en cuanto a la combatividad política en nuestra disciplina. El feminismo y la postmodernidad son dos corrientes intelectuales capitales de nuestro momento y ambas se alían, como antes el feminismo se alió con la teoría marxiana, contra los metarrelatos procedentes de la Ilustración. Estas dos formas de pensamiento no son descriptivas sino términos constitutivos y evolutivos que proyectan formas de pensar el futuro y evaluar el pasado (Benhabib 1994). En definitiva se parte de las graves implicaciones políticas y educativas que conlleva el retrotraer nuestras ideas hegemónicas actuales sobre el género hacia el pasado. La práctica feminista en Arqueología está comprometida a la par con el conocimiento y con el interés emancipatorio de las mujeres. El problema es que la arqueología del género nació política y socialmente revolucionaria, pero teórica y analíticamente pasiva y reaccionaria (Sørensen 2000).

Nuestra comprensión del planteamiento teórico de una práctica investigadora militante y transformadora en arqueología incorpora, sin duda, muchos de los elementos que hemos mencionado anteriormente. Sin embargo, creemos necesario explicitar en una publicación específica como ésta su contenido particular. De hecho, aunque hayan podido existir numerosas experiencias políticas en el mundo de la arqueología, si no las mencionamos aquí no es sólo por ignorancia y vanagloria, sino sobre todo porque los investigadores apenas se han detenido a formular propuestas programáticas para la acción específicas y extensas, con o sin una base real de actuación ya ensayada o ejecutada.

Nosotros pensamos que el planteamiento de un programa para la acción política en el terreno de la arqueología, inspirado fundamentalmente en el caso madrileño aunque adaptable a cualquier otra realidad desde las perspectivas y motivaciones de sus respectivos actores, grupos y movimientos, debe abordar los aspectos que exponemos a continuación. En cualquier caso, compartimos la postura de Pluciennik (2001) cuando sigue a Max Weber al afirmar que una práctica arqueológica realmente comprometida debe asentarse en una *ética de la responsabilidad*, es decir, prestando atención a los aspectos concretos de las problemáticas de los grupos y comunidades con las que se trabaja y/o de las que se participa, antes que en una *ética de la intención*, que presta atención a problemáticas generales que suelen traducirse en códigos deontológicos normativos que pasan por alto los conflictos específicos y muchas veces imponen prácticas ineficaces al no responder a las necesidades reales del contexto en el que se colabora.

La comprensión de la materialidad

La materialidad debería entenderse en dos sentidos diferentes y complementarios. Por un lado, al estudiar la materialidad en las diferentes formaciones sociales del pasado determinamos, subrayamos y comprendemos la alteridad de otros usos materiales para la reproducción del poder o la existencia social, con lo que adquirimos una perspectiva temporal profunda sobre nuestras realidades, aproximándonos a otras formas de poder y definiendo la particularidad de las que se experimentan hoy en día. Este es un ejercicio fundamental de desnaturalización de las desigualdades inscritas en la cultura material contemporánea. El conocimiento de diferentes sociedades que gestionan el medio de formas distintas a las nuestras, con concepciones del mundo complejas, míticas o no, literarias u orales, con un saber acumulado sobre medicina, arquitectura, supervivencia, etc., otorgan un sentido de orientación en nuestro mundo, plantean alternativas, potencian la creatividad y fomentan la confianza, el encuentro y la comunicación con los otros.

Por otro lado, el estudio de la materialidad permite entender las vías subterráneas del poder no discursivas en la actualidad, destacando el papel de violencia simbólica en las relaciones de poder a través de la cultura material, supuestamente aséptica y dictada por la racionalidad instrumental. Del mismo modo que ésta juega un papel fundamental en las

relaciones de poder del pasado, lo desempeña igualmente en el presente. Cuando un ayuntamiento pretende que la reforma de una autovía de circunvalación o la de un barrio de casas bajas es positiva y adecuada para los ciudadanos, éstos pueden defender opiniones bien diversas y hacerlas llegar a quienes deseen, desde el momento en que han diferenciado entre un modelo de progreso muy particular, con unas intenciones muy concretas, y su propio modelo, el que tienen capacidad para construir y sobre el que decidir.

La comprensión del cambio social

Entendemos el cambio social como el proceso histórico concreto que explica nuestra realidad actual de una forma crítica, como por ejemplo el paso del mundo campesino a urbano no como algo lógico y natural sino como el resultado de la marginalización de las identidades pasadas e imposición de un orden homogeneizador. De igual modo puede explicarse el caso colonial y postcolonial, u otros ejemplos históricos concretos como es la romanización en la Cordillera Cantábrica. Desde la Arqueología se puede explicitar el intento de apropiación de mentes y cuerpos que la globalización capitalista lleva a cabo, homogeneizando modos de vida y destruyendo identidades, a través de la desmemoria, es decir, con la imposición de una explicación y visión del mundo que legitima su juego de poder y nos aúna a todos bajo el mismo paraguas.

Como estudiábamos en el punto 3.2, poner de relieve que la materialidad del orden social y el cambio cultural supone una apropiación hegemónica de las diferencias permite construir una experiencia social contemporánea y futura no traumática, porque racionaliza las dinámicas que hasta entonces se han mantenido ocultas y abre la puerta a compatibilizar diferentes alternativas, rechazando la comprensión y realización de la cultura como forma intrínseca de dominación o como totalidad social cerrada. En esto reside, entre otras cosas, la potencialidad transformadora de la arqueología; en que contribuye a entender y asimilar una de las alteridades sobre las que se ceba con más ahínco el orden social dominante: el pasado.

Los arqueólogos como intelectuales específicos

Los arqueólogos militantes se entienden a sí mismos como intelectuales específicos y actores sociales, comprometidos con la sociedad y con comunidades específicas. Reconocen el carácter político de los discursos que generan, e intentan orientarlos conscientemente hacia una mejora de las condiciones de vida propias, de la comunidad en que se implican y del contexto global.

Para llevar a cabo esta función social es preciso entender en qué realidades viven los arqueólogos. Reconocemos que las realidades contemporáneas son múltiples y complejas, por lo que en este trabajo no podremos realizar una clasificación de ellas, porque supondría una síntesis excesivamente simplificada. Sí nos gustaría, en cambio, esquematizar algunas de las problemáticas que apreciamos en el caso particular de Madrid y, de un modo más general, de ciertas regiones del Estado español, con el fin de subrayar algunas de las determinaciones más importantes de los caracteres de los arqueólogos y, en función de ellas, de sus posibles alternativas. Desde luego, contar con las experiencias acaecidas en otros países y otros "mundos", como el latinoamericano, permitiría crear una cadena de equivalencias hacia un movimiento contestatario que integre todas las facetas y perspectivas de la arqueología contemporánea, en el sentido de la internacional de intelectuales progresistas que reclamaba Pierre Bourdieu.

