
2001, pp. 9-24

Smudge Pits: el pensamiento arqueológico entre Binford y Hodder.

GONZALO RIVERO RODRÍGUEZ¹

*La filosofía es un producto humano de cada filósofo,
y cada filósofo es un hombre de carne y hueso
que se dirige a otros hombres de carne y hueso.
Y haga lo que quiera, filósofa, no con la razón sólo,
sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos,
con el alma toda y con todo el cuerpo. Filósofa el hombre.*

Miguel de Unamuno: Del sentimiento trágico de la vida.

Resumen:

En este trabajo de síntesis presentamos una breve referencia de los posicionamientos de Lewis R. Binford e Ian Hodder dentro del marco del pensamiento arqueológico. Nos centraremos fundamentalmente en los debates sobre la posibilidad de conocimiento científico en Arqueología y en la ubicación de ésta en el ámbito de las ciencias sociales.

A modo de introducción²

Ha sido una constante a lo largo de todo este último siglo la pugna entre la práctica totalidad de las disciplinas académicas por erigirse en poseedoras en

¹ Universidade de Vigo.

² No sería justo omitir en este breve trabajo el agradecimiento sincero del autor a quienes han realizado el esfuerzo colectivo que reside tras toda obra individual: a Paco Boluda, amigo y maestro; a Lao Castro y Celso Rodríguez, mentores; a mis padres, a Carme, voz de mi conciencia, y a la lista interminable de profesores, compañeros y amigos que incluso sin saberlo han estado ahí y a los que tanto les debo.

exclusiva de un pedazo del *lógos*. Hemos asistido con ello a la aparición de una multitud de nuevas materias que han reclamado para sí el estatuto de ciencia de forma exacerbada, amparándose en el esoterismo que parece acompañar a tal formulación (DURKHEIM, 1895: 167). Este debate, este deseo vital de conformarse en disciplina científica, de alejarse del mundo de tinieblas que parece dominar a todo aquello que no es obtenido a través de un método hipotético-deductivo ha respondido a unas necesidades fruto de la aparición del pensamiento positivista en las postrimerías del siglo XIX. Se ha necesitado pues la ampliación de la cobertura de lo "científico" para acoger a nuevos pretendientes. Como consecuencia de ello, hemos pasado de una tradicional concepción de *ciencia* en función de la experimentalidad y la posibilidad de predicción, a una nueva conceptualización en la que se designa como científico todo razonamiento que siga un proceso lógico y ordenado en la formulación de su discurso académico. La ambigüedad de esta nueva enunciación queda patente al colocar en un mismo plano conocimientos tan diversos como la Matemática, la Física, la Biología o la Sociología de tal manera que han sido requeridas reorganizaciones como la llevada a cabo por Foucault (1970) en base a la construcción discursiva, más que en función de la aplicación de métodos racionales al estudio (los cuales son indefectibles) como se venía haciendo.

Esta dislocación del panorama del conocimiento y la urgencia incontenible en alcanzar el nuevo rango ha conducido en la mayoría de los casos a formulaciones epistemológicas exageradas de las que la Arqueología no se ha librado. No han faltado teóricos -casi siempre vinculados a la escuela antropológica americana- que han pretendido aplicar en la Arqueología la metodología de análisis propia de las ciencias experimentales, atribuyéndole al estudio de las sociedades prehistóricas la categoría de conocimiento positivo (WATSON, 1971). Al mismo tiempo, y como inevitable reacción, se ven surgir tendencias que niegan toda posibilidad de conocimiento verdadero, como las vinculadas a la escuela antipositivista de Frankfurt alrededor de Habermas y Marcuse (TRIGGER, 1982, 314-317).

Aunque no sea el objeto concreto de este trabajo, veremos (o pretendemos que así se vea) cómo este irresoluble dilema es fruto, en gran medida, de la indefinición en la que se mueve la Arqueología. Sus objetivos así como sus fines -lo que en realidad define cualquier área de estudio- son vagos e imprecisos. Sucesivamente la Arqueología ha sido vinculada con disciplinas como la Historia del Arte (CARANDINI, 1984) debido a su componente de estudio de materiales "antiguos" (lo que le ha valido a nivel popular la asimilación con la anticuaria), con la Historia por su análisis diacrónico y evolutivo o con la Antropología, en tanto que estudio de sociedades preestatales en su nivel sincrónico. No resulta complicado entender cómo, en semejantes debates ontológicos, la influencia de las corrientes de Filosofía de la Ciencia nos afectan mucho más que a ámbitos mejor delimitados y estructurados como la Sociología.

A lo largo del presente trabajo, nos proponemos mostrar el que podemos considerar como ejemplo fundamental del debate de base sobre nuestra disciplina: la Nueva Arqueología, ejemplificada en Lewis R. Binford y la escuela americana, y las reacciones postprocesuales, tomando como referente a Ian Hodder y el grupo de Cambridge. Nuestro objetivo no será ahondar en el proceso de formación de ambas tendencias, lo que supondría recurrir a precedentes o influencias dentro de

la Filosofía, ni analizar las diferencias entre los autores dentro de cada corriente, ni mucho menos justificar sus desarrollos conceptuales. Nuestro objetivo es mucho menos pretencioso. Nos contentamos con realizar una somera comparación entre sus fundamentos epistemológicos a fin de ejemplificar los puntos de contacto y fricción en el plano teórico. Tal reducción, como cualquier intento de síntesis, se ve acompañada de ineludibles inconvenientes, a los que debemos sumar el que ninguno de los dos autores que tomamos como referencia haya dejado ningún texto en el que defina con claridad su posición. Así, la mayoría de la producción legada por Binford consiste en recopilaciones de artículos heterogéneos (1968, 1989) o conferencias (1988) sobre temas diversos en los que se entrevén sus concepciones mientras que Hodder, por su parte, evita sistemáticamente un posicionamiento claro manteniéndose en la comodidad del eclecticismo y en una variabilidad extrema entre actitudes vagamente encadenables. Como Binford, también ha rehuído publicar texto metodológico alguno³.

