

ESTRUCTURALISMO Y POSESTRUCTURALISMO EN ARQUEOLOGÍA

Lucía Moragón Martínez
*Departamento de Prehistoria
UCM*

1. INTRODUCCIÓN

El Estructuralismo desde sus inicios en el campo de la lingüística y la antropología suponen a mi modo de ver uno de las más acertadas influencias en lo que al método arqueológico-interpretativo se refiere. El círculo se completa con las novedosas aportaciones que el Post-estructuralismo ofrece como reflexión, por un lado, y renovación ante todo, de los presupuestos teóricos y prácticos de la disciplina. La Arqueología se nutre de los más ricos conceptos filosóficos y epistemológicos para llegar a niveles que hasta entonces habían sido considerados como inalcanzables. Este trabajo intenta desvelar en la medida de lo posible las raíces desde las que se configuraron los principios de la corriente estructuralista, tratar de definir sus principales postulados e introducir las nuevas corrientes de pensamiento que renovaron y reorganizaron sus fundamentos con el Post-estructuralismo.

El resultado es un recorrido inicial por algunas de las principales figuras que ayudaron a conformar los principios en los que se basa el Estructuralismo, atendiendo a algunas de sus aportaciones más relevantes. El paso por cada una de ellas ayuda a un mejor entendimiento de la evolución de la misma, incluyendo los primeros pasos hacia su deconstrucción y posterior reelaboración en la heterogénea corriente del Post-estructuralismo, que toma muchos de los aspectos que empezaron a conformar lo que se ha llamado la era posmoderna. Con todo lo que supone de renovación y revolución en la historia del pensamiento occidental.

La realización de este trabajo sirve en definitiva para iniciar una reflexión sobre las contribuciones más significativas que esta corriente ha brindado al campo de la arqueología y al estudio de las sociedades prehistóricas. Su posición es clave en el desarrollo de nuevas metodologías de análisis e interpretación del registro que por fin lograban escapar de los postulados tradicionales que dominaron buena parte de la joven historia de la disciplina. Su posición pionera le convierte en punto de inflexión de obligada referencia en el estudio de las corrientes historiográficas que dominan el

estudio de la prehistoria. De ahí parte el especial interés con el que decidí comenzar a estudiar este tema.

A pesar de las dificultades que ciertamente supone la adaptación de los postulados estructuralistas ortodoxos, el último apartado del trabajo queda dedicado a ofrecer de manera al menos introductoria, un ejemplo concreto de uno de los pocos trabajos arqueológicos que pueden considerarse como estructuralistas en el panorama actual de la investigación. En concreto versa sobre el análisis que del megalitismo realiza Felipe Criado Boado en la fachada atlántica europea. Una aproximación a su trabajo significa poder acceder al enorme campo de investigación que ofrece la Arqueología del Paisaje que él mismo desarrolla bajo postulados estructuralistas, y los resultados altamente significativos que de ella se desprenden. Con este broche final considero cerrado este recorrido por las corrientes estructuralista y post-estructuralista, y su vinculación a la Arqueología.

2. EL ESTRUCTURALISMO Y LEVI STRAUSS.

2. 1. Introducción:

Una primera mirada hacia el lenguaje

El Estructuralismo nace en los años 50 como una corriente teórica transformadora de los estudios que hasta entonces copaban todos los ámbitos de las ciencias humanas. Su objeto, a pesar de todo, no era romper con todo lo anterior sino abrir una nueva perspectiva intelectual en el modo de entender y analizar la cultura. Como veremos, el Estructuralismo parte de bases positivistas que le obligan a llevar a cabo análisis objetivos y científicos de los procesos para encontrar las estructuras profundas de pensamiento. Aún así el propio término "estructura", rompe con la idea de que cualquier concepto susceptible de análisis deba ser observable empíricamente (Tilley, 1990a). Y aquí está lo revolucionario.

Se trata de aceptar que aquello que expresa la cultura en superficie, no es más que el reflejo de una serie de mecanismos fijos que se hallan en profundidad. Esos mecanismos están perfectamente ordenados, formados por elementos que combinados entre sí dan lugar a las diferentes expresiones culturales que son perceptibles de manera directa. La labor del investigador, como si de un científico riguroso se tratara, se

centra en descifrar los códigos ocultos de significado que subyacen bajo, por ejemplo, un conjunto de relaciones sociales observables empíricamente. Según el propio Lévi-Strauss, *"el antropólogo practica la observación íntegra"* (Lévi-Strauss, 1990: 20). Esta labor, por tanto, deja de ser descriptiva para ser enteramente explicativa (Smith, 2000). El antropólogo se adentra en un terreno desconocido y únicamente reflejado. Se parte de la idea de que el terreno social se encuentra infinitamente cargado de significado y simbolismo. El Estructuralismo se presenta como una ciencia no descriptiva, sino capaz de reconstruir la estructura no visible de la imagen real y visible.

Se establece una barrera entre las ciencias naturales y las sociales. Pero también se establecen límites al subjetivismo, es decir a entregar todo a las propias experiencias del sujeto. De ahí el recurso de los modelos. Según Lévi-Strauss era necesario unificar los dos métodos (el intuitivo y el empírico) en la antropología social:

"...es la única de las ciencias, sin duda, que hace de la subjetividad más íntima un medio de demostración objetiva." (Lévi-Strauss, 1990:20)

Pero la excesiva importancia que presta a la idea frente a la materia y la dependencia de la presencia del lenguaje, aleja al Estructuralismo de disciplinas como la arqueología y la acerca más al terreno de la antropología, de la que surge en definitiva. Esta idea parte de la importancia que entonces se estaba dando a filósofos como Ludwig Wittgenstein (1889-1951), dedicado sobre todo a descifrar la estructura lógica que subyace bajo el lenguaje. Wittgenstein resalta la importancia de la palabra por la relación que guarda con la realidad: primero nace la palabra y de ella, la idea. De este modo todo pensamiento y toda afirmación parten del lenguaje (Fernández Martínez, 1991). La idea que yace al comparar la cultura como un sistema lingüístico, que no es nada más que el producto de un convenio, no deja de ser reflejo de un primer paso hacia el abandono de la fe en la ciencia y el positivismo.

A partir de ese momento, la cultura comienza a compararse con una lengua cuyo mecanismo interno es necesario desentrañar e interpretar. La lingüística es foco de atracción para los estudios acerca de las formas de comunicación humana; de ahí su aplicación en el terreno de la antropología. De este modo, muchos de los enfoques

tradicionales evolucionistas y funcionalistas quedaron inutilizados ante el deseo de penetrar en la esencia misma de la cultura. El concepto de estructura sustituye al de sistema, y se abandonan los métodos descriptivos para adoptar modelos de análisis que consigan llegar a las causas profundas de la realidad.

Lévi Strauss y la aplicación de las teorías de Ferdinand de Saussure

Claude Lévi-Strauss es considerado como padre del Estructuralismo. Sus estudios a lo largo de las décadas de los 50 y 60 se basan en la aplicación de la lingüística estructural de Saussure a la antropología. Los resultados revolucionaron el concepto de las ciencias humanas del momento y muchas de las ideas que desarrolló en su momento, se consideran base de corrientes teóricas actuales en muchos ámbitos de investigación.

Lévi-Strauss queda muy influenciado por los estudios lingüísticos y su repercusión filosófica, de ahí que el Estructuralismo nazca de un conjunto de ideas que previamente estaban aplicadas a la lingüística. En concreto se acerca a la obra de Ferdinand de Saussure (1857-1913): En 1916 se publicaba su obra póstuma, *Curso de Lingüística*

General, en la que desarrolla toda una teoría acerca de los signos, la semiología. Establece una diferencia entre las palabras (*parole*), como unidades de habla y el lenguaje (*langue*), como el sistema que permite coordinar el habla como acto en sí. De este modo el habla sólo puede entenderse como un todo y a la vez sólo existe como resultado de la multiplicidad de subsistemas, unidades de habla que deben tomar coherencia entre sí. Es por ello, que no basta con conocer las palabras para entender el lenguaje, sino el sistema que hace comprensible el habla. Ese sistema es, por tanto, la estructura del lenguaje. Nace la **lingüística estructural** que tomará Lévi-Strauss y que se considera base de la semiología (Tilley, 1990a).

La semiología, o ciencia de los signos, parte de la idea de que esa estructura profunda está formada por una serie de unidades o signos caracterizados por dos aspectos interconectados: la imagen sonora del signo (sensible), el **significante**, y el concepto u objeto que representa (inteligible), el **significado**. Lo importante de esta relación es que está basada en concepciones arbitrarias, fruto de convenciones históricas o culturales. El signo lingüístico funciona según Saussure (idea que

después adoptará Lévi-Strauss) mediante oposiciones, ya que el significante se construye en contraposición a los demás incluidos en el sistema. De modo que esa estructura podría definirse como un sistema de diferencias y analogías (sistema binario de oposiciones). Y es esa relación lo importante para el mismo, no los signos por sí mismos. La estructura hace que en definitiva, cualquier discurso sea comprensible.

Saussure, con estas conclusiones, se situaba en contra de la lingüística tradicional que defendía la posible comparación entre formas lingüísticas a lo largo del tiempo, ya que su estudio del lenguaje, como un sistema de signos, obligaba a un estudio sincrónico del mismo. Debido en definitiva, a que cada significante y su correspondiente significado, no eran más que el producto de una convención, y por lo tanto no generalizable en el tiempo (diacronía). Como se dice más arriba, lo importante para Saussure era establecer las diferencias que hacen que un signo tenga un significado y no otro (en un momento concreto). El traslado de estos supuestos al análisis social y cultural de Lévi-Strauss, hace alejarse a la Antropología Estructural del concepto de historia. El análisis estructural se convierte

en ahistórico abandonando cualquier modelo diacrónico (atención al contexto, por ejemplo) en función de órdenes y códigos insertos en un marco sincrónico. Más adelante ésta constituirá una de las principales críticas que recibirá el estructuralismo.

A partir de todas estas ideas, Lévi-Strauss trata de sacar a la luz la dimensión social y colectiva que subyace en el lenguaje como compendio de significado, dando por hecho que las acciones humanas son en sí, signos. El Estructuralismo basa su estudio en los modelos o estructuras que rigen los fenómenos humanos del mismo modo que existe un sistema que da coherencia a los signos lingüísticos en la construcción del lenguaje. Lévi-Strauss va a diferenciar el habla, como el resultado empírico en última instancia del uso de la lengua con su carácter particular, del concepto de lenguaje. Éste último necesita de una estructura profunda, un sistema de signos lógico que subyace oculto y que no puede explicarse como un mero reflejo de la realidad. Enfatiza las características del lenguaje, como paralelas a las de la cultura y toma como objetivo desentrañar lo que se encuentra en la superficie (un mito particular), para poder llegar después a una lógica más profunda

de significado (la estructura del pensamiento mítico) (Smith, 2000).

Lo importante será descubrir relaciones básicas entre los elementos y a partir de ahí, definir una estructura. Lo que traducido al lenguaje antropológico no es más que estudiar la cultura humana como un conjunto coherente de códigos transmisores de mensajes. Son sus características y las reglas a las que están sujetos lo que Lévi-Strauss trata de determinar (Tilley, 1990a). Para ello desarrolla el sistema de oposición binaria que introdujera Saussure y que utilizó en la interpretación del linaje, los sistemas de parentesco, el totemismo, la mitología o el arte; de modo que fuera capaz de establecer esquemas universales de funcionamiento por oposición o equivalencia.