La realidad urbana madrileña está dominada por el sector de la construcción, en cierta medida desde los años cincuenta y sesenta del siglo XX en adelante. En el contexto particular abierto tras la transición y la reorganización territorial del poder en España, la construcción extensa de infraestructuras adquiere sentido en el esfuerzo de los diferentes gobiernos de la Nación por acabar con la dualidad secular de una capital económica (Barcelona) y una política (Madrid), modernizando la administración y convirtiendo a ésta última en el centro hegemónico de la economía de servicios (Aymerich 2006). En la situación actual, que se inicia con la carrera política de Alberto Ruiz-Gallardón al frente de la ejecutiva de la Comunidad de Madrid (1995-2003), primero, y del Ayuntamiento de Madrid (2003-), después, la mayor parte de las grandes obras del área metropolitana están destinadas a convertir a Madrid en una

megalópolis que supere con creces a Barcelona y la equipare a otras grandes capitales mundiales.

La construcción de obras públicas e infraestructuras es un dinamizador fundamental de la economía, porque moviliza enormes cantidades de capital, mediante una compleja red de empresas y partidos políticos, y supone la integración de la población en un mercado urbano basado en los bienes de consumo y la movilización de trabajadores. Expresado de un modo muy simple, la ciudad precisa profundas modificaciones urbanísticas para proveerse de aceras más anchas en las que ubicar las terrazas por las que el ayuntamiento pedirá licencias; autopistas y redes de transportes para hacer llegar de un modo más rápido, concentrado y eficaz a diversos trabajadores en tiempo de trabajo y a consumidores en tiempo de ocio; espacios peatonales para facilitar un acceso relajado, aunque masivo, a escaparates, comercios, cines, teatros y museos; edificios de varias alturas, con profundas cocheras y hermosas fachadas, en los que alojar a jóvenes emprendedores con un elevado poder adquisitivo; barrios en los que recluir a amplias masas de una población proletarizada, tanto inmigrante (extranjera y nacional) como local, con servicios muy deficientes, etcétera.

La ejecución de estas obras cuenta con un extensísimo ejército de reserva integrado por la masa de inmigrantes llegados desde cualquier parte del mundo (fundamentalmente América Latina, África magrebí y subsahariana, Europa del este y Rusia, China, Filipinas, Corea, India, Paquistán y Próximo Oriente), además de los trabajadores españoles. La red de influencia que hace posible su diseño y ejecución alcanza a numerosos ámbitos de la administración y del ejecutivo, tanto municipal como autonómico e incluso nacional, como puso de relieve el caso Tamayo y Sáez de marzo de 2003, cuando la voluntad popular, expresada (parcialmente) en las urnas, fue boicoteada desde dentro del partido vencedor y llamada a una nueva convocatoria. En esta red, no sólo de influencia sino sobre todo de infraestructura, las entidades financieras y las empresas constructoras, como generadoras de créditos, son al pieza clave.

En este contexto, los arqueólogos podemos rechazar la dinámica general resistiéndonos a la dinámica particular que se impone a las intervenciones arqueológicas, que no es otra que la de servir de mero trámite a la consecución de los intereses especulativos de las empresas constructoras y sus secuaces. Esto debe conducir a un debate radical en el seno de la comunidad arqueológica, pero, de igual modo, a un trabajo cotidiano en comunidades urbanas concretas.

Nuestro trabajo, en este último sentido, radica en la necesidad de contribuir a la concienciación, propia y de los agentes y grupos con los que convivimos, con respecto a las dinámicas soterradas de dominación. Como vimos en el capítulo previo y hemos reiterado un poco más arriba, la materialidad, como puede ser un trazado urbanístico particular o un modelo urbano y espacial general, es uno de esos terrenos ocultos fundamentales en los que se ejecuta la dominación, porque, organizado por unos pocos con unas intenciones especulativas concretas en el caso de las superficies urbanas contemporáneas, acaba constituyéndose en un ser que transmite e incluso genera comportamientos particulares, como son la atomización de las relaciones sociales y el abandono de las calles a merced del enfrentamiento entre policías y pretendidos delincuentes. Desde un punto de vista arqueológico, es interesante constatar cómo están cambiando las plazas y calles de grandes ciudades como Madrid, pues donde antes había bancos y tierra que permitían el disfrute público y los juegos de los niños, ahora encontramos superficies lisas de granito sin árboles que den sombra en verano ni bancos en los que poder conversar. Evidentemente la ideología de nuestros gobernantes municipales que lleva a este tipo de actuaciones no se encuentra registrada en ninguna entrevista ni texto escrito sino que debe rastrearse a partir del estudio de la materialidad urbana. De hecho alcaldes y concejales, al ser preguntados, aludirán a ciudades más ecológicas y beneficiosas para todos los ciudadanos, cuando realmente la sustitución de casas unifamiliares por bloques de pisos-colmenas o la fragmentación de barrios con una importante vida vecinal mediante autovías sólo beneficia a las constructoras e inmobiliarias, así como a los políticos que se lo permiten.

Como ejemplo podemos citar el macroproyecto de Ciudad Astur, que pretende la unión de Oviedo, Gijón y Avilés en un monstruo urbano a la par que se deja morir dulcemente y convertir en lugar de recreo de fin de semana los pueblos asturianos. La imagen de casas

tradicionales rodeadas de bloques de pisos de nueve plantas en los barrios periféricos de Oviedo debería hacernos reflexionar sobre los cambios en los modos de usar el espacio y de las relaciones sociales como consecuencia del capitalismo. En el caso madrileño, la remodelación del Parque de Agustín Lara, entre Lavapiés y Embajadores, supone en la actualidad que donde antes había un parque hoy hay una gran superficie abierta sin sombras ni bancos, bajo la que se ha construido un gran aparcamiento de cuatro plantas que impide el crecimiento del arbolado, además de la reunión de los vecinos, y fomenta el estacionamiento de todo tipo de vehículos en la superficie de la plaza. El caso de la remodelación de la plaza de Tirso de Molina es también destacable. Se trata de un lugar muy cercano al mercadillo del Rastro y donde se ubican específicamente los puestos dedicados a la contrainformación y difusión de las actividades de numerosos grupos y colectivos de diferente signo. Tras la remodelación, la plaza será peatonalizada en parte y albergará un mercado de las flores y varias terrazas para bares, pero a la par se eliminará un espacio de encuentro entre diferentes agentes sociales. Con ello, se fomenta el desarrollo del sector terciario en el centro de la ciudad, convirtiendo el centro histórico en un gran foco para el consumo y perdiendo además todo su valor cultural.