De Binford a Hodder

La elección de estos dos autores no ha sido casual. Binford ha sido tomado por la historia de la Arqueología como el responsable último de la aparición de la Nueva Arqueología y como su máximo representante, pese a que no sea difícil encontrar autores mucho más radicalizados dentro de esta tendencia y que cabría ver como más fácilmente discriminables en un intento de establecer comparaciones. Por su parte, Hodder, y alrededor de él la escuela de Cambridge, se erigió en la figura de moda durante los años ochenta. Buena parte de esta situación vino propiciada por sus frecuentes disputas con Binford, las cuales iniciaron una brecha en la tradicional escuela arqueológica/antropológica angloamericana. Además, su heterogeneidad lo convierte en un atractivo punto de referencia para las tendencias postmodernas en Arqueología.

Arqueología como antropología

Como ocurre en todos los ámbitos del saber, las nuevas corrientes de pensamiento surgen como rechazo pleno de las orientaciones anteriores remarcando su resolución de convertirse en definitivas. El caso de la Nueva Arqueología ha sido similar. El propio Binford en uno de sus artículos (1989: 5-10) hace una caricatura burlesca de las tendencias arqueológicas previas y la propia definición que nos da Hodder (1995: 3) sobre la escuela procesual se centra en la reacción "*against traditional culture-historical and descriptive approaches to the material past*". De hecho

³ Es imposible tomar alguna de sus obras como compilación metodológica general. En todo momento se circunscriben a aspectos muy específicos (1976) o se limitan a críticas por negación en función de ejemplos concretos (1982).

el propio término peyorativo de *Nueva Arqueología* hace referencia a esa oposición. La única posición conciliadora la encontramos en las conclusiones de un trabajo clásico de Robert Dunnell (1977: 214): *“La arqueología tradicional y la nueva arqueología no son enfoques en oposición, pues cada uno tiene una relación distintiva y dependiente con la otra. La arqueología tradicional, fundamentalmente cualitativa, suministra las unidades que la nueva arqueología puede utilizar para la explicación”*.

En términos históricos es la aparición del artículo de Lewis R. Binford *“Archaeology as anthropology”* en 1962 la que marca el punto de inicio de la corriente procesualista también conocida como Nueva Arqueología. Lo que a continuación pretendemos es una somera descripción del pensamiento procesualista a través de Binford y de otros autores o fuentes de esta escuela. Es necesario dejar claro desde este momento que el propio Binford nunca se identificó como integrante de esta corriente y en buena medida ha criticado la radicalización de algunos de sus autores. No obstante es imposible negar su condición de “padre” de la misma.

Quizás la mejor definición del pensamiento binfordiano sea la que él mismo da en la introducción de uno de sus libros (BINFORD, 1989: 3): *“We do not study human behavior, we do not study symbolic codes, we do not study social systems, we do not study ancient cultures, we do not study ancient settlements, nor do we study the past. We study artifacts.”* En efecto, toda la escuela agrupada bajo el nombre de Nueva Arqueología puede definirse por el hecho de centrar su estudio en los artefactos. Esta afirmación aparentemente elemental supone la reducción del ámbito de estudio a aquel que materialmente el arqueólogo puede manejar: solamente los restos materiales, concretos, de una sociedad son susceptibles de análisis. En ningún caso, para los arqueólogos procesuales, el investigador puede trabajar con elementos ajenos a la entidad física del artefacto. Este mismo aspecto es retomado por Robert Dunnell (1977: 141): *“Definiremos la Prehistoria como la ciencia de los artefactos y las relaciones entre artefactos llevada según el concepto de cultura”*. Constituye una visión muy optimista de la disciplina en tanto que reduce el complejo sociocultural de las sociedades pasadas, objeto de estudio de nuestra disciplina, al estudio del registro arqueológico, es decir, pretende pasar del registro estático que supone el estrato en un yacimiento al registro dinámico de la cultura que pretendemos reconstruir. Hablar de centrarse en los artefactos supone asimismo centrarse en el único material para la reconstrucción de la sociedad cuya utilización no requiere suposición alguna. Ello se puede relacionar con la escuela positivista al intentar hacer del objeto de estudio algo lo más exterior posible al sujeto de manera que el proceso de análisis no se vea distorsionado por la actuación del sujeto pensante, o en todo caso, que lo sea lo menos posible. En otras palabras, el estudioso ensaya la apropiación de un mundo exterior del que debe desinvolucrarse. Idénticas afirmaciones las podemos encontrar en Durkheim al intentar separar el hecho psicológico del sociológico confiriéndole distintas propiedades al segundo. Con ello, consigue la distancia imprescindible entre él y su material de estudio pudiendo hacer de éste una *cosa*⁴ y así postular la

⁴ El término es literal.

"realidad objetiva de los hechos sociales" (DURKHEIM, 1895: 29). Esta afirmación, igual que en el caso de Binford sitúa al "sabio" en una posición exterior al hecho social, al artefacto, a la sociedad que creó el artefacto. No es permisible ningún acercamiento desde la intuición de la experiencia, sino desde la observación y la comprensión de la cosa.

Todo este encadenamiento lógico que lleva de la delimitación y definición de una unidad de análisis exterior al sujeto hacia a la aplicación de métodos *racionales* sobre una entidad que toma relevancia por sí misma, es un rasgo común a todos los intentos cientifistas en el ámbito de las humanidades. Se pretende de esta manera, seguir el desarrollo conceptual de las ciencias experimentales: de la misma manera que la Física o la Química han logrado definir unas unidades básicas en cuya percepción no interviene la intuición del sujeto, la arqueología debe encontrar una unidad de análisis objetiva.

El problema reside ahora en la definición de *artefacto* como unidad absoluta de estudio en el caso de Binford o Dunnell o del asentamiento (*settlement*) en el de Chang (1967: 50-66). El problema es capital en tanto que alrededor de él gravita nuestro estudio y por tanto nuestro conocimiento sobre el pasado. La formulación concreta de cada autor no es relevante para nuestro estudio aunque quizá sea posible generalizar la definición de artefacto de Dunnell para toda la Nueva Arqueología: *"todo aquello que presenta algún atributo físico que puede suponerse resultado de la actividad humana"*. Lo que sí es fundamental, es el tratamiento especial que recibe esta unidad de estudio. A partir de la unidad básica, sea cual fuere, se determinarán los rasgos de *nivel* y *escala* en el estudio por medio de operaciones formales en un intento de crear un marco metodológico propio. Se espera que así surjan las especificidades del estudio arqueológico junto con las posibilidades de conocimiento que pueda proporcionar. Estamos sin duda siguiendo el modelo de la ciencias experimentales: de la misma manera que la Física de partículas estructura la realidad en función de partículas subatómicas, átomos, moléculas,... la Arqueología intentará estructurar el estudio del pasado en función de categorías propias y específicas, tal es el caso de artefactos, modas, formas o fases (DUNNELL, 1977).