Otras influencias en el trabajo de Lévi Strauss

Lévi-Strauss tuvo además otras influencias importantes. Entre las que caracterizaron sus primeros trabajos, destaca sobre todo **Freud**. De él tomará su interés por las cuestiones del subconsciente y de la estructura de la mente humana. De él asume la certeza de poder encontrar mecanismos de funcionamiento de la mente que

fueran universales y que Freud generalizaba para cada paciente y cada época. De ahí que se parta de un primer estudio de la estructura del pensamiento, que se consideró fundamental para el posterior análisis de los fenómenos de la cultura. También se habla de ciertas influencias de **Marx**, que sin aportarle ningún método específico de análisis de la cultura, sí le ofreció la idea de poder desentrañar estructuras profundas que fueran determinantes en el funcionamiento de las relaciones sociales, políticas y económicas perceptibles superficialmente. Por otro lado, y recordando sus momentos de niñez en Francia, la Geología le hará describirse a sí mismo como un verdadero científico en acción, desentrañando las capas más profundas y desconocidas de la estratigrafía terrestre (Smith, 2000).

Siguiendo las tesis de **Émile Durkheim**, antropólogo y sociólogo francés, acerca de la conciencia colectiva, Lévi-Strauss elabora su idea de que las estructuras sociales y culturales no son más que un producto de diversos factores colectivos; ya sean normas sociales, necesidades humanas o producto de un inconsciente común, nunca se moverán por intereses objetivos o individuales. De este modo las relaciones

sociales quedan de algún modo determinadas por las estructuras de conocimiento presentes en la mente humana (Fernández Martínez, 1991). Un aspecto que será modificado en parte por Barthes. La sociedad, por tanto entra en la esfera de lo abstracto a modo de conciencia colectiva, y la cultura se convierte en un sistema estructurado internamente como un todo en el que cada parte se relaciona coherentemente con el resto. De ahí las palabras de Lévi-Strauss en la inauguración de la cátedra de antropología social del *Collège de France* en 1960:

“En el caso de ninguna forma de pensamiento y actividad humanos es posible plantear cuestiones de Naturaleza ni de origen antes de haber identificado y analizado los fenómenos, y de haber descubierto en qué medida las relaciones que los unen bastan para explicarlos.”
(Lévi-Strauss, 1990: 11)

Este es el principio de la estructura y de lo que Lévi-Strauss entenderá como “verdad de razón”: la coherencia entre las partes como resultado de un orden de significación (de igual modo que un texto). En Durkheim, también aparece la idea de oposición binaria en la contrastación que realiza

entre sagrado y profano, y que tomará Lévi-Strauss como base para su método de análisis. Ambos distinguen a su vez entre una forma mental “primitiva” que se contradice a otra “moderna” aunque guarden ciertas similitudes.

Marcel Mauss, discípulo y continuador de la obra de Durkheim, analiza las culturas como sistemas integrados por distintos planos que se manifiestan en la experiencia y se relacionan entre sí (*ibidem*: 11-12). Tanto Durkheim como su discípulo tomaron una actitud objetiva y empírica a la hora de analizar las relaciones sociales y las “categorías inconscientes”. Pero Mauss introduce la experiencia interna (junto a la externa), lo que supone el inicio de la fenomenología o en palabras de Lévi-Strauss:

“La posibilidad de ensayar en uno mismo la experiencia íntima del otro no es más que uno de los medios disponibles, a fin de obtener esta última satisfacción empírica cuya necesidad experimentan por igual las ciencias físicas y las ciencias humanas” (*ibidem*: 14).

Este carácter fenomenológico sin duda fue desarrollado con el seguimiento del trabajo del filósofo y hermenéutico **Maurice Merleau-**

Ponty. Influenciado por uno de los iniciadores de la fenomenología, Edmund Husserl. De él toma la idea de que el objeto de conocimiento no puede existir fuera del sujeto (“no hay objeto sin sujeto”, una idea muy ligada también al existencialismo alemán de Heidegger); de este modo el objeto se descubre únicamente mediante la intuición. En su obra *Fenomenología de la percepción* (1945), introduce la idea de percepción como categoría para el conocimiento de la realidad. Un modelo incapaz de ser descrito en términos científicos. En palabras de Shanks y Tilley (1987: 95-6):

“El acto de percibir unifica el sujeto con aquello que es percibido, y el contenido de lo percibido resultado del acto de percepción afecta a las acciones del sujeto y a su propia relación con el mundo.”

Entre los métodos de percepción Merleau-Ponty añade el de la existencia de presupuestos cognitivos o epistémicos en el sujeto para la ordenación de la realidad que le rodea y por lo tanto el inicio del análisis del funcionamiento de la mente humana para el conocimiento del mundo.

2.2. La Antropología

Estructuralista: panorama general del trabajo de Lévi-Strauss.

Las estructuras de la cultura

Esta es la idea de la que parten y se desarrollan todos los estudios de Lévi-Strauss: la posibilidad de acercarnos a las estructuras más profundas de la mente humana. Se pudo ver en la primera aproximación al tema del lenguaje, del que parte para fundamentar sus teorías, toda la significación que este término supone para el estudio de la cultura. Así que no se volverá a incidir más en ello. Pero de alguna forma, es absolutamente necesario recurrir de nuevo a él para comprender, en última instancia, todo el trabajo de Lévi-Strauss.

Las Estructuras de la Cultura materializan los objetivos antropológicos que el autor quiso alcanzar y que son la base que historiadores y arqueólogos tomarán para desarrollar, como veremos, nuevos modos de interpretar la historia. La importancia de su estudio reside en que siendo como son, códigos de funcionamiento de la mente humana, determinan la actividad del inconsciente y por tanto el entendimiento y la acción de los

seres humanos (Criado, 2000: 280). Por tanto, al tener una traducción directa en el comportamiento es posible a través de su documentación, desarrollar un método objetivo y lógico que sea capaz de ofrecer reglas o leyes universales de funcionamiento. Ojo, esto no quiere decir que puedan construirse normas de comportamiento humano; el objetivo de Lévi-Strauss está más allá, en niveles tan profundos que consiguen equipararse con el horizonte de una Mente humana universal. De aquí la necesidad de diferenciar las dos acepciones de lo que en nuestra lengua llamamos con el término "estructura": no se trata de la estructura como el conjunto de los aspectos formales que caracterizan un objeto determinado y que podemos titular con el nombre de "estructura real", sino como aquellos valores que intrínsecamente caracterizan a un objeto a pesar de poder sufrir infinidad de variaciones; lo que queda. Y que podría entenderse como "estructura interna"¹. El concepto de estructura es en parte el resultado de algunas de las influencias que tuvo Lévi-Strauss durante su vida. En concreto fue Durkheim quien en 1900 ya había

¹ Criado establece la diferencia a partir de los conceptos *structurale* frente a *structurelle* del francés que utilizó Lévi-Strauss, para referirse a la racionalidad (*pensée*) estructural. Criado, 2000: 281.

introducido la idea de que la estructura (la estructura interna de la que se hablaba antes) ligada a una constante transformación, sólo se hace accesible a través del estudio de sus transformaciones. Para acceder, por tanto a aquellas "*propiedades similares en sistemas de apariencia diferentes*" (Lévi-Strauss, 1990: 23). Un sistema regido por leyes internas en constante mutación, del mismo modo que un texto. Leyes ocultas que, según Lévi-Strauss, en vez de considerarse como "verdades de hecho", deberán tomarse como "verdades de razón" (*ibidem*: 25).

La racionalidad es el instrumento de la mente², su concreción empírica y un aspecto fundamental de la identidad humana. Porque es ella, la mente, la que trata de organizar y entender la realidad del mundo que nos rodea. De este modo puede decirse que el ser humano guarda una estructura interna que se reflejará, de un modo inmediato, en una determinada manera de pensar y a continuación, en un determinado modo de discurrir y actuar. La subjetividad, por tanto, está determinada por las

² Criado se refiere al término *esprit* del francés, que él traduce como "espíritu", pero que yo prefiero interpretar como "mente" (traducido del inglés *mind* aunque también pueda hacerse del francés). Debido sobre todo a las connotaciones que puede llegar a adoptar el término, que poco tiene que ver con el tema del trabajo.

estructuras que manejan el inconsciente colectivo o la mente humana (Tilley, 1990a: 40). Ésta es una de las afirmaciones que más fuerza poseen en el trabajo de Lévi-Strauss; sería interesante dar un paseo sobre los modos en los que éste trató de esquematizar la mente humana en busca de estructuras universales. De este modo podremos comprender el resultado de algunos de los análisis que llevó a cabo (como la propia interpretación del mito), para después poder incluir sus resultados en una plataforma para la construcción de una nueva arqueología.

Aproximación a una sistematización del pensamiento humano

Antes de que Lévi-Strauss tomara como referencia sus dos modelos de racionalidad -*savage pensée* y *domesticated pensée*- para explicar muchos de los conceptos culturales con los que un antropólogo debía enfrentarse al estudiar las sociedades entendidas entonces como "primitivas", tuvo que ahondar aún más en la mente humana. Se trataba de poder definir un punto de partida que fuera universal y lo suficientemente sólido como para sostener todo su

trabajo y el de cualquier antropólogo.

El sistema debe partir de algo tan fundamental como la capacidad innata del ser humano de relacionarse de algún modo con el mundo que le rodea. Esta característica, como decíamos en el apartado anterior, es esencial para definir nuestra identidad. La realidad se presenta ante el ser humano como algo confuso y difícil de explicar; como algo que es necesario ordenar, y esto sólo es posible en la Mente (Criado, 2000: 283). Dado que este análisis trata de ser, según Lévi-Strauss, un referente general de sistematización del pensamiento humano, esa mente será tratada con mayúsculas. Nadie, por tanto, puede negar que el pensar (fuera de toda acepción filosófica) sea una constante objetiva de todo ser humano.

La Mente organiza la realidad de tres modos distintos: a partir de combinaciones binarias o concepciones duales del caso *mesa:silla::sol:luna*, sistemas de oposición o dicotomías de esas dualidades (como pudo verse en el análisis del lenguaje de Saussure), como por ejemplo *hombre:mujer::día:noche::frío:calor*, o finalmente sistemas de clasificación de acuerdo a criterios convencionales. Tomando como

base estas estructuras lógicas de ordenación, el pensamiento se desarrollará de dos maneras distintas de acuerdo a dos objetos distintos de referencia. Por un lado a través de relaciones morfológicas, que atienden a la forma del objeto y que darán lugar a la generación de analogías o metáforas. Es, por tanto, una lógica que atiende a lo específico de la realidad y que llegaría según Lévi-Strauss a un entendimiento inmediato o formal de la realidad. Sería el caso de los mitos, como veremos más adelante. El otro modo de pensamiento está basado en relaciones metonímicas de significados, dando lugar a homologías o metonimias. Se trata de una lógica que atiende más a lo abstracto y a las cualidades intelectuales de la realidad. Es decir, que ahonda sobre los aspectos puramente formales. Según Lévi-Strauss, ese modo de discurrir no sólo trata de comprender el mundo, sino que quiere explicarlo; es el caso de la historia o la ciencia.