De este modo, los arqueólogos, en su proceso de investigación de las dinámicas históricas no explícitas en el terreno de la materialidad, pueden hallarse provistos de un arsenal científico fundamental para ayudar a todos a racionalizar, comprender y superar las imposiciones de las ciudades a nuestros modos de vida y goce. De otra manera, la experiencia urbana se limita a un modo de vida irracional, plagado de enfermedades, tanto físicas como sociales, en el que acatamos, una vez más sin saberlo, los canales marcados por las autoridades administrativas y los poderes fácticos (empresarios de la construcción e inmobiliarias, medios de comunicación partidistas, etcétera). La labor de los arqueólogos en la ciudad es una labor de contrainformación y resistencia a los modelos partidistas que pretenden representar intereses generales. La única manera de resistir a ellos y a las dinámicas que imponen es la realización de un trabajo cotidiano, junto a otros movimientos y agentes sociales, en pos de una formación sólida de los pobladores, nativos o inmigrantes, de las ciudades. Este es uno de los pasos fundamentales para determinar libre y deliberadamente los destinos humanos.

Por otra parte, la realidad del medio rural en España está marcada por un proceso generalizado de abandono a partir de la mecanización del trabajo agrícola y de una recomposición de la población y su estructura tras la Guerra Civil española. Este proceso, que primero estuvo volcado a la autarquía y posteriormente se abrió a la gestión capitalista de la producción y distribución, puede entenderse también desde un punto de vista ideológico enmarcado en la misma lógica histórica que el hecho colonial y neocolonial, en el seno del mal llamado primer mundo, al responder a la creación de una imagen peyorativa de las culturas tradicionales, en un primer momento (Modernidad), para seguir con la uniformización de mentalidades y estilos de vida que impone el poder (Posmodernidad), haciendo desaparecer complejas y diferentes miradas sobre el mundo. Uno de los puntos clave de este proceso es el que, como consecuencia del abandono, la emigración y el regreso vacacional al campo, tiende a concebir el mundo rural como un objeto uniforme (atrasado, sucio, ignorante...) que debe ser transformado. El concepto de transformación se reduce a "salvar" el campo, lo que significa dignificar su imagen, una vez se ha higienizado, para extraer de él una rentabilidad económica, mercantilizándolo. Aunque la problemática rural es muy compleja, y efectivamente radica en cierto sentido en la carencia de medios de vida para numerosos jóvenes, entre otros, consideramos que entendida de esta manera sólo puede dar lugar a un concepto muy limitado de la gestión del patrimonio arqueológico en el mundo no urbano campesino. Este concepto es el del turismo rural.

Del mismo modo que en la ciudad, consideramos que en el mundo rural la gestión del patrimonio arqueológico debería recaer en las propias comunidades. Sin embargo, para que esa decisión pueda ser tomada en un sentido literal sería preciso un conocimiento exhaustivo de lo que las comunidades se juegan y de todo lo que está interviniendo en cada problemática. Los arqueólogos deben poder ofrecer, a propósito de un trabajo específico y cotidiano, relatos explícitos de las estructuraciones de la cultura material o la arquitectura. Ya ha sido sobradamente probado, aunque quede mucho por investigar, que los cambios en las

arquitecturas domésticas esconden tanto principios de las nuevas realidades derivadas de la emigración como manifestaciones de resistencia traumática, al mantener ciertos elementos fragmentarios del mundo tradicional (como expusimos más arriba). Dentro de las casas tradicionales de los pueblos se constata cómo al remodelar éstas bajo criterios post-tradicionales las cocinas dejan de ser espacios de sociabilidad, en donde las mujeres tenían un marcado protagonismo social, puesto que aparece la figura del salón, presidida por los hombres. Se invisibiliza socialmente a partir de este momento el trabajo femenino, recluso en la cocina. Puede deducirse que el cambio en los pueblos fruto del capitalismo ha significado un retroceso en cuanto al protagonismo social del trabajo femenino (González Ruibal 2003c, Falquina 2005). Por otra parte, cuando se plantea intervenir sobre el patrimonio arqueológico debe subrayarse el uso actualista que se hace de él y las dinámicas de poder que giran en torno a él, como ocurrió recientemente en el caso del traslado del verraco de Villanueva del Campillo (Ávila), donde un bien arqueológico, sorprendentemente conservado en su lugar original durante más de dos mil años, ha sido trasladado en un ejercicio de demostración de poder por parte del ejecutivo municipal (Falquina y otros 2005).

La labor social de arqueólogas y arqueólogos reside, en términos generales, en el desempeño de una actividad terapéutica, en el sentido en que ayudan a racionalizar dinámicas soterradas, inconscientes, y traumáticas. En este sentido la práctica arqueológica se convierte en un trabajo de materialización de una serie de identidades fragmentarias, fantasmales, que dejaron de tener forma concreta, lo cual supone, en sí mismo, un modo de reparación o curación (Buchli y Lucas 2001: 13-15), porque provoca un estado de conciencia y ubicación que facilita que los agentes y los grupos *elijan* sus destinos, al permitirles entender el origen del trauma de su cambio de identidad. En eso radica nuestro concepto de *decisión*. La realización de esta función parte de un encuentro cotidiano, directo y particular entre arqueólogos y comunidades, así como una inmersión en sus realidades y un proceso propio por el cual los arqueólogos racionalizan también las dinámicas en que se ven inmersos.

En este sentido, tanto en el caso urbano como en el rural, entendemos que los arqueólogos no están dotados mágicamente de un saber que los demás desconocen. Como ocurre en todo proceso didáctico, aprende igual el que se supone que va a aprender como el que se supone que ya sabe y enseña. En eso consiste precisamente la enseñanza, desde el punto de vista del docente o, en este caso, del agente activo: en el diálogo y el aprendizaje por ambas partes. El arqueólogo que trabaja en comunidades concretas no hace su trabajo exclusivamente en la biblioteca, en el seno de su campo científico o en la cata, sino que vive en aquéllas, inmerso en sus problemáticas y dinámicas, y conoce no sólo las líneas específicas de éstas, sino sobre todo lo que ocurre a todo el mundo. La manera en que lo conoce parte de su integración en el barrio, en la asociación de vecinos, en el centro social, en la peña, en la plaza, en el parque, en los corrillos, en las cocinas, etc. Es en este sentido en el que podríamos hablar de construcción colectiva del conocimiento, en el sentido en que arqueólogas y arqueólogos, como intelectuales específicos, familiarizados con unas vías de discusión y razonamiento y con unas destrezas y técnicas específicas para el estudio de la cultura material del pasado, proponen un modo de ver la realidad y resistir al poder y aprenden problemáticas específicas y realidades concretas que los animan a enriquecer la búsqueda de conocimiento y acción que cualquiera sienta.