Como vimos, la Arqueología solo dispone del registro estático, de estados estacionarios (CHANG, 1967). En este sentido la Arqueología es concebida como ciencia antropológica, en tanto que estudio sincrónico del pasado. Se interesa más por las condiciones en que se desarrolla la cultura que por la evolución de dicha cultura, lo que sería el objetivo de la Arqueología en su línea de vinculación con la Historia. De una manera simple podemos relacionarlo con una tradición americana que liga académicamente a la arqueología como parte de la Antropología. La Arqueología es concebida como Antropología arqueológica (KOTTAK, 1994: 7). Podríamos suponer que esta concepción viene condicionada por las particularidades históricas de los Estados Unidos: una reciente formación como estado independiente unido a un pasado colonial que no es posible remontar más allá del siglo XVI, ha hecho posible la coexistencia (decir convivencia podría resultar algo violento) de grupos de cazadores-recolectores con grupos de colonos europeos. No nos puede resultar extraña entonces la afirmación de Gordon Willey y Philip Phillips cuando sentencian: *"La arqueología americana o es antropología o no es*

nada". (citado por CHANG, 1967: 19). Sin embargo esta peculiaridad es elevada al rango de base fundamental de la Arqueología en general. La etnología será tomada como fuente primordial de información para la interpretación del registro arqueológico. Un ejemplo sintomático de ello lo encontramos en el propio Binford y su estudio sobre los Nunamiut (1988) en donde el estudio etnográfico esta sociedad de cazadores-recolectores actuales se emprende, no para comprender una cosmovisión o un complejo simbólico específico, sino como germen para establecer comparaciones entre los hábitos de estos pueblos y su reflejo en los procesos deposicionales y postdeposicionales posteriores. Su actuación sobre el medio se ve como una reproducción experimental de grupos del pasado. Así, se estudiaran las dispersiones de restos de alimentos entorno a hogueras, patrones de movimiento en las zonas de aprovisionamiento, los comportamientos del grupo y su reflejo en el registro, etc. Se parte del supuesto de que si observamos la forma en que un determinado espacio ha sido degradado durante una ocupación y los resultados en el paisaje de ese proceso, podremos obtener una pauta para interpretar situaciones semejantes en yacimientos arqueológicos propiamente dichos. Con ello, la explicación se obtiene a través de analogías entre las observaciones particulares del trabajo de campo como etnógrafo y su generalización sobre los restos extraídos del registro arqueológico. Se trata de describir los procesos producto del comportamiento humano que han originado la deposición en una forma concreta. En conclusión, la explicación a través de la antropología se basa en las inferencias o analogías de las observaciones del arqueólogo-etnógrafo y del arqueólogo-excavador.

En estas condiciones la Antropología se opone a la Historia. Si bien la segunda esta más interesada en los procesos de cambio, de evolución cultural, en las transformaciones diacrónicas que reflejan la sucesión de estratos; la primera se interesa más en estudiar los modos de vida de los grupos representados en el registro, en las sincronías. Este debate acerca de la naturaleza histórica o antropológica de la Arqueología es fundamental dentro del pensamiento tanto de Binford como de toda la escuela procesualista. De este modo podemos encontrar afirmaciones como: *"la Historia, como se afirmó antes, puede diferenciarse de la ciencia, y por ello de la Prehistoria, en dos aspectos importantes: 1) la Historia ni pretende ni suministra explicaciones en el sentido de predicción y control, 2) la organización de los datos históricos se supone cronológica. De este modo la única "teoría" que la Historia necesita emplear es un trasfondo cultural común de lector y escritor. La Historia no se articula estrechamente con la Prehistoria si no es en el parecido del nombre. (...) La Historia y la Prehistoria no son estudios complementarios en lo que a sus temas se refiere."* (el subrayado es nuestro) (DUNNELL, 1977: 150-151). El texto establece por tanto una identificación entre Prehistoria y Arqueología que pasarían a ser sinónimos y no un período y un método de estudio, respectivamente⁵. Esta asimilación se da en función de profundizar las distinciones entre los métodos propios de la Prehistoria y la Historia. Evidentemente, la

⁵ No compete a este trabajo discernir de qué manera se produce tal identificación por lo que no ahondaremos en el debate. Conformémonos pues con afirmar que Robert Dunnell hace una distinción entre Prehistoria e Historia y que para él Prehistoria y Arqueología son sinónimos. Esperamos que a lo largo de nuestra exposición queden claros los motivos que llevan al autor a afirmar ésta proposición.

concepción de Historia de Dunnell es la rancia concepción popular de una crónica evenemencial de hechos del pasado. La imposibilidad de generar los datos precisos para realizar estos *annales* para culturas ágrafas es para Dunnell suficiente para afirmar la radical oposición entre una y otra rama. Por el contrario, como vimos antes, la Prehistoria (la Arqueología) puede y debe obtener conocimientos precisos sobre el pasado a través de las informaciones etnográficas. De este modo, la Pre-Historia se reconstruiría del mismo que las culturas *preestatales* actuales. Habría pues, un desplazamiento de la Arqueología como ciencia auxiliar de la Historia a una Arqueología entendida como estudio global de las sociedades ágrafas y, por extensión, de la Pre-Historia en general. Sin embargo, la obra de Dunnell se conforma con repetir de modo entusiasta la oposición entre la nueva ciencia arqueológica y el tradicional inventario de batallas y personajes. No establece en ningún momento una definición positiva de lo que constituye la Arqueología, de sus fines concretos o sus particularidades como método. La asimilación entre Arqueología y Antropología es por tanto causa de la distinción entre Arqueología e Historia: la Arqueología es Antropología *porque* no es Historia.

Llegados a este punto se nos abre el dilema fundamental de la Nueva Arqueología: ¿Debemos conformarnos con las colecciones instrumentales que pueblan los museos o es posible ir más allá? ¿es posible el conocimiento positivo del pasado? ¿Podemos con tan solo los restos materiales inferir algún conocimiento verdadero sobre las sociedades prehistóricas? Si es así, ¿de qué manera se pueden extraer los nuevos datos? Es en esto en lo que la Nueva Arqueología es verdaderamente revolucionaria. Si todo lo tratado anteriormente son cuestiones más o menos circunstanciales en el plano metodológico, aquí se nos plantea la pregunta fundamental sobre la construcción de un discurso arqueológico positivo: es la cuestión sobre la ontología y la epistemología del saber arqueológico.