Es en base a estos modos de pensamiento sobre los que Lévi-Strauss establece los términos *savage pensée* y *domesticated pensée*; dos tipos de racionalidad entendidos como sendos aparatos para el entendimiento de la realidad (*ibidem*: 288). Así, mientras que

podiera sostenerse la idea de que ambas racionalidades son opuestas, Lévi-Strauss incide en que no sólo poseen las mismas funciones (ordenar la realidad), sino que son igualmente complejas. Habiendo realizado esta primera aproximación, puede entenderse la relación que estableció el autor entre **mito** e **historia**; como dos estructuras de conocimiento de funciones similares: el mito, para sociedades "a pequeña escala" tratarían de estructurar la realidad visible y ordenar las experiencias sociales a través de hechos imaginados, creados, pero tomados de la realidad _lo que Lévi-Strauss llamó *bricolage* (Tilley, 1990a: 26-8)_ y la historia como otra manera de narración también adoptaría en nuestra sociedad occidental una función clasificadora y sistematizadora de prácticas y modos que de igual manera serían adaptadas a una estructura creada de significado (*ibidem*: 37). Así se establece una segunda dicotomía entre el **antropólogo** y el **historiador** o entre la antropología y la historia: la antropología desde el espacio, investiga sobre el inconsciente de las prácticas sociales y ordena los mitos en base e unidades más pequeñas de significación para acceder a los niveles más profundos de la experiencia; la historia desde el

tiempo, trata sobre aspectos más visibles de las costumbres humanas y describe un flujo lineal de acontecimientos o secuencias de fechas en base a la estructura binaria del antes y el después (un sistema cronológico preestablecido). Ambos, historia y mito, atienden a una estructura invariable que determina en forma de conciencia colectiva y que se transcribe en narraciones que aportan su propia manera de organizar y entender la realidad.

La historia y la construcción de la misma no son más que reflejo del origen del "*mito contemporáneo*" (*ibidem*: 38), con la misma significación en su relación con la realidad que cualquier mito ancestral. La adscripción de un sentido cronológico para su estructuración y ordenamiento, no es más que una necesidad que se crea desde mundo Occidental. Como veremos más adelante, este sentido de temporalidad será rechazado con el fin de llegar a un conocimiento más puro del pasado y menos mediatizado por el presente.

Pero volviendo a la sistematización del pensamiento, y antes de intentar dar un contexto específico a cada uno de los niveles a los que se está aludiendo, no debe olvidarse, por tanto, que en base a dos modos de entender y

ordenar la realidad existen dos construcciones racionales. Que sin ser discriminatorias la una de la otra, podrán convertirse más adelante en fases para una construcción histórica del pensamiento humano, dado que Lévi-Strauss entiende por cada una de ellas un modelo de pensamiento ligado a una determinada formación socio-cultural (Criado, 1999). La "racionalidad salvaje"³, vinculada casi completamente al espacio como categoría sobre la que establece su orden natural, parte de una relación profunda con la **naturaleza**. La cultura nace desde la naturaleza y también la sociedad se inserta en ella, a través de mitos y rituales. La "racionalidad domesticada" piensa y ordena la realidad desde la **cultura**, destacando el papel del ser humano y de su existencia frente lo que le rodea, su dominio de la naturaleza. La historia no es más que el reflejo de una sobrevaloración del tiempo

³ Se trata de la transcripción literal del *pensée sauvage* de Lévi-Strauss, pero de ahora en adelante, y dado que considerar una sociedad o cultura pasada o presente que no cumpla los requisitos que consideramos necesarios para considerarla "desarrollada" implica tildarla de "primitiva" o "simple" desde una visión occidentalizada y etnocéntrica, es necesario crear un marco que anteponga a estas culturas como igualmente complejas a las convencionalmente defendidas. De este modo no trataré de sociedades primitivas sino de sociedades pasadas o sociedades con una escasa complejidad socioeconómica, aunque de este modo excluya a muchos grupos humanos del presente cuya percepción del mundo es más cercana a la de esas sociedades pasadas que la nuestra propia.

y su ocurrir; es en él donde trata de construirse la realidad (Criado, 2000: 284). Estos dos tipos de racionalidad (entendidos como modelos socio-culturales) fueron vinculados por Lévi-Strauss a las llamadas sociedades "frías" y "calientes". Las primeras, por haber tendido a preservar durante tanto tiempo unas formas de vida antiguas, se consideró que estaban "próximas al punto cero de temperatura histórica" (Lévi-Strauss, 1990: 32). Mientras que las segundas, las modernas, habrían comenzado a hacer funcionar su motor histórico a partir (aunque esto ha dado lugar a muchos errores) de la "revolución neolítica" (*ibidem*).

Historia del pensamiento humano: desarrollo de las bases teóricas de Lévi Strauss. Hacia una nueva concepción de la Prehistoria y la Arqueología

Lévi-Strauss termina ahí su sistematización, no trata de construir ninguna historia del pensamiento y tampoco trata de explicar el cambio entre un sistema de razonamiento y otro. Sus objetivos eran otros, por ello el Estructuralismo es ante todo una corriente de la Antropología. Pero sí ha dado a posibilidad de concretar lo que separa el pensamiento

occidental desde su base filosófica, del de sociedades con una menor complejidad socioeconómica, y eso sí es un gran avance para el estudio de la prehistoria respecto a arqueologías procesuales (acceder a ese sistema de racionalidad mediante la razón) y post-procesuales (mediante la subjetividad del investigador), como se verá más adelante. Pero a pesar de entender que esas sociedades eran diferentes a la nuestra, no sólo en sus modos de vida sino en su propia concepción de la realidad y de sí mismos, es necesario superar la dualidad en la que Lévi-Strauss enmarcó las culturas (Hernando, 2002: 41).

De este modo, los pocos arqueólogos que siguen una Arqueología Estructuralista (si de verdad puede llamarse como tal) deben desarrollar y superar muchos de los postulados del Estructuralismo original y ortodoxo, y dejar de trabajar con sistemas de oposición o modelos sociales artificiales. Bien es cierto que hay que partir de la base de que existen al menos dos aparatos intelectuales radicalmente distintos para entender la realidad, que se podrían considerar como dos fases ideales o imaginarias desde las que partir a la hora de interpretar una cultura; pero es ahora labor de historiadores y arqueólogos

contextualizar o incluir en términos históricos los distintos modelos socioculturales que ofrece el registro, sin abandonar la premisa por la que se acepta que existe una coherencia entre esa conciencia subjetiva (colectiva), y el resultado objetivo de los hechos sociales (la cultura material). Un ejemplo de ello es el "Pensamiento Cazador" (que posteriormente se sustituirá por "Racionalidad Cazadora") que introduce Felipe Criado en algunos de sus trabajos de investigación (1989: 20; 1993: 23), refiriéndose al sistema de racionalidad de las sociedades cazadoras del Paleolítico superior en contraposición o completando el modelo binomial de Lévi-Strauss.

En ese nivel de racionalidad es donde según Criado (2000) se puede empezar a diferenciar el horizonte intersubjuntivo de una comunidad colectiva, diferente (o igual, si se trata de sociedades con un nivel muy bajo de complejidad socioeconómica) al horizonte subjuntivo o individual. Se construye el modelo intelectual que sirve para pensar y construir el mundo y, por tanto, la creación de la cultura (lo que Foucault, como se verá más adelante, entiende como "sistema de conocimiento" o *episteme*). De este modo, y salvando muchas de las críticas de la metodología tradicional

estructuralista, se opta por seguir una solución intermedia que bajo estas premisas ayude a desvelar la dinámica de una cultura en un contexto determinado. Arqueólogos e historiadores buscarán determinados sistemas de representación que conecten con la propia concepción del mundo que tendrían los grupos del pasado, ya sea el tiempo y el espacio (Hernando), la concepción de la naturaleza o el paisaje (Criado), la relación entre los seres humanos y el ambiente, etc.

2.3. Aportaciones del Estructuralismo al estudio de la Prehistoria y la Arqueología:

Introducción a una arqueología estructuralista. Similitudes y divergencias con la Arqueología procesual y postprocesual

Antes de atender a las principales aportaciones que el Estructuralismo realizó al estudio de la cultura material, es necesario establecer similitudes con aquellas corrientes que le precedieron y de las que partió. Del mismo modo que Lévi-Strauss nunca pensó en abandonar el método científico y empirista que consideraba como único válido, el Estructuralismo nunca ha sido completamente aceptado como una corriente

teórica capaz de sustituir por entero las bases positivistas de la Nueva Arqueología (Hodder, 1988). Para muchos continúa teniendo un carácter "Moderno" en contraposición con el marco posmoderno en el que se moverá la teoría post-estructuralista.

Del mismo modo que el Estructuralismo trata de alcanzar los modelos o las estructuras que rigen los fenómenos humanos, la Nueva Arqueología aplica el método hipotético-deductivo en su búsqueda de leyes generales que expliquen lo particular. Ambas, por tanto, están interesadas en la detección de universales culturales a partir de una aproximación a lo concreto. Tratan de este modo de encontrar las leyes que interrelacionan las entidades de estudio, tomando las partes como un todo general y universal. Los dos modelos se olvidan de incluir un contexto para su evaluación haciendo más fácil la elaboración de una ley general de comportamiento (un dato que será repetidamente criticado en los ámbitos posmodernos). Pero no hay que olvidar algo fundamental, y es que trabajan a niveles distintos: los sistemas de la Nueva Arqueología son sustituidos ahora por estructuras que residen en niveles mucho más profundos. Ambos tratan de analizar los datos

observables empíricamente, de manera que sean predecibles y contrastables indefinidamente en función de esa ley general que otorga un carácter científico al método, lo que Lévi-Strauss tituló como "verdad de razón": una ley universal a la que se podía acceder mediante una aproximación perceptiva, pero necesariamente contrastada mediante el contexto material. Aún así, y sobre todo después de Lévi-Strauss, los resultados obtenidos serán totalmente distintos, partiendo de la base inicial de una aproximación que es en definitiva hermenéutica y debido como se verá más abajo, a un progresivo rechazo del positivismo.

Por otro lado, y debido sobre todo a la tendencia estructuralista por atender a los aspectos formales y estilísticos de los objetos del registro, se la ha tachado de demasiado formalista. En este sentido, también el inicio de la Nueva Arqueología se caracterizó por prestar más importancia a la forma del objeto sobre el contenido del mismo. No es posible negar que el Estructuralismo trata con especial interés esas características concretas de los datos, pero de igual modo, los resultados de la investigación no serán ni mucho menos similares a los de la Nueva Arqueología.

Del mismo modo que el Estructuralismo parte de bases positivistas, y por tanto tendentes a una arqueología procesual, no puede olvidarse que una buena parte de la metodología estructuralista que nació con Lévi-Strauss parte de la fenomenología y la hermenéutica de Merleau-Ponty, y por tanto es base de posteriores tendencias post-procesuales. Es decir, que aunque parte de supuestos empíricos como determinadas prácticas sociales (mitos, sistemas de parentesco, etc.), Lévi-Strauss siempre defendió que la manera de alcanzar su sentido original, su coherencia interna, era precisamente la intuición. Pero a diferencia del Estructuralismo, que puede considerarse como posible solución, ni la arqueología procesual ni la post-procesual han conseguido desvincular la mentalidad moderna occidental del sujeto investigador del objeto de estudio. Es decir, siguen proyectando modelos actuales a sociedades del pasado que ni pensaban ni vivían de la misma manera, a pesar de partir de dos métodos de trabajo totalmente distintos: la arqueología procesual, como es bien sabido, proyectando leyes universales de funcionamiento a seres humanos a un mismo nivel de rigurosidad que a cualquier fenómeno de la

naturaleza; mediante la razón. Y la arqueología post-procesual o cognitiva, proyectando la subjetividad del investigador en la interpretación del registro arqueológico mediante la empatía. En ambos casos se está utilizando una percepción actualista de nosotros mismos a unos grupos sociales que de ninguna manera poseen nuestros mecanismos de razonamiento y por tanto de actuación. En ese sentido, y como queda anunciado al inicio del párrafo, el Estructuralismo es el primero que establece una diferencia entre las bases que determinan el pensamiento occidental (el del investigador) y las de sociedades del pasado (objeto de estudio) con un desarrollo conceptual totalmente distinto, que no inferior (Hernando, 2002). Un aspecto esencial a la hora de intentar un acercamiento interpretativo real a los aspectos formales que han quedado y que son en definitiva el instrumento básico de estudio de la arqueología. Pero todo ello forma parte de las principales aportaciones que el Estructuralismo como teoría ha aportado al estudio de la prehistoria, tal y como se ve en siguiente epígrafe.