El ideal de la gestión del patrimonio arqueológico reside, para nosotros, en una autogestión consciente del potencial del estudio histórico de la materialidad, el orden social y el cambio cultural para conocer la alteridad en la experiencia histórica, al tiempo que la proximidad con otras formas de opresión. Los restos del pasado, como focos de memoria tanto para los que se supone que son autóctonos como para los que han llegado o proceden de otros lugares, no deberían estar sometidos a los intereses económicos de un desarrollo urbano y rural que no es más que la fuente de riquezas materiales y de capital simbólico para unos pocos. Así, sería fundamental pensar y ejecutar formas de autofinanciación en el desarrollo de proyectos autónomos de investigación y conservación en el seno de comunidades (por ejemplo rurales) concretas, buscando en última instancia una gestión que no exija la mediación del dinero, aunque se haya movilizado trabajo humano y se requiera de éste para el mantenimiento de los focos de memoria. Resulta ineludible plantearse, desde las dinámicas específicas de un

trabajo arqueológico autónomo, otras formas de valoración y ejecución del trabajo, no monetarias.

La posibilidad de que en el decurso de una arqueología comprometida y de una verdadera ciudadanía universal y específica, a un tiempo, los esfuerzos se vean frustrados por la fuerza de los empresarios y sus lacayos, así como por la contundencia de las fuerzas del "orden" y la investigación policial y de inteligencia represiva, no debe conducirnos a renunciar a pensar y articular una práctica contestataria. Somos de la opinión de que el esfuerzo vale la pena por la propia dinámica que genera la experiencia, por esos momentos impagables de aprendizaje junto al vecindario, a agentes que no razonan del mismo modo que nosotros, por las pequeñas cosas. En definitiva, nadie puede predecir los desenlaces. Confiamos en que, en cualquier ámbito, allí donde pueda surgir la lucha contra el poder, efectivamente surgirá y, paralelamente, se irá trazando un tejido social más amplio.

La formación de los arqueólogos en sus contextos sociopolíticos e históricos

Entendemos que los arqueólogos son seres contruidos, en gran parte, por las realidades sociopolíticas e históricas que viven. Los arqueólogos proceden de universidades en que no poseen la posibilidad de informarse sobre, y determinar el rumbo de, la ordenación académica de su formación. Como estudiantes, heredan una perspectiva jerárquica de la realidad, que les lleva a someterse a quienes ocupan posiciones de (relativo) poder, reproducen la costumbre de asumir como verdadero cualquier tipo de documento, se escudan en la responsabilidad ajena y renuncian a entenderse, a comunicarse, a negociar directamente con sus allegados, invirtiendo en carreras individuales al grito de "sálvese quien pueda". Todo ello ha creado en los estudiantes un fondo de apatía y desánimo que es el terreno mejor abonado para que se nos imponga desde arriba destinos que no elegimos deliberada y conscientemente.

Además, los arqueólogos se han convertido, en el mejor de los casos, en especialistas o técnicos para solventar una supuesta demanda natural de la sociedad a conocer y conservar los restos de su pasado y, sobre todo, para validar la centralidad de un sector económico fundamental como es el de la construcción, determinado por criterios puramente capitalistas basados en la corrupción y en la pasividad de las poblaciones urbanas y rurales. Esta dinámica reduce la actividad arqueológica a intervenciones cuyo núcleo significativo es fundamentalmente la resolución de un trámite en el avance de la pala excavadora o la tuneladora. En el peor de los casos, esta realidad conduce a la proletarización de numerosos estudiantes, licenciados y doctores, contratados mayoritariamente como auxiliares, recibiendo por tanto salarios más bajos de los que corresponderían a su nivel de cualificación y formación. En otros casos, no menos habituales, los estudiantes son sometidos al sistema del voluntariado, mediante el cual profesores, científicos y directores de empresas arqueológicas obtienen gratuitamente un trabajo con el que realizan, en gran medida, sus carreras académicas o con el que ingresan las asignaciones económicas procedentes de las constructoras, ayuntamientos y demás administraciones.

Estas realidades son resultado del divorcio entre la actividad intelectual o investigadora, limitada a unos pocos, y el trabajo manual o gestor. La retroalimentación del proceso viene de la mano de una falsa alianza entre los representantes de ambos sectores, en soterrada búsqueda de beneficios, en el caso de unos en la forma de prestigio social y académico (capital científico), en el caso de otros en forma de plusvalías (capital económico). Esta alianza es la que se inaugura con la inminente creación de títulos de posgrado o másters en arqueología para la manufactura de técnicos y obreros cualificados en una de las más contundentes extensiones del sistema asalariado capitalista como el que representa la creación del Espacio Europeo de Educación Superior. Véase por ejemplo las materias, competencias y objetivos que se propone impartir el recientemente creado Máster en Arqueología de la Universidad Complutense de Madrid.

4.2 Programación para la acción

En la línea de lo sugerido previamente, ante las situaciones y necesidades planteadas, esbozamos un programa particular, que deberá articularse en forma de actuaciones concretas. La mención a las intervenciones que hayamos podido realizar nosotros personalmente o a

través del grupo de arqueología Tierra de Nadie, no persigue más que ilustrar una de las muchas vías posibles en que se puede desarrollar este programa.

Desde un punto de vista académico, estas actuaciones podrían incluir los siguientes aspectos:

Definición del objeto sustantivo de investigación

Somos partidarios de orientar las investigaciones arqueológicas hacia problemas históricos que nos ayuden a resolver problemas actuales, sin ceder a los principios de jerarquización ajenos a nuestra disciplina (ver punto 2.3). Creemos que existe una dialéctica entre las problemáticas actuales y las pretéritas, que debe orientar nuestra investigación y, en definitiva, nuestra actividad política. Sólo podemos captar la lógica más profunda del mundo social a condición de sumergirnos en la particularidad de una realidad empírica, históricamente situada y fechada, pero para elaborarla como "caso particular de lo posible, como caso de figura en un universo infinito de configuraciones posibles" (Bourdieu 1994: 12). Además, debemos insistir en la importancia de no reducir la actividad investigadora a una compulsión exclusivamente política, porque lo que aportan los científicos no es sólo un arma política, sino un conocimiento crítico de la realidad y de sus complejas dinámicas.