Tomemos como referencia y ejemplo a Émile Durkheim y su *Les règles de la méthode sociologique* publicado en 1895. Considerado como padre de la Sociología moderna, en este opúsculo Durkheim sienta las bases de una epistemología positiva en el ámbito de las ciencias sociales. Su ejemplo ha sido citado a menudo como referente de la escuela procesualista. Para el caso de la Sociología, Durkheim afirma que *"es cierto que las instituciones morales, jurídicas, económicas, etc. son infinitamente variables, pero estas variaciones no son de tal naturaleza que no ofrezcan algún punto de apoyo al pensamiento científico"* (DURKHEIM, 1895: 104). Esta premisa adaptada a las necesidades y objetivos de la Arqueología podría ser resumen del pensamiento de Binford. Sin embargo, el eslabón fundamental del pensamiento positivista viene dado porque *"a un mismo efecto corresponde siempre una misma causa"* (1895: 150) esto es, es posible establecer una relación causal, implícita en el método científico, en los hechos sociales. En Arqueología, la posibilidad de establecer tales relaciones causales viene determinado, en el caso de Binford, por un determinismo tecnológico-mecánico derivado de una concepción de la cultura como medio extrasomático de adaptación (TRIGGER, 1982: 275) del mismo modo que lo había sido para Leslie White. Por consiguiente, los cambios en todos los aspectos de los sistemas culturales deben ser interpretados como respuestas adaptativas a las alteraciones del medio o de los

sistemas culturales adyacentes dando lugar a que la difusión se nos presente como único modelo plausible de evolución cultural. Se da por tanto la aplicación de la selección natural, criterio metodológico ya intentado por el funcionalismo o por Gordon Childe, a las construcciones culturales, lo que conjuntamente con lo anterior debería generar grandes regularidades en el comportamiento humano (KAPPLAN, 1972: 87). Las recurrencias según él observadas en este comportamiento son además esgrimidas como razón de que la comparación con grupos preestatales actuales sea factible para el estudio de los grupos prehistóricos. Es en este sentido en el que podemos trazar puntos de unión entre su pensamiento y el materialismo (no necesariamente marxista⁶) y es lo que permite la obtención de conocimientos positivos siempre que sean aplicados los métodos correctos. El apoyo filosófico de este discurso viene de Karl Popper: *"La historia no es, pues, para Popper, una ciencia, ya que no puede formular leyes, sino únicamente deducir tendencias. [...] en la historia no puede haber teorías, es decir, leyes válidas, porque, al no poder formularse experimentos cruciales que puedan falsar las teorías, no se puede establecer una distinción clara entre ciencia y metafísica. Solo puede haber ciencia sobre una base nomológica, es decir, cuando es posible subsumir fenómenos singulares bajo leyes o regularidades generales; se dice entonces que hay una explicación de tales fenómenos"* (ROLDAN, 1997: 143). Esta base nomológica es la que afirman Binford y la Nueva Arqueología que puede alcanzar la Prehistoria.

Con ello, no sería exagerada la proposición de que explicación y predicción son en realidad, y para el estudio de la Prehistoria, conceptos equivalentes. Mejor que en Binford, este paradigma lo encontramos desarrollado en otros autores como Patty J. Watson. Su defensa a ultranza, sin duda exagerada, del cientifismo en Arqueología, la lleva a intentar defender la aplicación pura del método hipotético-deductivo al estudio de los yacimientos. Evidentemente, y al no poder negar la inducción, revaloriza su papel en el caso del método arqueológico aunque siempre subordinado a la construcción de hipótesis de naturaleza deductiva previas a las tareas de excavación. En su opinión el ideal debería ser que este lento proceso confirme o rebata las teorías propuestas anteriormente y no el que inicie las suposiciones, como suele ser habitual.

La sistematización del pensamiento científico en Arqueología lo podemos encontrar nuevamente en Dunnell (1977: 150): *"La prehistoria es un tipo de estudio, una ciencia, y comparte con otras ciencias la finalidad de explicar los fenómenos utilizando una estructura teórica. La prehistoria se distingue de las otras ciencias en que utiliza el concepto "cultura" como base de la explicación de los fenómenos concebidos como artefactos"*. Ahora bien, el problema fundamental radica precisamente aquí, en que sólo contamos con una colección de restos materiales para la reconstrucción social. Este es el *optimismo* (FERNANDEZ MARTINEZ, 1990: 33) de la Nueva Arqueología: considerar que la cultura material es el reflejo *total* de la conducta humana. En palabras de Ian Hodder *"For many, and although it may not explicitly be described as such, processual archaeology is a good means, if not the*

⁶ De hecho, su concepción antropológica esta más influenciada por las corrientes funcionalistas de Graham Clark y Leslie White opuestas desde sus orígenes a los posicionamientos marxistas.

best, of acquiring positive knowledge of the archaeological past. Positive archaeological is of the past, which means that it aspires to objectivity in the sense of being neutral and, indeed, timeless (the past happened in the way it did; that much at least will not change)" (1995: 3).

Demostrada la posibilidad de adquirir un conocimiento verdadero a través de los restos en un yacimiento, quedan por dilucidar los métodos para obtenerlo. Este aspecto resulta bastante simple: dado que el artefacto es un hecho indiscutible y exterior al investigador, demostrado ya que constituye el reflejo de la conducta humana, no existen impedimentos para poder aplicar las metodologías modeladas en las llamadas ciencias duras aunque adecuadas a la solución de los problemas específicos que nos ocupan. De esta forma, además de los modelos matemáticos, la Nueva Arqueología sacará especial provecho de la teoría de los sistemas de Bertalanffy o de las categorías de la Ecología. El cuerpo teórico y terminológico de estas disciplinas se traslada incluso a la concepción global de la cultura. Un ejemplo lo podemos encontrar en la estratificación de la misma en tres subsistemas culturales: tecnología (que origina los tecnofactos), organización social (manifestada en los sociofactos) e ideología (que dará lugar a los ideofactos) con interacciones mutuas. El objetivo de la Arqueología será, en definitiva, descubrir y explicar estas interacciones por medio de un cuerpo teórico exclusivo que le confiere su individualidad.