Aplicación de la Antropología Estructuralista al trabajo de la arqueología. Principales aportaciones

Como se ha ido introduciendo a lo largo del trabajo, la tradición estructuralista ofrece una visión de la cultura como un texto; regida por leyes y reglas ocultas que deben ser descodificadas para poder entender el significado de lo que se presenta en el registro. Pero no es fácil teniendo en cuenta la tendencia ideacional⁴, que no idealista, que esta corriente maneja: la preeminencia de los pensamientos y las ideas por encima de la materia o el objeto. Esta tendencia será en gran parte la que ayude a construir una Arqueología cognitiva que atienda al estudio de los comportamientos ideológicos que se esconden bajo el registro arqueológico (Jhonson, 2000). De este modo el arqueólogo estructuralista tratará de entender los objetos como palabras de un texto del que deberá desentrañar las reglas que lo rigen, y así llegar a entender los fundamentos culturales que los han producido. El

⁴ Es necesario establecer una diferencia entre el Estructuralismo y la consideración del terreno ideológico como reflejo directo de la cultura material (y de ahí la importancia de la idea), de otras corrientes idealistas que por ejemplo, toman la difusión de una idea como motor de cambio (Hernando, 1999: 51-2). En este sentido, el campo de las ideas funciona y se desarrolla de manera distinta.

modo de análisis será atender principalmente a los caracteres formales y al estilo de los objetos (ya sea el arte rupestre paleolítico o la decoración cerámica, por ejemplo).

El Estructuralismo ha aportado (como se ha visto en el apartado anterior) muchos de los modelos de análisis que han revolucionado el campo no sólo de la arqueología, sino también de la historia y de la etnoarqueología. Pero a partir de ese modelo (antropológico), prehistoriadores y arqueólogos no tratarán de atender a la búsqueda de las estructuras universales y vacías que Lévi-Strauss trataba de identificar, sino que tratarán de delimitar la estructura particular en un contexto determinado, es decir cargarla de historia. La cultura material como sistema de significado, con las mismas características comunicativas de un texto, debe ser tratada como un lenguaje en espera de ser leído (Tilley, 1990a). De este modo no sólo se atenderá a los aspectos que son susceptibles de ser catalogados y tratados como series de oposición o analogía (tal y como determina el sistema de oposición binaria), sino que se partirá de metodologías menos rígidas basadas en la transformación de sistemas de representación de la realidad (espacio, tiempo, paisaje,

naturaleza, relaciones sociales...). Por tanto el Estructuralismo no debe considerarse sólo a nivel metodológico como recurso de análisis material (características formales), sino también a nivel epistemológico como crítica del método arqueológico empirista. Y aunque para muchos esté considerado como un método inviable para alcanzar pautas de significación a través del registro, el Estructuralismo ha servido de base teórica para muchas otras perspectivas como son el Marxismo, la hermenéutica o el post-estructuralismo (*ibidem*), en el sentido de que comienza a relacionar elementos de la cultura material con prácticas sociales de comportamiento. Marca sin duda el inicio de los estudios interpretativos, aunque para muchos se quede todavía en el umbral en espera de trascender (*ibidem*; Hodder, 1988). Un ejemplo de ello serían los propios trabajos arqueológicos de Lévi-Strauss, en los que antes de atender a las redes estructurales que determinan las relaciones socioculturales de un grupo humano, presta mucha mayor preocupación por poder delimitar eficientemente el cuadro de las estructuras de significado universales.

En definitiva y a pesar de los límites que en principio plantea el Estructuralismo, su papel ha sido fundamental en la formación de nuevas perspectivas de estudio sobre el análisis de las poblaciones del pasado. Se da un paso más en el análisis de las estructuras a través de las cuales se explica el funcionamiento de los sistemas sociales y culturales, adentrándose por primera vez en el terreno olvidado de lo ausente. Sin llegar al nivel del individuo incluyéndolo en su contexto, se ha avanzado en la consideración de la cultura como algo construido de forma significativa; en contra de planteamientos positivistas que entienden la cultura material como un medio extrasomático de adaptación (Hodder, 1988). Los fundamentos científicistas comienzan a ser cuestionados al separar definitivamente el comportamiento social, cargado de un fuerte significado interno, de ser encorsetado mediante leyes universales y generales. La cultura material ya no es pasiva, ni el sujeto está enteramente ligado a sistemas básicos que se repiten, sino que es producto del comportamiento humano. La cultura está íntimamente relacionada con las ideas, creencias y significados que cada grupo antepone entre él y el objeto. La

cultura es un elemento autónomo, pendiente de un trabajo de análisis para su descodificación (Smith, 2000).

El Estructuralismo se encuentra enclavado entre dos formas totalmente distintas de análisis teórico e interpretación práctica. Ya que por un lado introduce el concepto de significado en la cultura material, a modo de estructura oculta que rige los comportamientos sociales y culturales, y por otro lado se acoge a modelos teóricos del más puro talante positivista. Esta situación intermedia, tomando una posición lo suficientemente equilibrada, puede ser tremendamente enriquecedora a la hora de plantear un tema de investigación. Una posible solución de consenso entre una arqueología positivista y las posteriores corrientes arqueológicas basadas en la hermenéutica.

A pesar de la falta del lenguaje y de información contextual en la mayoría de los casos, por tratarse de sociedades pasadas (los principales problemas que encuentra la arqueología estructuralista), se continúa tratando de alcanzar los niveles más profundos de significación que guardan los objetos mediante la consideración de que las estructuras mentales guardan

cierto grado de universalidad espacial y cronológica.

En definitiva, y volviendo a recapitular lo anunciado en otros puntos, en la obra *The Savage Mind* (citada en Smith, 2000: 105-6), publicada en 1966, Lévi-Strauss introduce una idea que es de vital importancia como un aporte fundamental para el estudio de las sociedades prehistóricas: se trata de aceptar que la cultura, como medio universal de clasificación del mundo, también en sus estadios más primitivos funciona con los mismos modelos de complejidad. Lévi-Strauss trata de hacer una comparación entre el pensamiento científico y el mítico, situados a un mismo nivel. El pensamiento científico, por un lado, trata de acercarse a aspectos más profundos e intrincados de la Naturaleza, tratando de buscar relaciones causales, procesos y sistemas de clasificación, mientras que por otro lado, el pensamiento primitivo es catalogado como *bricolage*, en el sentido de que funciona tomando elementos de la naturaleza y de la sociedad que le rodea para la construcción de rituales, mitos y en definitiva de una cosmología que es suficientemente capaz de elaborar sistemas culturales complejos. De modo que cada uno en su propio contexto temporal ha alcanzado los

mismos niveles de desarrollo. Esto que hoy día puede parecer demasiado obvio no es de ninguna manera conjugable con los sistemas teóricos que se habían desarrollado hasta el momento y que seguían adoptando aspectos racionalistas y evolucionistas. De todos modos, y aún a pesar de parecer una primera aproximación al relativismo cultural (orientado a las sociedades del pasado y del presente), ha recibido algunas críticas al respecto: para algunos se ha visto como una tendencia que por el contrario, enfatiza las diferencias entre lo "primitivo" y lo "moderno". Es decir, que continúa proyectando los valores occidentales de superioridad y progreso para establecer las diferencias con modelos socioculturales que no se han desarrollado de la misma manera (un dato claramente distinguible en el discurso de Lévi-Strauss de 1960 (1990: 35-6)).

En este sentido, algunas de las críticas que ha recibido el trabajo de Lévi-Strauss han sido superadas y corregidas por los que hoy se dedican a una arqueología estructuralista, pero no dejan de ser planteamientos que tienen mucho de vertientes posmodernas. Por ejemplo, como se verá en la parte dedicada a Felipe Criado, hoy día es casi imposible no incluir

alguna referencia a los trabajos de Lacan, Derrida o Foucault.

2.4. Principales críticas. Barthes y los primeros pasos hacia el Post-estructuralismo.

Críticas al Estructuralismo

Para poder recapitular sobre lo positivo y lo negativo que ha supuesto el Estructuralismo como teoría y metodología de análisis, son muchos los que se han centrado sobre todo en criticar la figura de Lévi-Strauss y todo lo concerniente a su trabajo. Como ya se ha anunciado anteriormente, Lévi-Strauss no fue más que un producto de su tiempo, y por lo tanto, un continuador además de un innovador. Muchos de sus postulados hoy pueden considerarse poco correctos, como por ejemplo la tendencia a enfatizar la diferencia entre lo "primitivo" y lo "moderno". Pero lejos de poder juzgar correctamente las conclusiones que fueron en definitiva producto de un trabajo enmarcado en un contexto histórico y social delimitado, las críticas que aquí deben tomarse como esenciales pretenden pasar por alto su persona y llegar al Estructuralismo como teoría y método en sí mismo.

Muchos de los puntos que aquí se presentan ya han sido introducidos en otros epígrafes, así que se tratará de no incidir demasiado en ellos. Por un lado la preeminencia que se otorga a los pensamientos e ideas, por encima de la materia o el objeto. Un aspecto que será inmediatamente recogido y adaptado por la arqueología estructuralista, superando así los límites que ello pudiera suponer. De este modo la ideología se convierte en base o infraestructura de la cultura material que maneja el arqueólogo desde el registro. Otro de los aspectos que la arqueología o que el desarrollo del propio del Estructuralismo tuvo que superar, fue el de la atención a aquellas estructuras universales que introdujo Lévi-Strauss, y que no parecían más que simples construcciones vacías incapaces atender a detalles históricos o contextuales de los objetos. Un ejemplo de ello, es el dualismo simplista con el que de alguna manera se quiso sintetizar los modelos de racionalidad que imperaban en el funcionamiento de la mente humana.

Inconvenientes también fueron la carencia del lenguaje y la falta de información contextual con la que debe manejarse un arqueólogo, que no posee ni la mitad de datos que

esperaba Lévi-Strauss que encontrase un antropólogo. El método de oposiciones binarias del que partía el Estructuralismo original debe, por tanto, descartarse de algún modo. El arqueólogo es incapaz de partir de las bases que considera esenciales la teoría estructuralista, aunque ello no quiere decir que no sea posible un análisis estructural del registro _y un ejemplo de ello está en Felipe Criado.