Dinámicas de grupos

Uno de los puntos iniciales lo constituye el estudio y crítica de la dinámica de grupos, tanto profesionales como no profesionales, que ayuden a aprender a dialogar, rechazando el narcisismo de los oradores, los diversos y complejos mecanismos discriminatorios de género, y la imposición unidireccional de decisiones.

Discusión de las realidades de la formación de arqueólogos

Proponemos la creación de grupos de discusión y actuación sobre las realidades de nuestra formación. En este sentido, una de las vías de base más ricas que intentamos en la facultad de Geografía e Historia de la UCM fue la creación de un grupo de discusión permanente sobre la situación del doctorado en el que se abordaran los problemas de desinformación, ausencia de participación, desmotivación y desatención en nuestras carreras, dando como resultado la configuración de una Declaración abierta al Departamento de Prehistoria (curso 2002-2003). En ella analizamos, junto a otros compañeros y compañeras, algunos de los fundamentos de nuestra situación y alternativas a ella, como el diálogo permanente entre alumnos y entre éstos y los profesores, la constitución de consejos de departamento conjuntos y la formación de asambleas generales de facultad y de centros.

Asociacionismo

Otro de los objetivos importantes es la creación de grupos de arqueólogos, con el fin de tejer una red de asociaciones para el apoyo mutuo y la ejecución de proyectos conjuntos, en la forma de colectivos y coordinadoras. El empleo de internet, como herramienta abierta para debatir y compartir propuestas de actuación concretas, podría ser uno de los canales operativos a distancia más rápidos y eficaces. La propia publicación de este artículo en una revista electrónica persigue una amplia difusión y localización gracias a los nuevos buscadores de la red. Se trataría de que, además, estos grupos puedan ser identificados espacialmente, integrados en espacios y sedes específicas, para facilitar el encuentro y la creación.

Desde el punto de vista de la interacción social, las actuaciones podrían abarcar algunos de los siguientes puntos:

Trabajo con comunidades locales

Como actividad central para conducir nuestra postura, somos partidarios de un trabajo con comunidades locales, como asociaciones de vecinos, foros rurales (centros sociales, ayuntamientos, cooperativas...) y plataformas ciudadanas. Los arqueólogos debemos asesorar y discutir con agentes y grupos locales concretos diversas materias relacionadas con el patrimonio arqueológico e histórico, como se nos ha planteado en diversos encuentros con vecinos y asociaciones de Carabanchel, pertenecientes al Foro Social de Oporto Alegre, a

propósito de la destrucción del parque de Eugenia de Montijo y los restos romanos relacionados con la villa de Miaccum con motivo de la construcción del enlace entre la M-30 y la Avenida de los Poblados (Madrid). Dentro de la lucha ciudadana global contra las obras de remodelación de la autopista de circunvalación M-30 en Madrid también tuvimos la ocasión de participar en la Plataforma Contra el Insostenible Proyecto de la M-30, integrada por numerosas asociaciones de vecinos madrileñas, grupos ecologistas y de urbanistas, partidos políticos y sindicatos, encargándonos de la redacción de un manifiesto específicamente arqueológico que denunciaba la destrucción masiva de los yacimientos arqueológicos de la Zona Arqueológica Terrazas del Manzanares, declaradas BIC mediante Decreto 113/1993, de 25 de noviembre, la ausencia de Evaluación de Impacto Ambiental de tan faraónica y ruinosa obra, y la imposibilidad de modificar el trazado y conservar intactos algunos yacimientos como herencia para el disfrute social futuro (http://www.foromovilidadsostenible.org/m30/docs/informes/inf_arqueologos.pdf). Por otro lado, como ya señalamos más arriba, la publicación de un artículo nuestro (Falquina y otros 2005) en una revista cultural de Castilla y León pretendía sensibilizar a sus lectores sobre la destrucción o modificación del patrimonio arqueológico en un caso rural particular.

Talleres de arqueología

Otra de las formas de conducir un trabajo arqueológico de base es el desarrollo de talleres didácticos y formativos en otro tipo de colectivos de esas comunidades, como institutos, centros sociales autogestionados, etcétera. Los contenidos de estos talleres deben acercar a los participantes a los aspectos que hemos destacado sobre cultura material, orden social y cambio cultural. Deberían enseñar a apreciar cómo el espacio puede gestionarse de modos diferentes y más conscientes, a través de la modelización, mediante maquetas, de trazados urbanos, espacios domésticos... Este es un campo idóneo para la exposición, por parte de personas concretas, de experiencias urbanas y rurales en los países de origen de los inmigrantes o de sus familias. Un tipo de taller que propusimos para poder debatir algunos de estos conceptos sobre arqueología es el que organizamos en la facultad de Geografía e Historia de la UCM, el pasado curso 2004-2005, en la forma de un ciclo de cine y arqueología, proyectando *Piedra sobre piedra* (2004), *En construcción* (2001), *Les glaneurs et la glaneuse* (1999) y *Jericó* (1991).

Contrainformación

Resulta fundamental una actividad contrainformativa sobre la historia de los barrios y los pueblos, sus modificaciones y los vacíos o restauraciones espaciales, arquitectónicas y domésticas infringidos en lugares concretos, a partir de la colocación espontánea de una señalización en forma de carteles impresos. Esta sería una actividad muy acertada en el caso del Madrid de los Austrias, donde, en la Plaza de Oriente, tuvo lugar uno de los mayores atentados contra el patrimonio arqueológico musulmán de Madrid, o en el de la remodelación que años atrás se infringió para abrir paso a la calle Pamplona, antigua Rodón (distrito de Tetúan, Madrid), donde aún se conservan numerosas huellas de los edificios correspondientes a diferentes épocas.

Como labor contrainformativa específica, no podemos dejar de lado una de las fuentes fundamentales de ingresos de los ayuntamientos, que son los turistas y la estructura que los canaliza. En este terreno, planteamos la realización de trabajos originales de muy bajo coste sobre redes turísticas alternativas, en forma de guías con mapas y reseñas sobre la historia de los barrios y los pueblos, sus moradores, sus experiencias históricas y sus modificaciones, con el fin de rechazar un modelo depredador, consumista y desinformador de las visitas a lugares diferentes de los nuestros.