Hodder y el eclecticismo arqueológico

Las reacciones contra el pensamiento de la Nueva Arqueología han llegado desde numerosas posiciones. El británico Ian Hodder es quizás uno de los mejores representantes de la llamada Arqueología postmoderna que englobaría, simplificando, las tendencias posteriores al procesualismo. Concretamente, Hodder ha participado e incluso inspirado muchas de estas tendencias suscitando un eclecticismo que dificulta por una parte una sistematización de su pensamiento que él ha evitado hacer y por otra, lo sitúa en una posición de comodidad. No obstante ha sido una regularidad a lo largo de toda su obra el sostener teorías antipositivistas tendentes hacia el neohistoricismo.

La mayoría de las teorías surgidas a partir de los años ochenta han sido agrupadas, quizá erróneamente, bajo el nombre de *postprocesualismo* que hace referencia únicamente a su ubicación temporal como posteriores a la escuela procesual (HODDER, 1995: 5). No obstante, para su análisis existe la posibilidad de aproximarse desde las categorías propias de otras disciplinas o incluso de la Filosofía. Por todo ello, aun más que en el caso de Binford, nos vemos obligados a tomar su pensamiento más por las características generales de los grupos que en determinado momento lo apoyan, que por sus posiciones específicas.

El marco general en que se inscribe el postprocesualismo es el del rechazo a la Nueva Arqueología. Las reacciones inmediatamente posteriores a la aparición de la Nueva Arqueología fueron, como en el caso de ésta con respecto al funcionalismo, encaminadas hacia la negación absoluta de los criterios básicos de esta

tendencia. Así no será raro encontrar tendencias que al absoluto (y exagerado) optimismo de algunos autores de la Nueva Arqueología, opongan el más descorazonador panorama para el estudio de las sociedades prehistóricas al negar cualquier posibilidad de conocimiento verdadero. Este será el debate del neohistoricismo. Supone retomar los viejos conceptos de las escuelas antropológicas de principios de siglo aunque en una posición mucho más conciliadora. La posición del neohistoricismo ni es tan optimista para afirmar que los procesos pueden ser explicados a través de formulaciones simples, ni tan pesimista como para que la complejidad de estos sea impenetrable. Sin embargo, como señala Trigger (1982: 315) las tendencias relativistas asociadas al neohistoricismo han sido ignoradas en gran medida por la escuela americana. Quizás se deba ello a la especial vinculación de su epistemología con las tendencias coetáneas en Historia, que, como vimos, son evitadas sistemáticamente por las universidades en Estados Unidos. Esta crítica se contempla también en el caso del cambio cultural al adoptarse una posición intermedia entre difusionismo y autoctonismo (RENFREW, 1991).

En oposición al materialismo, el neohistoricismo se apoya en las corrientes idealistas de Habermas aunque suavizadas para no caer en la desesperante impotencia de la inutilidad. De esta forma, la oposición frente al procesualismo se plantea en función de su estabilidad excesiva al considerar a los seres humanos como objetos pasivos que son moldeados por los factores externos. Supone una revalorización de la elección individual frente al "estómago con piernas" que caricaturiza el *Homo economicus* y una oposición a los materialismos clásicos (histórico y dialéctico) del marxismo. A esta lucha contra tendencias consideradas obsoletas se unen las corrientes neomarxistas combinadas con e inspiradas por el estructuralismo clásico de Lévi-Strauss en Antropología. El medio en que se desarrolla la vida social se contempla como algo que condiciona y no que dirige el cambio, y las nuevas tecnologías se interpretan como respuestas al cambio social y económico, no como fuerza principal en su desencadenamiento. En este sentido, el neomarxismo se muestra más preocupado por fenómenos no económicos que pueden afectar a la vida social de los grupos humanos asumiendo incluso la existencia de actitudes antieconómicas, tal como había señalado Leroi-Gourhan para el caso del arte parietal paleolítico.

Se evita por tanto el determinismo tecnológico en que podrían derivar las posiciones clásicas del marxismo y se concede una reciprocidad en las interacciones de los medios y las relaciones de producción con la superestructura (MELLIAS-SOUX, 1975). Se rompe con la tradicional supeditación de la ideología a los factores productivos propia del materialismo histórico. La concepción cultural pivota por tanto desde los sistemas adaptativos hacia las teorías ideacionales (VELASCO, 1993: 43-74). Buena muestra de ello es la atención que se le presta a la religión y la ideología. Dentro de lo que constituye la ideología marxista, el centro de la explicación de la evolución cultural pasa de los condicionamientos estructurales, en los que la infraestructura es causa y origen determinante de la superestructura, a una adaptación de lo que en la sociedad capitalista constituye la lucha de clases (CARANDINI, 1984). La aplicación de este criterio a las sociedades primitivas pasa por centrarlo en la dialéctica entre sexos, grupos de edad, ... Parece que nos encontremos delante de un nuevo intento por encontrar en Marx un referente

absoluto incluso para tendencias más o menos contradictorias (frente a la determinación estructural del marxismo ortodoxo, la interacción entre economía e ideología del neomarxismo). Y es que aun a pesar de los cambios en las ideologías de izquierda y las disciplinas en las que su pensamiento es aplicado, *El Capital* parece tener plena vigencia. No es infrecuente encontrarnos reinterpretaciones de algunos de sus pasajes que no dejan de ser citados vehementemente en las obras de los nuevos teóricos. En este caso el apoyo de los patriarcas Marx y Engels a las nuevas interpretaciones es encontrado en un texto del segundo, concretamente en el panegírico ante la tumba de Marx, panegírico generalmente ignorado por las corrientes oficiales y en el que arremete contra las manipulaciones y aberrantes simplificaciones que algunos autores habían hecho ya por entonces de su discurso.