Por último, uno de los aspectos que no ha sido capaz de superar el Estructuralismo, ha sido el acercamiento al sujeto como individuo. En este sentido, se continúa atendiendo a la presencia de una conciencia colectiva global que encierra consigo o determina de algún modo, el pensamiento y actividad del sujeto individual. La “muerte del sujeto”, será también tomada por los sucesores post-estructuralistas, que modificarán en parte la perspectiva precedente. Pero en ese sentido, habría que considerar entonces, en qué medida es indispensable atender a los niveles más concretos e individualizados del sujeto como creador de cultura; es decir, si realmente posee la suficiente relevancia.

Barthes: primeros pasos hacia el Post-estructuralismo

Muchos de los aspectos que el Estructuralismo en su plano epistemológico o teórico aporta al estudio de la Prehistoria, señalados con anterioridad, proceden sobre todo de los trabajos que fueron desarrollados a partir de la obra de Lévi-Strauss. Uno de los más destacados es el de Roland Barthes, que incluso en los últimos años de su carrera podría considerársele como representante del Post-estructuralismo (Smith, 2000). Partiendo de la base de que esa corriente no nace como un movimiento sustitutivo de lo anterior, sino como un consecuente producto de la readaptación y revisión de los supuestos estructuralistas, la explicación más clara de sus bases resultará a partir de las críticas y la trayectoria evolutiva del precedente estructuralista.

Bajo estos supuestos, el trabajo de Roland Barthes es esencial para entender los primeros cambios que llevan a una reconsideración de los supuestos estructuralistas. Barthes, como buen estructuralista basa su trabajo en la captación de los significados que yacen bajo la cultura a partir de métodos similares al lingüístico. Pero da un paso más allá y trata de superar esa barrera logocéntrica para incidir en otros contextos de significado (*ibidem*). De este modo se

abandona el método universalista de Lévi-Strauss y se extrapola a otros múltiples aspectos de la cultura; algo fundamental para el análisis arqueológico de la cultura material. En este sentido, Derrida, uno de los representantes más distinguidos del Post-estructuralismo, elaborará una severa crítica dirigida especialmente a este "logocentrismo" a través de su Teoría de la Deconstrucción (Bapty & Yates, 1990). Un uso excesivo de esta práctica tenderá a universalizar la propia subjetividad del investigador en cada análisis de prácticas sociales o discursos, lo que significa elevar esa subjetividad a la categoría de razón universal (Criado, 1999:8). Derrida enfatiza, por un lado, la necesidad de reconstruir el valor de la escritura, minusvalorada por el habla y la palabra, y por el otro, y termina por hacer desaparecer el concepto de significado bajo la sucesión de infinitos significantes. De este modo "no hay nada fuera del texto" (cita en Fernández Martínez, 1991: 209).

Después de este inciso, seguiré con el trabajo de Barthes, que además realiza una novedosa aproximación entre el significado (concepto representado) y el significante (el objeto de representación). Inicia un estudio

sobre las relaciones de arbitrariedad entre ambos, que Lévi-Strauss había recogido de los trabajos de Saussure, de modo que se pudieran construir sistemas de análisis más coherentes y menos sujetos a volubilidad (Smith, 2000). En su obra *Mitologías* (1973) trata el tema de la ideología muy en relación con el lenguaje, del que diferencia un primer nivel donde se expresa el contenido formal del mismo (*denotation*), y un segundo nivel que contiene el significado ideológico (*connotation*). Pero en trabajos posteriores, esta diferenciación que podría considerarse de algún modo estructuralista será modificada por trabajos posteriores en los que el segundo nivel ya no aparece como secundario sino que tiene un papel activo desde un primer momento, naturalizándose en el primero de los niveles. De esta manera el texto deja de tratarse de la misma manera porque se diluye la diferencia entre la superficie y lo que se encuentra en profundidad.

Partiendo de la idea que tenía Lévi-Strauss sobre la historia, que evidentemente trabaja con el sistema *antes:después*, el concepto queda vaciado de contenido. Según su metodología, el análisis de las estructuras universales de un determinado sistema social, queda supeditado a un momento concreto,

con independencia de su origen o su posterior desarrollo. De este modo el Estructuralismo debería ser considerado como ahistórico, ya que subordina la diacronía propia de la historia como flujo continuo de acontecimientos al estatismo de un único sistema sincrónico (Fernández Martínez, 1991). Lévi-Strauss no presta atención al argumento, sino que trata de simplificar al máximo en busca de las construcciones que sean susceptibles de ser aplicadas bajo un sistema de oposición binaria; sus historias son limitadas, secuenciales. Esta consideración parte de la crítica por parte de Lévi-Strauss de un concepto de la historia ligado a los intereses de Occidente en clave evolucionista (Tilley, 1990a). A pesar de ser una opinión ampliamente aceptada y por tanto una solución bastante lógica, Barthes va a recuperar la relación entre la sincronía y la diacronía mediante la adecuación diacrónica de unidades de significado construidas sincrónicamente y ensambladas como si de una cadena se tratase. En base a esta sucesión de un estado sincrónico a otro, Ricoeur (*ibidem*: 58) ligado a la metodología de la hermenéutica, enfatizará el papel de la praxis humana en la elaboración del proceso histórico y por tanto como

agente de su propia identidad (el sentido más humano de la “muerte del sujeto” post-estructuralista).

Según Barthes, la cultura debe ser en todo momento considerada como un reflejo vivo de la ideología (Smith, 2000: 109). Esta idea es fundamental en el Post-estructuralismo y será ampliamente desarrollada por Foucault, tal y como se tendrá ocasión de ver en la segunda parte del trabajo. Es cierto que Lévi- Strauss nunca adoptó un talante crítico sobre la situación real en la que vivía, más bien prefirió permanecer cómodamente protegido bajo ideas científicas y objetivas que le hicieron mantenerse al margen de cualquier acción de compromiso. Fue un aspecto ampliamente criticado por los posestructuralistas y por todos los posmodernos en general, que en el caso de los arqueólogos, consideraban su trabajo como políticamente relevante dado el fortísimo componente ideológico que encerraba tras de sí la cultura material. En ese sentido es fácil comprender que pasara por alto el incluir en su análisis una referencia de poder que determinase de algún modo la construcción de una determinada cultura o un determinado horizonte colectivo (en forma de mito, por ejemplo). Según Barthes, ese mito tendría

necesariamente que haber sido institucionalizado como tal a raíz de unos intereses concretos. Estas ideas fueron quizá influencia de la situación política reinante en Europa en torno a los años 60 y 70; en esos momentos la mente colectiva (de la que ya había hablado Lévi-Strauss) deja de considerarse como determinante en la creación de sistemas de significado sociales o culturales, y se deja diluir por la preeminencia que las instituciones o leyes emanadas de estructuras de poder estaban desarrollando en la realización de esa misma función.

En sus últimos trabajos Barthes se va acercando cada vez con mayor intensidad a postulados esencialmente post-estructuralistas. Volviendo a la lectura de los textos, Barthes comienza a argumentar que después de todo, un texto cobra significado dependiendo de la propia habilidad del lector para descifrar los códigos en los que está escrito; en palabras de Barthes: “Nace el lector a costa de la muerte del autor” (cita en Bapty & Yates, 1990: 9-10). Y establece al diferencia entre *readerly* (legible), donde el lector aparece como un consumidor pasivo del significado final del texto, y *writerly*

(escribible)⁵, donde el lector es ahora forzado a adoptar un papel activo a la hora de abordar el texto. Todavía no se aleja de lo que de científico trata de ser el Estructuralismo, en el modo en el que cree que es posible determinar los códigos que estructuran y rigen los sistemas de significado. Pero comienza a sugerir una multiplicidad de significados conforme a las múltiples relaciones que la superposición y variación de códigos puede comportar. De este modo los códigos están sujetos a distintas interpretaciones, dependiendo de los diferentes lectores que accedan al texto (Smith, 2000). La atención sobre este aspecto ya desde una perspectiva post-estructuralista estará muy bien desarrollada por la teoría deconstructiva de Derrida.

Por último y abandonando casi definitivamente lo que de positivista pudiera albergar el Estructuralismo, Barthes termina rechazando el método científico y excesivamente racionalista que adoptó el lado más ortodoxo de la corriente. En su obra *The Pleasure of the Text*, publicada en 1973, Barthes desplaza completamente la

posibilidad de llevar a cabo una aproximación sistemática a la cultura mediante los métodos coherentes de la razón, e introduce nuevos aspectos emocionales y físicos que lindan más con la metodología hermenéutica (*ibidem*). De modo que el trabajo deja de ser tan intelectualizado y se hace más perceptivo.

Tomando como referencia el trabajo de Barthes se han ido perfilando muchos de los aspectos que tomarán y transformarán los representantes del Post-estructuralismo. Estos postulados representan algunas de las ideas básicas que Derrida o Foucault desarrollarán durante los años 70 y que aportarán las ideas de individualidad, relativismo y subjetividad para interpretar la realidad y, en este caso, para el estudio de la Prehistoria.

3. EL POST-ESTRUCTURALISMO

3.1. Introducción

Como ya se anunció al introducir el trabajo de Barthes, el Post-estructuralismo no surge como producto de una deconstrucción de los fundamentos del Estructuralismo, sino como base a una revisión y remodelación de unos supuestos que se hacían cada vez menos acordes a las corrientes

⁵ Las traducciones de *readerly* y *writerly* son meramente especulativas dado que esas palabras forman parte de una construcción específica de Barthes que no tiene por qué tener traducción al español. Lo importante será entonces atender al significado que otorga específicamente el autor a uno y otro término.

posmodernas. De este modo el Post-estructuralismo nace utilizando las mismas herramientas metodológicas que el Estructuralismo para el entendimiento de la cultura, es decir, tomando las mismas referencias a los textos y a los modelos lingüísticos. La idea de códigos y leyes subyacentes sigue repitiéndose, y lo más importante a mi modo de ver: la cultura sigue considerándose como un producto autónomo y no como el resultado de las circunstancias modeladas por el medio exterior donde se desenvuelve. Aunque es necesario indicar que se le añade además el carácter activo que había perdido con el Estructuralismo. Se deja de analizar la mente en exclusividad para abrir un diálogo más abierto entre sujeto y objeto (Fernández Martínez, 1991).

El Post-estructuralismo, al igual que sucedía con su precedente, tampoco consigue acercarse al sujeto como resultado de análisis (por ello se ha hablado de la "Muerte del Sujeto"). Sigue negando cualquier atisbo humanista en aras de códigos de sentido que definen al individuo, y por tanto niegan su papel en la construcción de la cultura. Pero por otro lado, desmonta los fundamentos fenomenológicos de los que partió Lévi-Strauss en

busca de las estructuras de la experiencia (partiendo de la propia conciencia del sujeto), y se empieza tener en cuenta que el sujeto como agente está sujeto a influencias de poder que son producto de las circunstancias histórico-culturales en las que está sumido. En este sentido si que hay una recuperación del sujeto como objeto de análisis (sobre todo con Lacan y Foucault; éste último a través del papel del discurso de poder). Se le sigue sin considerar como agente activo, libre y autónomo, pero aparece a su vez como producto de discursos y fuerzas particulares que determinan lo que se ha llamado la "Descentralización del Sujeto" (Smith, 2000: 119).