Presencia en las administraciones públicas

Defendemos la participación activa de los arqueólogos en los planes urbanísticos y leyes del suelo como arqueólogos. En este sentido, los arqueólogos, además de dicha participación, deben animarse a presentar alegaciones específicamente arqueológicas, y si es posible fundamentadas en las diferentes leyes de Patrimonio Histórico, que complementen alegaciones de tipo ecologista y vecinal. Esta vía ya ha sido probada, con cierto éxito, por

alguno de nosotros en el caso de algunos municipios de la Sierra Norte de Madrid, como es Torremocha del Jarama, donde se paralizó una incorrecta readaptación de las Normas Subsidiarias a la nueva Ley del Suelo, lo cual hubiera supuesto la construcción de cientos de chalets en una zona protegida por su valor medioambiental, así como la destrucción de un importante lote de yacimientos prehistóricos e históricos, etnográficos y de arqueología industrial.

5. Bibliografía

- APPADURAI, A. (1986): "Introduction: commodities and the politics of value" en A. Appadurai (ed.): *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge University Press, Cambridge: 3-63.
- AYMERICH, R. (2006): "Une économie fragilisée", *Le Monde diplomatique*, enero, Suplemento: 2.
- BARRETT, J.C. (2001): "Agency, the duality of structure, and the problem of the archaeological record" en I. Hodder (ed.): *Archaeological theory today*. Blackwell Publishers Ltd. y Polity Press, Malden, MA: 141-161.
- BATE, L. F. (1998): *El proceso de investigación en arqueología*. Crítica, Barcelona.
- BAUDRILLARD, J. (1968): *Le système des objects*. Gallimard, París.
- BENHABIB, S. (1994): "Feminismo y posmodernidad: una difícil alianza" en C. Amorós (coord): *Historia de la Teoría Feminista*. Dirección General de la mujer de la CAM e Instituto de Investigaciones Feministas de la UCM, Madrid: 241-256.
- BENNET, T. (1996): "The Exhibitionary Complex" en R. Greenberg, B.W. Ferguson y S. Nairne (eds.): *Thinking about Exhibitions*. Routledge, London-New York: 81-112.
- BLANCE, B. (1961): "Early Bronze Age Colonists in Iberia", *Antiquity*, 35: 192-202.
- BLANDIN, B. (2002): *La construcción del social por los objects*. Presses Universitaires de France, París.
- BOGGS, J. P. (2004): "The culture concept as theory, in context", *Current Anthropology*, 45 (2): 187-209.
- BOURDIEU, P. (1994): *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Gedisa, Barcelona.
- BOURDIEU, P. (1997): *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama, Barcelona.
- BOURDIEU, P. (1999a): "El campo científico" en P. Bourdieu: *Intelectuales, política y poder*. Eudeba, Buenos Aires: 75-110.
- BOURDIEU, P. (1999b): "La causa de la ciencia. Cómo la historia social de las ciencias sociales puede servir al progreso de estas ciencias" en P. Bourdieu: *Intelectuales, política y poder*. Eudeba, Buenos Aires: 111-127.
- BOURDIEU, P. (2000): *La dominación masculina*. Anagrama, Barcelona.
- BOURDIEU, P. (2002): "Los investigadores y el movimiento social" en P. Bourdieu: *Pensamiento y acción*. Libros del Zorzal, Buenos Aires: 151-156.
- BUCHLI, V. y LUCAS, G. (2001): "The absent present. Archaeologies of the contemporary past" en V. Buchli y G. Lucas (eds.): *The archaeologies of the contemporary past*. Routledge, Londres y Nueva York: 3-18.
- CASCAJERO, J. (1999): "Historia Antigua y fuentes orales", *Gerión*, 17: 13 – 57.
- CASTRO, P.V. y otros (1996): "Teoría de las prácticas sociales", *Complutum Extra*, 6 (II): 35-48.
- CHÉJOV, A. (1998 [1892]): *El pabellón número 6*. Alianza, Madrid.
- CHESNEAUX, J. (1984): *¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y de los historiadores*. Siglo XXI, Madrid.
- CHILDE, V.G. (1965 [1936]): *Los orígenes de la civilización*. Fondo de Cultura Económica, México DF.
- CHILDE, V.G. (1971): *Teoría de la historia*. La Pléyade, Buenos Aires.
- CLIFFORD, J. (2003 [1988]): "Sobre la autoridad etnográfica" en C. Reynoso (comp.): *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa, Barcelona: 141-70.