Buena parte de responsabilidad en este proceso la tiene como hemos dicho el estructuralismo. Sin pretende ahondar en él, valga la declaración de intenciones de Lévi-Strauss en uno de sus libros básicos: *"El problema aquí planteado puede ser definido entonces de la siguiente manera: de todos los fenómenos sociales, el lenguaje es el único que hoy parece susceptible de un estudio verdaderamente científico que nos explique la manera en que se ha formado y que prevea ciertas modalidades de su evolución anterior. Estos resultados son posibles gracias a la fonología y en la medida en que ella ha sabido, mas allá de las manifestaciones conscientes e históricas de la lengua, que son siempre superficiales, alcanzar realidades objetivas. (...) De ahí el problema: ¿se puede emprender tal reducción con respecto a otros tipos de fenómenos sociales? En caso afirmativo ¿conduciría un método idéntico a los mismos resultados? En fin, y si respondiéramos afirmativamente a la segunda pregunta ¿podríamos admitir que las diversas formas de la vida social son sustancialmente de una misma naturaleza: sistemas de conducta cada uno de los cuales es una proyección, sobre el plano del pensamiento consciente y socializado, de las leyes que rigen la actividad humana inconsciente del espíritu?"* (el subrayado es nuestro)(LÉVI-STRAUSS, 1968: 54). Por tanto se trata de trasladar el método que tan buenos resultados dio en la lingüística de Jakobson y Saussure a otros campos del conocimiento humano. Lévi-Strauss contempla en este sentido la cultura como un sistema simbólico compartido por los individuos pertenecientes a ella. Se trata por tanto de descubrir en la estructuración de los dominios culturales los principios de la mente que generan esas elaboraciones culturales: *"La mente impone un orden culturalmente pautado, una lógica de contraste binario, de relaciones y transformaciones a un mundo continuamente cambiante y frecuentemente caótico"* (VELASCO, 1993: 50). El optimismo en este caso pasa por el convencimiento de que es posible reducir esta lógica a sistemas formales de oposiciones que serán universales. La mitología, la lingüística, el arte,... no serían más que campos en los que semejante método ha demostrado unos resultados. En ningún momento el estructuralismo ha podido, ni ha pretendido ir más allá: una vez constatada la estructura formal de un mito, de una cueva,... el estructuralismo agota sus posibilidades en tanto que es incapaz de penetrar el significado concreto de las relaciones que ha descubierto (FERNANDEZ MARTINEZ, 1990: 261). El mejor ejemplo de esto quizá lo podamos encontrar en el análisis clásico de Leroi-Gourhan y Laming-Emperaire sobre el arte paleolítico y en las conclusiones opuestas, a la par que gratuitas, que alcanzan.

Hodder en algún momento llega a intentar análisis de este tipo. En la controvertida *The Present Past* (1982) aparece claramente un pensamiento estructuralista en los ensayos de pares de oposiciones simbólicas que establece entre sucio-limpio, masculino-femenino,... El ejemplo más claro quizás sea el estudio sobre la decoración de las cerámicas Nuba, trabajo al que dedica específicamente una publicación pero que conocemos a través de las referencias de este libro. En este caso, la decoración a base de triángulos y líneas es vista como un conjunto de oposiciones que funcionarían como sistema proto-lingüístico. Ahora bien, como el mismo autor lamenta ha sido descubierta la estructura significativa que circunscribe la decoración cerámica pero ¿cuál es su significado concreto? Ha sido definida una estructura a través de las observaciones y las comparaciones y concluido que existe una relación de oposición-asimilación de unos motivos decorativos con otros, pero, si en una cultura primitiva actual no podemos ir más allá, cuánto más para una cultura de la que sólo conocemos los *despojos* que originan el registro arqueológico.

Hodder, en casos como éste, se sitúa en un marco relativista que puede llegar a hacer impenetrable cualquier conocimiento del pasado. En palabras de Trigger: "*Algunos relativistas* (refiriéndose a Hodder) *sostienen que los arqueólogos no tienen ningún derecho moral a interpretar la prehistoria de otros pueblos y que su deber primero debería ser proveer a los individuos de los medios para construir sus propias visiones del pasado, aunque no esta claro si puede proporcionarse una información que carezca de prejuicios inherentes*" (el subrayado es nuestro)(1982: 321).

Sin embargo el centro del pensamiento de Hodder puede establecerse sin ninguna duda en la revalorización del papel de lo simbólico, de lo ritual en la sociedad y así, es en base a los símbolos como justifica la legitimación de la autoridad, la diferenciación de status o la oposición entre grupos de edad o sexo. Esta inferencia ha revelado los peligros inherentes a la interpretación de la evidencia arqueológica que se analiza de manera aislada de su contexto cultural más amplio. Aquí es donde se justifica el relativismo y el pesimismo de Hodder con respecto a la obtención de conocimiento verdadero en arqueología. Los patrones simbólicos son sólo penetrables mediante el contacto directo con la sociedad, sus restos, la evidencia material que constituirá el registro arqueológico no puede representar (o, mejor dicho, el arqueólogo no puede alcanzar) la complejidad del juego simbólico que ha dado lugar a esa deposición en concreto. No es posible mantener por más tiempo que los aspectos simbólicos de la cultura material son meramente un reflejo pasivo de un comportamiento más pragmático. El simbolismo adquiere una importancia fundamental en la cohesión y el mantenimiento del grupo con lo que no se puede explicar una sociedad a través de unos restos materiales que no representan o contienen unos caracteres simbólicos que no son meramente una superestructura prescindible.

Es preciso por tanto un correcto uso de la analogía (HODDER, 1982: 210). No se pueden establecer generalizaciones a raíz de las observaciones concretas del comportamiento *material* de una sociedad. "*The use of analogy does not lead a final solution, a definitive interpretation. Assumptions, logic and conclusions may be wrong*" (HODDER, 1982: 211). La coincidencia formal en la disposición de los artefactos no asegura que se haya producido un mismo proceso. De hecho el libro que