De este modo, se pierde la fe en una posible aproximación científica a la cultura para encontrar una única estructura de pensamiento universal. Las propias circunstancias políticas del momento, ensalzan la capacidad de las fuerzas e instituciones de poder como principales creadoras de una conciencia colectiva y por lo tanto, de unos códigos de sentido mediatizados por circunstancias externas muy poco predecibles. Las lecturas empiezan a ser múltiples y muy variadas, a veces contradictorias. Comienza a hacerse imposible la construcción

de leyes generales que consigan sistematizar el orden lógico que subyace en el pensamiento y se cae irremediabilmente en el relativismo, lo que hace aún más difícil el acceso a estructuras que puedan considerarse como ciertas y contrastables. Es imposible negar que cualquier observador se halle influenciado por las propias circunstancias sociales e históricas en las que vive. De igual modo que cualquier cultura, situada en su contexto particular, estará a su vez mediada por agentes de poder regidos por intereses particulares en un determinado momento histórico (*ibidem*).

3.2. La crisis del Positivismo

Los primeros pasos hacia la desconfianza en una ciencia positiva, parten sobre todo de filósofos de la Ciencia. Muchos de los presupuestos que se establecen son la base del pensamiento posmoderno y por lo tanto, también de los principios teóricos que construyen el Post-estructuralismo. El primero en introducir una crítica aunque moderada del positivismo, fue Karl Popper (1902-1994). Partiendo del método hipotético-deductivo que caracterizaba a las ciencias del Positivismo Lógico, introduce el llamado principio de demarcación que obliga a someter

a falsación cualquier hipótesis que sea planteada. Según Popper, si la teoría inicial no es falsada el método de análisis no puede considerarse como científico (Fernández Martínez, 1991). De este modo se introduce cierto grado de relativización en la Ciencia desde las posiciones más ortodoxas del positivismo, lo que no deja de ser significativo.

Pero sin duda el filósofo que más ha influido en la construcción de una crítica al racionalismo es Nietzsche. Y muchas de sus ideas son fundamentales en la epistemología post-estructuralista. Por ejemplo, el perspectivismo que defiende la posibilidad de extraer muy diferentes puntos de vista sobre una misma realidad estará ya presente en Barthes como vimos, y será también influyente en la Teoría de la Deconstrucción de Derrida. De esta idea parte la desconfianza de poder llegar a construir una teoría coherente que pueda aproximarse a la realidad de un modo sistemático y contrastable, si no es a través de observaciones puntuales y particulares. Del vitalismo de Nietzsche se toma también la participación de la emoción y la libertad a la hora de analizar la realidad en contraposición de los métodos lógicos y racionales imperantes desde la Ilustración. Se abandonan, por tanto, las

cualidades matemáticas con las que el Estructuralismo intentaba teñir su metodología de trabajo.

Foucault también toma muchas de las ideas de Nietzsche para estructurar sus teorías históricas. De él toma el escepticismo o la desconfianza sobre la capacidad de encontrar alguna forma de conocimiento que consiga fundamentar su visión de la realidad manteniéndose al margen de las propias circunstancias histórico-sociales de las que parte. Según Nietzsche el fondo del comportamiento social está guiado por una "tendencia innata al poder" (citado en Smith, 2000:121), de esta manera, la cultura debe ser analizada como producto de discursos particulares que emergen no sólo de un determinado contexto histórico y social, sino de un concepto intemporal de poder. Nietzsche también le ofrece las nociones de inclusión-exclusión-poder que Foucault incorpora en su idea de la Historia como ámbito cargado de simbología crítica para el presente desde el pasado. Una Historia Universal que trascienda todos los ámbitos de la experiencia (*ibidem*: 127-8).

Cambia también la propia concepción de la historia: deja de verse como un proceso lineal y ordenado a través de diferentes estadios de progreso y complejidad,

y gana coherencia su estudio sincrónico frente al diacrónico clásico. Debe atenderse, por tanto, cada estadio por sí mismo (estadios de resistencia frente al poder), englobado en su propia sincronía. La historia deja de buscar un sentido, un objetivo y se vacía del dinamismo evolutivo al que siempre había estado ligada.

Los avances hacia una ciencia posmoderna son cada vez más significativos; los fundamentos de una ciencia empírica ya no ofrecen garantía alguna, porque ya no se pretende alcanzar ninguna certeza, ni siquiera códigos universales de significación. La teoría se acepta como subjetiva y aunque definida de un modo general, determinada y localizada en un contexto específico. Los datos y la teoría nacen en contextos histórico-culturales concretos (Hodder, 1988). Las conclusiones son mucho más ricas, pero por otro lado relativas y poco sujetas a métodos de contrastación. Se desecha la idea de llegar a una verdad incontestable, porque se asume que hay tantas verdades como interpretaciones se puedan dar. Se desdeñan los criterios positivistas, que se consideran inservibles y poco abarcables; ligados al capitalismo que todo lo invade (Tilley, 1990a). A cambio se desarrollan los métodos de

interpretación hermenéuticos para llegar al significado de los objetos materiales. De este modo pueden conjugarse lo material y lo ideal mediante la empatía y la intuición. Y el pasado empieza a ser objeto de interpretaciones políticas de compromiso con el presente. La arqueología acepta un papel relevante como generadora de importantes modelos de significación política e ideológica. Esto no quiere decir que se siguieran extrapolar los comportamientos sociales del presente al pasado, tal y como ocurría con el positivismo, sino que definitivamente se establece una separación radical entre el pasado y el presente, en lo que interpretación se refiere.

3.3. Principales representantes del Post-estructuralismo: Lacan y Derrida

Al igual que el Estructuralismo, las nuevas corrientes post-estructurales incidieron de manera significativa en diversas disciplinas como la psicología, la antropología o la historia. Los principales representantes de esta teoría son Jacques Lacan (1901-1981), Jacques Derrida (1930-2004) y Michel Foucault (1926-1984). Todos desarrollaron sus estudios en Francia a partir de supuestos ante

todo estructuralistas. Es necesario destacar las principales aportaciones que hicieron cada uno de ellos al terreno del conocimiento, de modo que introduciré a Lacan y Derrida para dedicarme más profundamente en la labor epistemológica de Foucault, por la especial trascendencia que cobraron sus conclusiones en el estudio de la Prehistoria y sobre todo en la interpretación de la cultura material.

El primero de ellos es **Jacques Lacan**, psiquiatra de profesión, parte del psicoanálisis de Freud para llegar a interesantes, pero a veces conclusiones demasiado complicadas sobre el inconsciente y el sujeto. Sus estudios sobre los fundamentos originales del psicoanálisis fueron además influenciados por la lingüística estructural de Saussure; el resultado fue el nacimiento de una nueva imagen del "yo" y del funcionamiento del inconsciente. Parte de la idea de que el inconsciente está estructurado de la misma manera que el lenguaje y que por lo tanto poseen comportamientos similares (Fernández Martínez, 1991). Toma el significado y el significante de Saussure e invierte el orden de la explicación: para Saussure existía una relación de complementariedad inherente entre el significante o

imagen acústica y el significado o concepto. Lacan a partir de aquí, adscribe a ambos conceptos las categorías de consciente e inconsciente de Freud y rompe la relación entre ambos. El significante gana preeminencia sobre el significado, que resulta aleatorio e inconsciente, del mismo modo que el psiquiatra accede directamente a los significantes que le ofrece su paciente durante su análisis.

De las teorías de Saussure también elabora diversos trabajos sobre el "yo" humano. Para su realización también parte de la relación entre significado y significante, sobre todo en su consideración como estructuras simbólicas. En este sentido, el sujeto formará parte de esa estructura como un elemento más. Es decir, el sujeto ya no parte de sí mismo, se objetiva (al igual que el significado en el significante) en el "Otro", en algo exterior a él; esto es lo que se ha llamado el "estadio del espejo". Pero no es hasta la llegada del lenguaje cuando el sujeto entra en un determinado campo de significación que diferencia el "yo" del "tú". En el sujeto, por tanto, se unen lo simbólico (el "ideal del yo" respecto a los demás o el "super yo" de Freud), lo imaginario (el "yo ideal",

que parte de los deseos de uno mismo) y lo real (supeditado a lo simbólico e imaginario). Se sitúa por tanto en la intersección de los ejes de lo real, lo imaginario y lo simbólico (Shanks & Tilley, 1987: 63-4). Y esta concepción lleva a una descentralización de la conciencia individual. El sujeto deja de ser unitario y parte de una estructura de significado ajena a él que le fundamenta, no sólo en la concepción de sí mismo sino también en sus acciones y decisiones.

Otro de los pensadores más característicos del movimiento posmoderno es el filósofo **Jacques Derrida**. Muy comprometido con el movimiento del 68 (al menos en un principio), elabora todo un compendio crítico basado en la idea de la deconstrucción. La crítica también parte del lenguaje, de las palabras y sus conceptos y termina en la filosofía y en la revisión del concepto epistemológico de la misma, que ya había iniciado Heidegger. De este modo los conceptos deben entenderse en función de sistemas internos que determinan su sentido y que se deben deconstruir. Estos sistemas se construyen a partir de procesos históricos en forma de figuras retóricas como la metáfora o la metonimia.

Si volvemos a atrás, en concreto a los sistemas de oposición binarios de Lévi-Strauss y Saussure, hay que darse cuenta de que necesariamente uno de los términos incluidos en la oposición se hallaba irremediamente por encima del otro. Esta exclusión o infravaloración de uno de los términos es lo que Derrida trata de explicar y deconstruir, porque considera esta tendencia como resultado de procesos aleatorios en el tiempo (es decir, que los significados varían según las circunstancias globales de un momento concreto). Por ejemplo en los binomios *hombre:mujer* o *naturaleza:cultura*, se considerarán los términos *hombre* y *naturaleza* como superiores o positivos a los de *mujer* o *cultura*. Pero esto no se adscribe a una ley universal sino a principios metafísicos construidos, y es por ello que la deconstrucción trata de invertir los privilegios, al menos provisionalmente para conseguir el fin de la jerarquía en los significados opuestos (*ibidem*). El texto, por tanto, tendrá múltiples significaciones. El objetivo será adentrarse en las estructuras más profundas del lenguaje para delimitar los distintos significados. Mediante una nueva interpretación de las relaciones entre conceptos, se quiere romper con la reiterada priorización de los fundamentos de

la racionalidad moderna, que reconstruye una y otra vez los mismos modelos que considera universales; eso es el logocentrismo (Criado, 1999: 12). Para ello, en una de las críticas que recibe Lévi-Strauss de parte de Derrida, éste trata de desplazar el logocentrismo del habla a favor de la escritura (Tilley, 1990a: 60-65). De este modo los significantes se priorizan sobre los significados hasta que estos últimos terminan por desaparecer: "no hay nada fuera del texto" (cita en Fernández Martínez, 1991: 209). Derrida pretende evitar así la imposición de una subjetividad particular en discursos y prácticas sociales; un hecho que significaría volver a promulgar una nueva "*razón universal*" (Criado, 1999: 8).

Para un entendimiento "puro" de los distintos términos, defiende la independencia de cada sistema de signos respecto a cualquier construcción humana de significado. El lenguaje puede ser mejor entendido a través de la escritura; lo que Derrida entiende por "gramatología". Los términos pueden adoptar múltiples significados, todo ellos dependientes del contexto en el que aparezcan. Por eso, en definitiva, el método reconstructivo llegará a la conclusión de que es imposible acceder a significados

definitivos. Y por tanto la verdad no puede ser descubierta mediante el lenguaje, dada su implícita ambigüedad. Este estado indefinido traspasa también los límites de la cultura, lo que en muchos casos ha sido especialmente útil en el desarrollo de teorías *queer* o teorías postcoloniales, por lo que tiene de trasgresor y rompedor respecto a los discursos dominantes (Smith, 2000: 130-2).