- COLOMER, L. et alii (1999): *Arqueología y teoría feminista. Estudios sobre mujeres y cultura material en Arqueología*. Icaria, Barcelona.
- CONKEY, M. y SPECTOR, J. (1984): "Archaeology and the study of gender", *Advances in Archaeological method and theory*, 7: 1-38.
- COOK, S. (1968): "The obsolete 'anti-market' mentality: a critique of the substantive approach to economic anthropology" en E.E. LeClair, Jr. y H.K. Schneider (eds.): *Economic Anthropology; readings in theory and analysis*. Holt, Rinehart and Winston, Nueva York.
- CRIADO BOADO, F. (1993): "Límites y posibilidades de la Arqueología del Paisaje", *SPAL*, 2: 10-49.
- CRIADO BOADO, F. (2002): "El final de las valoraciones" en X. Ayán Vila: *Arqueotectura 1: bases teórico-metodológicas para una Arqueología de la Arquitectura*, TAPA, LPPP, Santiago de Compostela: 90-92.
- DALTON, G. (1968 [1961]): "Economic theory and primitive society" en E.E. LeClair, Jr. y H.K. Schneider (eds.): *Economic Anthropology: readings in theory and analysis*. Holt, Rinehart and Winston, Nueva York: 143-67.
- DÍAZ DEL RÍO, P. (2000): "Arqueología comercial y estructura de clase. Gestión patrimonial y desarrollo social" en M.M. Bóveda López (coord.): *Gestión patrimonial y desarrollo social*. Laboratorio de Arqueología e Formas Culturais (IIT, USC), Santiago de Compostela: 7-18.
- DOBRES, M.A. y ROBB, J.E. (eds.) (2000): *Agency in Archaeology*. Routledge, Londres.
- DOWSON, Th. A. (1998): "Homosexualitat, teoria queer i arqueologia", *Cota Zero*, 14: 81-87.
- EAGLETON, T. (1997): *Ideología. Una introducción*. Paidós, Barcelona.
- ENGELSTAD, E. (1999): "Imágenes de poder y contradicción: teoría feminista y arqueología postprocesual" en L. Colomer et alii (comps.): *Arqueología y teoría feminista. Estudios sobre mujeres y cultura material en Arqueología*. Icaria, Barcelona: 69-96.
- ESCORIZA MATEU, T. y SANAHUJA YLL, M.E. (2005): "La prehistoria de la autoridad y la relación. Nuevas perspectivas de análisis para las sociedades del pasado" en M. Sánchez Romero (ed.): *Arqueología y género*. Universidad de Granada, Granada: 109-39.
- FALQUINA, A. (2005): *Etnoarqueología de las comunidades campesinas en transición: cambio cultural en la Sierra de Gredos*. Trabajo de Tercer Ciclo inédito, Departamento de Prehistoria, Universidad Complutense de Madrid.
- FALQUINA, A., MARÍN, C. y ROLLAND, J. (2005): "El polémico traslado de los toros de Villanueva del Campillo", *Revista Cultural de Ávila, Segovia y Salamanca*, 67: 37.
- FERNÁNDEZ BUEY, F. (1999): *Marx (sin ismos)*. El Viejo Topo, Barcelona.
- FERNÁNDEZ BUEY, F. (2004 [1991]): *La ilusión del método. Ideas para un racionalismo bien temperado*. Crítica, Barcelona.
- FERNÁNDEZ BUEY, F. (2005): Conferencia Homenaje a Manuel Sacristán, Círculo de Bellas Artes (Madrid), 13.12.05.
- FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, V.M. (2006): "El conflicto entre verdad y valor en las arqueologías críticas", *Complutum*, 17. (En prensa.)
- FONTANA, J. (2002): "¿Qué historia enseñar?", *Pasajes*, 9: 5-14.
- FOUCAULT, M. (2001): *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Alianza Editorial, Madrid.
- FOUCAULT, M. (2005 [1975]): *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, Madrid.
- FRANKOWSKI, E. (1986): *Horreos y palafitos de la Península Ibérica*. Istmo, Madrid.
- GALCERÁN HUGUET, M. (1997): *La invención del marxismo. Estudio sobre la formación del marxismo en la socialdemocracia alemana de finales del siglo XIX*. Iepala, Madrid.
- GALLISSOT, R. (2005): "Mehdi Ben Barka et la Tricontinentale", *Le monde diplomatique*, octubre: 21.
- GASSIOT, E.; ESTÉVEZ, J. y PALOMAR, B. (1999): "Proposta de reciclatge per la deixalla fòssil", *Cota Zero*, 15: 91-102.
- GEERTZ, C. (2001 [1973]): *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.

- GEERTZ, C. (2003 [1980]): "Géneros confusos. La refiguración del pensamiento social" en C. Reynoso (coomp.): *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa, Barcelona: 63-77.
- GIDDENS, A. (1990): "El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de la cultura" en A. Giddens, J. Turner y otros: *La teoría social, hoy*. Alianza Editorial, Madrid: 254-289.
- GILCHRIST, R. (1998): "Women's archaeology? Political, feminism, gender theory and historical revision" en K. Hays-Gilpin y D.S. Whitley (eds.): *Reader in Gender Archaeology*. Routledge, Londres.
- GILCHRIST, R. (1999): *Gender and Archaeology. Contesting the Past*. Routledge, Londres.
- GILMAN, A. (1989): "Marxism in American Archaeology" en C.C. Lamberg-Karlovsky (ed.): *Archaeological Thought in America*. Cambridge University Press, Cambridge, MA: 63-73.
- GIMBUTAS, M. (1965): *Bronze Age Cultures in Central and Eastern Europe*. Mouton, La Haya.
- GONZALEZ RUIBAL, A. (2003a): *La experiencia del otro. Una introducción a la etnoarqueología*. Akal, Madrid.
- GONZALEZ RUIBAL, A. (2003b): *Arqueología del Primer Milenio en el noroeste de la Península Ibérica*. Tesis Doctoral inédita, Universidad Complutense de Madrid.
- GONZALEZ RUIBAL, A. (2003c): *Etnoarqueología de la emigración. El fin del mundo preindustrial en Terra de Montes (Galicia)*. Diputación Provincial de Pontevedra, Pontevedra.
- GUERRERO, D. (1997): *Historia del pensamiento económico heterodoxo*. Trotta, Madrid.
- GUERRERO, D. (2002): "Introducción. La Economía, ciencia política y social" en D. Guerrero (coord.) (2002): *Manual de economía política*. Síntesis, Madrid: cap. 1.
- HAMILAKIS, Y. (1999): "La traison des archéologues? Archaeological practice as intellectual activity in postmodernity", *Journal of Mediterranean Archaeology*, 12 (1): 60-79.
- HARAWAY, D.J. (1995): *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Cátedra, Madrid.
- HERNANDO, A. (1992): "Los enfoques teóricos en arqueología", *SPAL*, 1: 11-35.
- HERNANDO, A. (2005): "¿Por qué la historia no valora las actividades de mantenimiento?", Ponencia presentada en el *Workshop Women and maintenance activities in time of change*, CSIC y Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona (25-27 de noviembre de 2005).
- HOBBSAWM, E. (1997): *On history*. The New Press, Nueva York.
- HODDER, I. (1986): *Reading the past: Current Approaches to Interpretation in Archaeology*. Cambridge University Press, Cambridge.
- HODDER, I. (2000): "Agency and individuals in long-term processes" en M.A. Dobres y J. Robb (eds.): *Agency in Archaeology*. Routledge, Londres: 21-33.
- IZQUIERDO MARTÍN, J. (2001): *El rostro de la comunidad: la identidad del campesino en la Castilla del Antiguo Régimen*. Consejo Económico y Social de la Comunidad de Madrid, Madrid.
- JONES, S. (1997) *The Archaeology of Ethnicity: constructing identities in the past and in the present*. Southampton.
- KLEMM, A. (1962): *La cultura popular de la provincia de Ávila (España)*. Anales del Instituto de Lingüística. Tomo VIII. Mendoza (Argentina).
- LACLAU, E. y MOUFFE, CH. (1987): *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI, Madrid.
- LeCLAIR, E.E. (1968): "Economic theory and economic anthropology" en E.E. LeClair, Jr. y H.K. Schneider (eds.): *Economic Anthropology; readings in theory and analysis*. Holt, Rinehart and Winston, Nueva York.
- LEMONNIER, P. (1986): "The study of material culture today: toward an Anthropology of Technical Systems", *Journal of Anthropological Archaeology*, 5: 147-186.
- LEMONNIER, P. (1993): "Introduction" en P. Lemonnier (ed.): *Technological Choices. Transformation in material cultures since the Neolithic*. Routledge, Londres: 1-35.