acabamos de citar es una recopilación de ejemplos concretos en las que la deposición se realiza en función de comportamientos simbólicos indiferenciables en el registro arqueológico de aquellos que no lo son, asestando con ello un golpe definitivo al carácter científico de la analogía (HODDER, 1982: 14). Hay una necesidad por tanto de distinguir entre analogías formales y relacionales (*formal and relational analogies*) antes de proceder a su utilización. El problema, según Hodder es que, en muchos casos la arqueología se ha dejado guiar más por semejanzas externas o funcionales que por verdaderas analogías de uso. La diferencia radica exclusivamente en el número, la cantidad de semejanzas entre las entidades a comparar dando paso a la trascendencia del factor probabilístico en arqueología al tiempo que niega la seguridad total y absoluta de nuestras observaciones. Siempre queda la puerta abierta a nuevas y constantes reinterpretaciones de eventos que no pueden ser, por definición, definitivas. He aquí el relativismo: "*The context of the reader or the participant in an event will affect that person's reading of the event. In many cultural events the contexts of the reader and that of the writer are closely tied (...) Speech is spoken to someone*" (HODDER, 1989: 70). Se pone de manifiesto la necesidad y sobre todo la utilidad de las categorías *emic* y *etic* de la investigación antropológica en la investigación del prehistoriador. Los términos, creados a partir de los conceptos lingüísticos *phonemics* y *phonetics*⁷ hacen referencia a los planos de acercamiento a una cultura. Por una parte, la aproximación *emic* hace referencia a los intentos de adquirir un conocimiento de las categorías para pensar y actuar como un nativo. *Etic*, por otra, se correspondería con la capacidad de generar teorías fructíferas desde un punto de vista científico sobre las causas y las diferencias culturales (HARRIS, 1983: 28). La controversia de la aplicación de aproximaciones *emic-etic* da lugar al debate del grado de conocimiento que podemos tener de una cultura extraña a nosotros desde el momento en que los propios significados deben ser adaptados de una lengua a otra para poder acceder a su estudio (CHOMSKY, 1968). Es decir, el mismo proceso de estudio conlleva una dificultad intrínseca ya que, siendo el observador un personaje externo a la cultura que observa (y suponiendo la inexistencia de prejuicios), debe adaptar la información recibida a su patrón cultural. Este proceso de adaptación de lo *emic* a lo *etic* es comparable a las paradojas físicas del observador y el átomo (principio de incertidumbre de Heisenberg): en tanto que observadores, estamos actuando sobre lo observado al imprimirle a nuestra interpretación la inevitable carga cultural a la que estamos sometidos. El observador esta naturalmente imposibilitado para acceder al plano *emic* de los acontecimientos (HODDER, 1989: 142).

En este sentido, haciendo depender la interpretación de las analogías, la arqueología de Hodder puede ser denominada como contextual: "*Meaning of things can only be approached if contexts of use are considered, if similarities and differences between things are taken into account*" (HODDER, 1989: 12) o dicho de otra manera "*la cultura material no es meramente un reflejo de la adaptación ecológica o de la organización sociopolítica, sino también un elemento activo en las relaciones de grupo que puede utilizarse para disfrazar así como para reflejar relaciones sociales*" (TRIGGER, 1985: 323)

⁷ Nueva deuda de la Arqueología postmoderna a la lingüística estructural.

De la nueva arqueología al postprocesualismo. Conclusiones

Confrontada la Nueva Arqueología con las tendencias posteriores, limitadas a señalar sus defectos, afloran las incorrecciones o incluso las ingenuidades de su construcción. Mas no por ello debe ser mermada su relevancia en el plano del vertebramiento teórico de la Arqueología y así no faltan autores que declaren que, después de Gordon Childe, ha sido la escuela que más ha contribuido al desarrollo epistemológico de nuestra disciplina. Su importancia radica en la sistematización de un discurso *científico* íntegro (por seguir su terminología) que no había sido alcanzado antes y que se manifiesta en la perdurabilidad de buena parte de sus postulados

Por otra parte, la Arqueología postprocesual ha proclamado la complejidad del comportamiento de los grupos primitivos al tiempo que ha diversificado los planos de acercamiento a la realidad arqueológica, como pone de manifiesto la arqueología feminista. Sin embargo, no ha sido capaz de proponer una alternativa integral más allá de la crítica de aspectos puntuales del procesualismo o de la constante manifestación de la impotencia del arqueólogo para penetrar los significados concretos del registro. Falta por tanto una nueva teoría de conjunto que integre a las escuelas surgidas desde los años 80 y a la variedad de enfoques que estas representan.

A modo de cierre sería útil mostrar someramente los puntos de contacto y fricción específicos entre la escuela de Binford y el pensamiento postprocesual ejemplificado en Ian Hodder. Suponemos que las consecuencias de cada aspecto del pensamiento de ambos autores han quedado claras en páginas precedentes por lo que nos limitaremos aquí a recoger los puntos básicos del debate y exponer algunas conclusiones o reflexiones personales. Estos puntos de fricción pueden ser resumidos en dos aspectos. Por una banda, la concepción de la Arqueología dentro del plano de las ciencias sociales y, consecuentemente, la posibilidad de conocimiento verdadero en Arqueología. Cuestiones como la trascendencia de los comportamientos superestructurales o la regularidad de las pautas de conducta humana, aunque debatidas, son menores en comparación con estas dos o, dicho de otra manera, su formulación y sistematización no son ni exclusivas ni originales de ninguno de los dos autores por lo que revisten menor importancia dentro de su pensamiento.

El procesualismo, como hemos visto, bien por tradición, bien por convencimiento, ha hecho de la Arqueología una ciencia auxiliar o una rama de la Antropología general. Las sociedades primitivas existen en registros estáticos del pasado y deben ser estudiadas de la misma manera que lo hacen los etnólogos con las sociedades vivas. El postprocesualismo, netamente europeo, sitúa a la Arqueología en su tradicional posición de método de estudio para los períodos ágrafos. La Prehistoria se define como lo que está antes de la Historia, es parte de ella, y como tal debe ser estudiada. Sus objetivos son los mismos, sólo cambian los métodos. En ninguno de los dos casos, la Arqueología es tomada como una entidad propia, con sus objetivos y sus finalidades. En cualquiera de los dos es una ciencia auxiliar de una rama mayor. Solamente en tanto que método se realiza. El arqueólogo es por tanto un especialista en una práctica de estudio con un

objetivo histórico o antropológico. Alrededor de esta concepción general gravita el resto del pensamiento de ambos autores. Si la Historia no es ciencia y la Arqueología es Historia, *ergo* la Arqueología no puede ser ciencia. Pretender obtener conocimiento verdadero del registro, sorteando la complejidad del mundo simbólico, o no-material (como prefiramos) que crearon esas sociedades es un absurdo. Por otra parte, si la Arqueología es Antropología, si nos interesan modos de vida, respuestas adaptativas existe la posibilidad de que el registro, en su disposición, en sus relaciones oculte más información de la que pensamos. Para extraerla sólo sería necesario contemplar, en vivo, la formación del mismo en sociedades vivas. De ahí el problema de las analogías. Mientras Binford ve en la analogía entre las sociedades preestatales actuales y el registro el medio principal para estudiar los yacimientos concretos, Hodder advierte del riesgo de estas comparaciones. No estamos seguros de que, aunque los resultados observables sean los mismos, los procesos que los originaron hayan sido similares (valga como ejemplo la polémica sobre los *smudge pits* que da título a este trabajo). El arqueólogo se debe asegurar de que los puntos de semejanza son los suficientes: no se puede dejar guiar por un mero parecido formal.