3.4. Michel Foucault (1926-1984)

A pesar de no querer adscribirse a ninguna corriente estructuralista ni post-estructuralista, Michel Foucault no puede dejar de considerarse como uno de los más importantes, si no el principal de los pensadores del Post-estructuralismo. Su obra es fundamental para la superación de las concepciones modernas de términos como "saber", "poder" o "verdad". Su trabajo se centra sobre todo en la concepción de una nueva Historia, lo que le hace especialmente interesante en trabajos como el estudio y la interpretación de la Prehistoria, que aquí se tratan. Es por ello que su presentación tratará de ser lo más completa y exhaustiva posible, al menos en los puntos que más interesen para ese aspecto concreto de aplicación.

Son muchos los temas de los que trató Foucault a lo largo de su carrera, pero quizá el más conocido de ellos y el que más se está aplicando hoy día en el terreno de la investigación histórica, es el del **Discurso de Poder**. Este Discurso puede considerarse como un modo concreto de entender, pensar y ordenar el mundo, las personas que viven en él, e incluso el conocimiento abstracto que se tenga de todo ello. Lo que Foucault trata de enfatizar cuando habla de Discurso es que de ninguna manera puede ser entendido sin tener en cuenta el Poder del que procede (Smith, 2000: 122). Es decir, el Discurso se construye en cada época en función de un Poder y de sus intereses. De este modo, inconscientemente se reproducen continuamente fragmentos de ese Discurso como también del Poder que lo construye creando "corrientes de fuerza" que terminan por traspasar todos los niveles sociales; obligados quedar supeditados a sus directrices (Fernández Martínez, 1991). Ese Poder, como productor de conocimiento y de realidad, termina por determinar las vías por las que se construyen aquellas verdades que son aceptadas globalmente en una época determinada (ideas que desarrolla en su obra *The Archaeology of Knowledge*,

publicada en 1969). Por eso no pueden considerarse como manifestaciones particulares de una lógica estructural que subyazca a toda práctica social. Esas etapas "históricas" son las que Foucault define como *epistemes*, y son las que a través de una "**arqueología del saber**" (que se convierte irremediabilmente en un tipo concreto de hacer "arqueología") deben descubrirse y analizarse para poder escribir una "historia de la verdad" en relación con cada contexto y, por tanto, cada concepción concreta de Verdad.

En otra de sus obras, *The Order of Things* (1966), trata de todos estos aspectos. Las prácticas discursivas se convierten en códigos de conducta u órdenes culturales que subyacen bajo cada etapa concreta determinando aquello que debe pensarse y que debe decirse. Foucault distingue cuatro periodos: el Renacimiento, el periodo Clásico, el Moderno y el Postmoderno (Tilley, 1990b: 290-2). Su actitud deconstructiva no deja de ser una severa crítica de lo que él entiende como *episteme* moderno, en el que el hombre (principalmente occidental) se presenta como sujeto central y objeto de conocimiento, sujeto a bases y supuestos humanistas; y una construcción de un *episteme* posmoderno, en el que el hombre

"muere" como individuo a causa de las nuevas conclusiones del estructuralismo de Saussure y el psicoanálisis freudiano y lacaniano que tanto le influirían (Fernández Martínez, 1991). Aún así esta descentralización del sujeto es aún más fuerte que la de Barthes o Lacan, que mientras éstos lo desplazan hacia el lenguaje, Foucault lo diluye en la historia; así elimina la subjetividad y la conciencia (individual o colectiva) por no tener ningún papel relevante en el cambio histórico o social (Tilley, 1990b: 313). Una nueva actitud, por tanto, hacia el pasado pero también hacia el presente. Se entienden como momentos concretos de análisis, conjuntos de relaciones de las que desentrañar las afirmaciones que pueden considerarse verdaderas o falsas. Nacen y se desarrollan a partir de rupturas, por tanto no puede hacerse un análisis horizontal de las mismas. De este modo cada sociedad posee su propia concepción de verdad y racionalidad. La Arqueología de Foucault saca a la luz las prácticas discursivas que rigen esas etapas concretas o *epistemes*.

El término "arqueología" se carga de connotaciones metafóricas como método que logra acceder a las profundidades y a los estratos ocultos del pasado. Este término se

completa con la creación de reglas que expliquen y concreten los aspectos olvidados y marginados que la historia deja de lado. En este sentido se acerca mucho a la idea de Nietzsche de elaborar una "historia universal" que también incluya lo marginado y lo olvidado. Lo que en términos de Foucault puede llamarse una anti-historia, respecto a todo lo que hasta entonces había tratado la historiografía tradicional (*ibidem*: 305-7). Se deja de lado cualquier concepción evolutiva, lineal o diacrónica de la historia para pasar a enfatizar orígenes y discontinuidades; una historia aparentemente inmóvil que incide más en el cambio en sí mismo, que en la necesidad de reconstruir largos y vastos periodos. El resultado son "series" que no se ordenan respecto a un marco evolutivo, sino por sí mismas, distintas a las demás, con leyes e historias separadas que no pueden adscribirse a modelos generales (Foucault, 1972 [1969]).

En su obra *The Order of Discourse* (1970), toma la idea de Nietzsche de la "tendencia al poder" para seguir desarrollando su Discurso. En este sentido, el Discurso es fruto de intereses individuales que esperan institucionalizarse y convertirse en modelo de poder. Además de esos

intereses también hay factores externos de actuación tales como prohibiciones u oposiciones que pueden distinguirse más fácilmente: como la distinta consideración de la opinión de dos personalidades distintas de la arqueología que ocupen a su vez cargos de distinta categoría (Tilley, 1990b: 302).

Foucault ofrece algunas directrices fundamentales para el estudio de la **cultura material**: cualquier elemento material puede ser objeto de discurso, en el sentido en el que su construcción acarrea implícitamente la contención de importantes dosis de significado. Para Foucault ese significado debe ser entendido como otro modo de materialidad, dado que llevada por un discurso concreto, la subjetividad debe considerarse como otra forma de objetividad; el Sujeto es construido también a lo largo del tiempo. Es decir, que la cultura material a la que accede el arqueólogo deber ser siempre interpretada en base a una terminología concreta de poder-saber-verdad, un contexto histórico específico. El pasado debe entenderse desde una posición crítica y a partir de ahí, plantear una crítica social al presente.

La cultura material queda ligada a prácticas sociales concretas y se aleja del individuo, que se diluye

bajo las corrientes dominantes del Discurso. Aunque Foucault no defiende una unanimidad para cada sociedad, sino discontinuidades que se hacen especialmente visibles en sociedades carentes de conexiones o formas de determinación altamente definidas, como es el caso de los grupos prehistóricos. El pasado, según Foucault, se convierte en una construcción que tiene mucho de política. Los discursos crean verdades acordes con un tiempo y un lugar, luego si se convierten en objeto de análisis es necesario separarse previamente de cualquier intención de acceder a los significados reales de los mismos. Hay que contar también con que sin reemplazarse por completo, los discursos van renovándose y cambiando; es por eso por lo que Foucault clama por una descripción de los mismos como si de monumentos se trataran, sin atender a las causas o los procesos que los transforman, que dejan de tener relevancia (*ibidem*: 300).

Sin rechazar por completo la interpretación, Foucault sí rechaza el método hermenéutico. Esto no significa que defienda una mera descripción del objeto, pero sí entiende que una buena descripción acompañada con un "pensar" y un "escribir" el objeto resulta un buen modo interpretativo. El problema

está intentar realizar una "descripción profunda" del objeto en términos de la hermenéutica, para llegar a significados profundos y ocultos que después se presentan como verdades ciertas (*ibidem*: 307-8). Para entender este razonamiento no hay más que volver a su propia concepción de significado y verdad; términos que terminan por ser demasiado dispersos como para intentar tratar de definirlos (menos aún a través de la subjetividad). Para Foucault el significado correcto de un objeto reside en su superficie, concretizado en pequeños detalles que hablan del sistema discursivo al que pertenecen. Así el significado profundo del que trata la hermenéutica deja de ser relevante si no se atiende primeramente a un análisis superficial que no hace sino negar que cada discurso no guarde un significado profundo en su interior (*ibidem*: 296).

3.5. Nuevas aportaciones del Post-estructuralismo al estudio de la Prehistoria y la Arqueología

Partiendo del Estructuralismo

Del mismo modo que no se podía hablar de una arqueología estructuralista, tampoco es posible referirse a una arqueología post-estructuralista. El panorama es aún

más complicado si se apunta que el Post-estructuralismo no es uniforme ni está unificado, sino que sus límites son cuanto menos difusos y difíciles de definir. Aunque sí existió una unidad inicial, luego se fue abandonando a favor de intereses personales y trayectorias a veces poco convergentes como el Marxismo, la Teoría Crítica o la tradición hermenéutica, entre otros. Es por ello por lo que muchas de las discusiones y postulados que plantea, terminan por diluirse en la corriente del postmodernismo. En una recapitulación que realizan Ian Bapty y Tim Yates acerca de cómo conectar los métodos del Post-estructuralismo en arqueología (*Archaeology After Structuralism*, 1990), señalan cómo desde los años 70, cuando se comenzaron a construir los primeros postulados post-estructurales, la situación era entonces (a inicios de los 90) poco clara y a veces incoherente. De ahí que muchos de los autores que trabajaron en ese libro adoptasen posturas claramente contradictorias.

Pero antes de intentar definir algunos de los puntos del Post-estructuralismo que más pueden haber influenciado al método arqueológico es necesario volver atrás y conocer de dónde parten y qué es lo que modifican. Sus premisas son también el lenguaje y

su estructura, porque el lenguaje es entendido como una parte fundamental que define la identidad humana y porque también está cargado de una enorme significación. El Post-estructuralismo propone cuestionar el significado mismo de la palabra "arqueología", que parte de *arche* (origen, comienzo) cuyo adjetivo se convierte en *archaios* (antiguo) y se añade a *logos* (razón, explicación, discurso). Todos esos elementos conforman una unidad que debe ser analizada; y es por ello que su significado trascenderá (como se vio con Foucault) y tomará nuevos matices en la búsqueda de nuevos conceptos de identidad, origen, significado... De nuevo el lenguaje y de nuevo Saussure (Shanks, 1992: 30). Más que a los trabajos de Lévi-Strauss, los post-estructuralistas acuden a la base misma del Estructuralismo.

Haciendo una breve recapitulación de la introducción de este trabajo, Saussure dividió el signo en **significado** (formal e inteligible), y **significante** (diferencial y sensible). En concreto, el significante (casa) no tenía una significación por sí mismo, sino que era una palabra arbitrariamente ordenada y estructurada respecto a otros significantes que debían ser ante

todo diferentes a él. Es decir, lo que le hacía ser lo que era (casa), era no ser otra cosa (mesa, lámpara, etc.). Una estructura diferenciada. La relación entre el signo y aquello que representa, entre el lenguaje y el mundo real al que se refiere, es lo que el post-estructuralismo tratará de cuestionar. De modo que las relaciones no sean tan simples ("a este significado le corresponde este significante" o "este significante no es este otro significante"...) y que el significado final siempre sea más difícil de alcanzar, es decir, que no esté directamente contenido en el signo. El post-estructuralismo rompe la unidad entre el significante (el texto arqueológico) y el significado (el pasado). Pierde la confianza en encontrar el pasado en el registro y no sólo eso, también pierde la confianza en el propio arqueólogo. El autor muere (tal y como se vio en Barthes) y deja paso al Discurso: una serie de valores y conceptos que construyen el conocimiento en un momento y lugar determinados. También el Discurso será objeto de análisis (*ibidem*: 33).