- LEONE, M.P., POTTER, P.B. y SHACKEL, P.A. (1987): "Towards a Critical Archaeology", *American Anthropologist*, 97 (2): 251-68.
- LULL, V. (1988): "Hacia una teoría de la representación en arqueología", *Revista de Occidente*, 81: 62-76.
- LULL, V. (1991): "La prehistoria de la teoría arqueológica en el Estado español" en A. Vilà (coord.): *Arqueología*. CSIC, Madrid: 231-50.
- LULL, V. (2005): "Marx, producción sociedad y arqueología", *Trabajos de prehistoria*, 62 (1): 7-26.
- LUMBRERAS, L.G. (1981): *La arqueología como ciencia social*. Peisa, Lima.
- LUMBRERAS, L.G. (1984 [1974]): *La arqueología como ciencia social*. Casa de las Américas, La Habana: 7-185 y 251-93.
- MALUQUER, J. y PERICOT, L. (1969): *La humanidad prehistórica*. Salvat Editores, Madrid.
- MARÍN SUÁREZ, C. (2005) *Astures y Asturianos. Historiografía de la Edad del Hierro en Asturias*. Ed. Toxosoutos, A Coruña.
- MARTÍNEZ VEIGA, V. (1990): *Antropología económica. Conceptos, teorías, debates*. Icaria, Barcelona.
- MARX, K. (1999 [1867]): *El Capital. Crítica de la economía política*. Libro I. Fondo de Cultura Económica, México, D.F. Traducción W. Roces.
- McGUIRE, R. y NAVARRETE, R. (1999): "Entre motocicletas y fusiles: las arqueologías radicales anglosajona e hispana", *Revista do Museu de Arqueologia y Etnologia* (São Paulo), Suplemento 3: 181-99.
- McGUIRE, R.H. (1992): *A Marxist archaeology*. Academic Press, San Diego.
- MONTANÉ, J. (1980): *Marxismo y arqueología*. Ediciones de Cultura Popular, México, D.F.
- MONTÓN, S. (2000): "Las mujeres y su espacio: una historia de los espacios sin espacio en la historia", *Arqueología espacial*, 22: 49-59.
- MORRIS, I. (2000): *Archaeology as cultural history: words and things in Iron Age Greece*. Blackwell, Oxford.
- NAREDO, J.M. (2001): "Configuración y crisis del mito del trabajo", *Archipiélago*, 48: 13-23.
- NAREDO, J.M. (2003 [1987]): *La economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*. Siglo XXI, Madrid.
- OLSEN, B. (2003): "Material culture after text: re-membering things", *Norwegian Archaeological Review*, 36 (2): 87-104.
- PATTERSON, T.C. (1986): "The last sixty years: toward a social history of Americanist archeology in the United States", *American Anthropologist*, 88 (1): 7-26.
- PLUCIENNIK, M. (2001): "The responsibilities of archaeologists" en M. Pluciennik (ed.): *The responsibilities of archaeologists. Archaeology and Ethics*. BAR International Series 981, Oxford.
- POLANYI, K. (1968 [1958]): "The economy as an instituted process" en E.E. LeClair, Jr. y H.K. Schneider (eds.): *Economic Anthropology: readings in theory and analysis*. Holt, Rinehart and Winston, Nueva York: 122-43.
- ROLLAND CALVO, J. (2005): "«Yo [tampoco] soy marxista». Reflexiones teóricas en torno a la relación entre marxismo y arqueología", *Complutum*, 16: 7-32.
- SAID, E. (2003 [1978]): *Orientalismo*. De Bolsillo (Random House Mondadori), Barcelona.
- SHANKS, M. y TILLEY, Ch. (1987): *Social Theory and Archaeology*. Polity Press, Cambridge.
- SØRENSEN, M.L.S. (2000): *Gender archaeology*. Polity Press, Oxford.
- SPIEGEL, H.W. (1987): *El desarrollo del pensamiento económico. Desde los tiempos bíblicos hasta nuestros días*. Omega.
- TABB, W.K. (1999): *Reconstructing Political Economy. The great divide in economic thought*. Routledge, Londres.
- TANTALEÁN, H. (2004): "L'Arqueologia Social Peruana: ¿mite o realitat?", *Cota Zero*, 19: 90-100.
- TILLEY, Ch. (1989): "Archaeology as sociopolitical action in the present" en V. Pinsky y A. Wylie (eds.): *Critical traditions in contemporary archaeology. Essays in the philosophy, history and sociopolitics of archaeology*. Cambridge University Press, Cambridge: 104-16.

- TILLEY, Ch. (1991): *Material Culture and Text: The Art of Ambiguity*. Routledge, Londres.
- TILLEY, Ch. (1998): "Archaeology as socio-political action in the present" en D. S. Whitley (ed.): *Reader in Archaeological Theory. Post-Processual and Cognitive Approaches*. Routledge, Londres-Nueva York: 305-330.
- TORRES LÓPEZ, J. (1992): *Introducción a la economía política*. Civitas, Madrid.
- TOURAINÉ, A. (1993): *Crítica de la modernidad*. Temas de Hoy, Madrid.
- VATTIMO, G. (2003): "Posmodernidad ¿una sociedad transparente?" en G. Vattimo y otros: *En torno a la posmodernidad*. Anthropos Editorial, Barcelona: 9-19.
- VICENT, J. (2004): "Arqueología y Teoría Crítica. 15 años después", Conferencia en el Seminario Arqueología y Sociedad (F. Criado y D. Barreiro, coords.), IV Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España y XIII Jornadas de Filosofía. Universidad de Valladolid (3-6 de noviembre).
- VILAR, P. (2004): *Pensar históricamente*. Crítica, Barcelona.
- WEBER, M. (1998) *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid.
- WOBST, H.M. (2000): "Agency in (spite of) material culture" en M.A. Dobres y J. Robb (eds.): *Agency in Archaeology*. Routledge, Londres: 40-50.
- WOLF, E.R. (1982): *Europe and the people without history*. University of California Press, Berkeley.
- WYLIE, A. (1999): "La interacción entre las limitaciones de la evidencia y los intereses políticos: investigaciones recientes sobre el género" en L. Colomer *et alii* (comps.): *Arqueología y teoría feminista. Estudios sobre mujeres y cultura material en Arqueología*. Icaria, Barcelona: 25-68.
- ŽIŽEK, S. (2003b): "Introducción. El espectro de la ideología" en S. Žižek (ed) (2003a): *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires-México D. F.: 7-42.
- ŽIŽEK, S. (ed.) (2003a): *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires-México D. F.