Bajo todas estas controversias más o menos *intelectualoides* radica la concepción del comportamiento humano, la noción de libertad de actitud individual frente a los condicionamientos externos, la trascendencia y con(s)ciencia de la actividad simbólica,... cuestiones que ya vimos en ambos autores. El debate no es exclusivamente científico. No es sólo discutir acerca de si el yacimiento es un todo o sólo una parte de la actividad humana. La reflexión en Arqueología, como en cualquier otra ciencia no-experimental ni formal, es una posición delante del mundo. No se puede separar su pensamiento científico del *político* (en su sentido original). Subyace a todo examen del pasado una concepción sobre la naturaleza humana, del individuo y de su sociedad. Esta cosmovisión es inevitable en la Arqueología tanto en su plano antropológico como en el histórico (no necesariamente contrapuestos). No se aboga con ello en la necesidad del compromiso del arqueólogo en tanto que científico social, tantas veces reclamada por la Arqueología marxista y neomarxista, o el alejamiento del mundo contemporáneo en busca de paraísos perdidos o *edades de oro* a la que parecen abocarnos las visiones populares de nuestra disciplina. Sólo queremos hacer notar que su discurso no está exento de preferencias y opciones individuales a un nivel superior de tal forma que la construcción epistemológica y ontológica del discurso académico es, en todo caso, *marginal*.

Bibliografía

- ADORNO, T.W. y HORKHEIMER, M. (1966): *Sociológica*. Ed. Taurus, Madrid.
- ALCINA FRANCH, J. (1989): *Arqueología antropológica*. Ed. Akal. Madrid
- BINFORD, L.R. (1962): "Archaeology as Anthropology", en *American Antiquity*, 28, pp. 217-225.
- (1988): *En busca del pasado*. Ed. Critica. Barcelona.
- (1989): *Debating Archaeology*. Ed. Academic Press. San Diego.
- BINFORD, S.R. y BINFORD, L.R. (ed.) (1968): *New Perspectives in Archaeology*. Ed. Aldine. Chicago.
- CARANDINI, A. (1984): *Arqueología y cultura material*. Ed. Mitre. Madrid.
- CARR, E.H. (1961): *¿Qué es la Historia?* Ed. Planeta-Agostini. Barcelona.
- CLARKE, D.L. (1983): *Arqueología analítica*. Ed. Bellaterra. Barcelona.
- CHANG, K.C. (1967): *Nuevas perspectivas en arqueología*. Ed. Alianza. Madrid.
- CHOMSKY, N. (1968): *El lenguaje y el entendimiento*. Ed. Planeta-Agostini. Barcelona.
- DUNNELL, R.C. (1977): *Prehistoria Moderna*. Ed. Istmo. Madrid.
- DURKHEIM, E. (1895): *Las reglas del método sociológico*. Ed. Orbis. Madrid.
- ENGELS, F. (1891): *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. Planeta-Agostini. Barcelona.
- FERNANDEZ MARTINEZ, V.M. (1990): *Teoría y método de la arqueología*. Ed. Síntesis. Madrid.
- FOUCAULT, M. (1970): *La arqueología del saber*. Ed. Siglo XXI. Madrid.
- HARRIS, M. (1978a): *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Ed. Siglo XXI, Madrid.
- (1978b): *Canibales y reyes. Los orígenes de las culturas*. Ed. Argos Vergara. Barcelona.
- (1983): *Antropología cultural*. Ed. Alianza, Madrid.
- HODDER, I. (1982): *The Present Past*. Ed. Batsford. Londres.
- (1988): *Interpretación en Arqueología*. Ed. Critica, Barcelona.
- (ed.) (1989): *The Meaning of Things. Material Culture and Symbolic Expression*. Harper Collins. Londres.
- HODDER, I. et alii (ed.) (1995): *Interpreting Archaeology*. Ed. Routledge. Londres.
- HODDER, I. y ORTON, C. (1976): *Análisis espacial en arqueología*. Ed. Crítica. Barcelona.
- KAPLAN, D. y MANNERS, R.A. (1972): *Introducción crítica a la teoría antropológica*. Ed. Nueva Imagen, Mexico.
- KOTTA, C.P. (1994): *Antropología*. Ed. McGraw-Hill. Madrid.
- LEROI-GOURHAN, A. (1965): *Préhistoire de l'art occidental*. Ed. Mazenod. París.
- LÉVY-STRAUSS, C. (1968): *Antropología estructural*. Ed. Eudeba. Buenos Aires.
- (1962): *El pensamiento salvaje*. Ed. FCE. Mexico.
- McINTOSH, J. (1987): *Guía práctica de la arqueología*. Ed. Hermann Blue. Madrid.
- MARCUSE, H. (1954): *El hombre unidimensional*. Ed. Orbis. Madrid.
- MEILLASSOUX, C. (1975): *Mujeres, graneros y capitales*. Ed. Siglo XXI. Madrid.
- ORELLANA, M. (1995): "En torno al pensamiento de Binford" in *Revista chilena de Antropología*, nº 13. Santiago de Chile.
- RENFREW, C. (1991): *Arqueología y lenguaje. La cuestión de los orígenes indoeuropeos*. Ed. Crítica, Barcelona.
- RENFREW, C. y BAHN, P. (1993): *Arqueología. Teoría, métodos y práctica*. Ed. Akal. Madrid.
- ROLDAN, C. (1997): *Entre Casandra y Clío. Una historia de la Filosofía de la Historia*. Ed. Akal. Barcelona.
- TRIGGER, B.G. (1982): *Historia del pensamiento arqueológico*. Ed. Crítica. Barcelona
- VELASCO, H. (1995): *La cultura y las culturas. Lecturas de antropología social y cultural*. Ed. UNED. Madrid.
- WATSON, P.J. et alii (1971): *El método científico en arqueología*. Ed. Alianza. Madrid