Si todo está mediado, si gana el relativismo, ¿quiere decir eso que es imposible tener un conocimiento certero? ¿Es posible llegar al pasado? El Post-estructuralismo y sus representantes ofrecen

indudablemente una nueva visión de la realidad, un nuevo análisis del lenguaje y una nueva problemática para el estudio del pasado. Pero también construye obstáculos que son difíciles de salvar y que llevarán a una irremediable reflexión y debate sobre lo que la arqueología ha de ser hoy en día.

Sin detenerse demasiado en ello, es necesario seguir con las referencias al Estructuralismo. El análisis de Saussure concebía entonces un sistema lingüístico que funcionaba en razón a relaciones diferenciales que hacían que el significado no fuera inherente al signo en sí, sino en virtud de la diferencia respecto a otros signos. El estudio del lenguaje debía, por tanto, ser antes sincrónico que diacrónico. De estos datos se deriva la reflexión de que la cultura material, como sistema de significación, goza de cierta autonomía respecto al lenguaje. Saussure no se interesa en el habla (*parole*), sino en las estructuras objetivas que la hacen posible, el lenguaje (*langue*). De modo que el lenguaje, como un sistema de signos perfectamente conformados, yace en profundidad y fundamenta lo que en superficie se traduce en el habla del día a día (Shanks & Tilley, 1987: 99-100; Bapty & Yates, 1990: 4; Shanks, 1992: 30). De ahí que Lévi-Strauss

desarrollase explicaciones de mitos o sistemas de parentesco en función de códigos de significado ocultos. Esto es lo que hizo del Estructuralismo un buen método de análisis antropológico pero que sin duda lo alejó de ser un buen método de análisis arqueológico. Se podían encontrar en el presente, sistemas aparentemente estables o construcciones siempre atemporales como son los mitos.

El arqueólogo carece de lenguaje, ¿puede compararse la cultura material a un lenguaje? ¿Pueden construirse sistemas binarios de oposición? El estructuralismo privilegia al lenguaje, y no reconoce otros métodos de significación no verbales. Por otro lado, el análisis estructuralista se basa en una investigación sincrónica del orden de significación, de los códigos que lo determinan y de los resultados que todo ello refleja en la experiencia. El arqueólogo trata de realizar un análisis formal de las pautas reflejadas en la cultura material, trata de descubrir su lógica y definir reglas. Pero esta actitud no hace sino negar la historicidad y la contextualidad del registro arqueológico. El acercamiento irremediable a la cultura material, ha transformado el modo de entender los supuestos estructuralistas; las estructuras de

significado del lenguaje se convierten ahora en otras muy distintas. La rigidez del Estructuralismo termina por ser superada.

Hacia una arqueología Post-estructuralista

La cultura material vuelve a ser reconocida como importante para entender la propia concepción humana de la realidad y el mecanismo de las relaciones humanas. Vuelve a otorgársele un papel activo como producto directo de sistemas simbólicos de significación. Es necesario abandonar de algún modo la mente humana y recurrir de nuevo al objeto. El sujeto sigue sin tener ningún grado de control ni intervención siendo como es producto directo de las circunstancias sociales y simbólicas que lo determinan.

Pero la cultura material no vuelve a ser una mera colección de artefactos depositados en el registro arqueológico, sino una construcción significativa de respuestas a la realidad en relación a fuerzas e intereses sociales que responden a una determinada ideología del poder. Se convierte en un modo de escritura, una clase no verbal de discurso ordenado en torno a códigos y unidades de

significación concretas. Un "discurso material" articulado y estructurado a través de prácticas y estrategias sociales dirigidas por unos intereses concretos, guiados por el poder y por la ideología. En la búsqueda de estructuras, se debe desenmascarar lo que yace por debajo de lo observable, pero teniendo en cuenta el contexto temporal y espacial. En definitiva, la cultura material debe entenderse como un campo mucho más abierto que un rígido sistema de signos como dictaminaba el Estructuralismo (Shanks & Tilley, 1987: 102-3). De sus relaciones significativas puede estudiarse y analizarse la constitución y transformación de las relaciones sociales. Relaciones sociales que no son sino producto de discursos, y es a través de ambos sobre los que se asienta y crea la cultura material.

Puede hablarse de una arqueología post-estructuralista en el sentido en el que ha superado muchos de los supuestos de Lévi-Strauss. Pero no puede considerarse como una solución de todos los problemas que el Estructuralismo planteó; más bien ayudó a conformar otros nuevos. Leer a Derrida o a Foucault en los puntos anteriores no es sino entender que el Post-estructuralismo es ciertamente una

realidad "porosa" y "permeable" (Bapty & Yates, 1990: 3). Como ya anunciamos al principio de este apartado, no puede considerarse como un cuerpo completo y cerrado de pensamiento; pero importante al llevar a debate el pasado, su formación y sus características. Si sus postulados comienzan de esa manera, es mejor no tratar de poner límites ni delimitar líneas de actuación. El Post-estructuralismo es deconstrucción, transformación y renovación.

El Post-estructuralismo vuelve a la historia y recupera el sentido que había perdido con el sincronismo del Saussure y Lévi-Strauss. El tiempo vuelve a considerar lo diacrónico frente a lo sincrónico. Del mismo modo toma las estructuras que el Estructuralismo trató de construir y las desarma. La deconstrucción no es una simple crítica, ni un método, porque no se pretende volver al elemento simple, sino a un origen insoluble. Por ello la cultura material es ahora una escritura, un texto, pero se conceptualiza de otro modo: ya no hay distinción entre su superficie y la profundidad. El texto se abre a múltiples lecturas y se abandona la idea de otorgarle un significado último. Los límites se rompen. Las estructuras quedan desnudas, se desvelan sus funciones, se las libra de cualquier determinación

ideológica o discursiva. También se analiza el modo en el que debe escribirse el pasado.

A modo de conclusión, el Post-estructuralismo debe entenderse como el resultado de una actitud crítica que pretende acceder a los niveles más profundos de la cultura. Vuelve a recuperar la historicidad y la diacronía en el estudio de las relaciones sociales y se aleja de la rigidez del lenguaje en el que el Estructuralismo había terminado por caer, a favor de un análisis más cercano de las instituciones y organismos sociales. De esta manera se aleja de la mente humana y profundiza en el estudio de la cultura como construcción significativa en sí misma. Su compromiso con estos aspectos cambia el modo de hacer arqueología, pero también la hace más difusa, casi compartimentada y sobre todo crítica.

4. UN EJEMPLO ARQUEOLÓGICO: FELIPE CRIADO Y LA ARQUEOLOGÍA DEL PAISAJE

4. 1. ¿Qué es la Arqueología del Paisaje?

El trabajo que Felipe Criado Boado⁶ está realizando sobre todo

⁶ La mayoría de la información que se maneja en esta breve síntesis procede del fascículo nº6 de la colección CAPA: Criado Boado, F. (1999): *Del Terreno al Espacio:*

en tierras gallegas ofrece un buen ejemplo de lo que podría considerarse una arqueología estructuralista. Pero es necesario matizar esta afirmación; debido sobre todo, y tal como se ha podido observar a lo largo del trabajo, a que el Estructuralismo en sí no puede aplicarse directamente al estudio de sociedades pasadas. De ahí que existan algunas variaciones, como esta Arqueología del Paisaje, que tratan de encontrar una solución intermedia entre lo que puede considerarse puramente estructuralista y otros modelos de análisis que pueden partir del Post-estructuralismo o de la Hermenéutica. Pero las ideas básicas parten del Estructuralismo: un desprecio por la aplicación de métodos positivistas a fenómenos sociales, la incapacidad de acceder al pasado con los presupuestos del presente, la base de una sistematización del pensamiento humano, y por lo tanto la existencia de códigos subyacentes de significado que determinan las relaciones sociales entre sí y con la naturaleza, la recuperación de lo simbólico, la introducción de la hermenéutica para desentrañar en última instancia esos códigos de significación o la consideración de la cultura como un elemento

Planteamientos y Perspectivas para la Arqueología del Paisaje. Santiago de Compostela.

autónomo pendiente de descodificación.

La Arqueología del Paisaje pretende, por tanto, desvelar los códigos culturales que se encuentran en el análisis de las dimensiones del espacio social o espacio construido. Un programa de análisis que trata de reconstruir los paisajes arqueológicos en función de los procesos de culturalización del espacio que se han dado a lo largo de la historia. El problema específico en el que ha estado trabajando la mayor parte del tiempo, es el de dar una explicación coherente a la arquitectura monumental del Neolítico atlántico europeo. Entendiendo que en esa fecha concreta, no sólo hay que tener en cuenta los cambios tecnológicos o económicos, sino todos aquellos que hicieron variar las relaciones entre los grupos sociales y la Naturaleza.

Los objetivos que esta Arqueología del Paisaje pretende alcanzar serán: hallar modelos concretos de representación espacial, mediante mecanismos precisos que consigan ahondar en la materialidad del registro arqueológico y por tanto, encontrar un método de análisis eficaz que logre encontrar la lógica que se esconde en un espacio arqueológico concreto y fragmentado, y que

corresponde a un único código estructural.

El punto de inicio de este programa debe partir del concepto de paisaje, y en concreto de paisaje social, es decir, aquél que ha sido "domesticado" por hombres y mujeres, y por tanto aquel que guarda el código cultural al que es necesario acceder.

4.2. Concepto de Paisaje: el Paisaje Social

Entender el Paisaje Social es fundamental para entender los planteamientos de la Arqueología del Paisaje. Parte de la idea de espacio como sistema de representación de la realidad, pero éste queda supeditado a la acción socio-cultural, lo que resulta enormemente significativo. El Paisaje Social, por tanto, es el producto resultante de la acción de los grupos sociales sobre el medio. El Paisaje, según Criado, constaría de tres dimensiones diferenciadas: un entorno físico o medioambiental natural, un entorno social o medio construido, que es el que más interesa a arqueólogos, dado que carecen de sujetos orales o texto que den alguna información al respecto, y por último un entorno simbólico o pensado, que es aquél al que se pretende acceder

mediante el análisis de los otros dos.

En definitiva, el objetivo de Criado es deconstruir los paisajes sociales, como por ejemplo en el caso de los monumentos megalíticos, entendidos como reproducciones del sistema de poder dominante. Analizar esas "tecnologías de domesticación" como elementos materiales que a su vez reflejan dispositivos conceptuales.

Felipe Criado, buen conocedor de la obra de Lévi-Strauss, toma como punto de partida para su estudio, los distintos niveles de racionalización del espacio; que van desde los niveles más básicos de conceptualización o entendimiento del espacio y que parten del sistema dual que promulgó Lévi-Strauss, hasta los códigos espaciales que rigen una determinada cultura. Así que en un primer lugar se tendría que atender a un modelo concreto de **racionalidad**, que demuestre que las actividades realizadas en un determinado espacio responden a una idea predeterminada del mundo que poseen los grupos sociales que las llevan a cabo. Siguiendo con los niveles de racionalidad, es necesario tener en cuenta determinados **sistemas de representación** que estos grupos manejaban para su relación con el

mundo. Como ya se trató en el apartado que hablaba de la Antropología Estructuralista, estos sistemas son esenciales en la conformación de patrones de racionalidad: el tiempo, el espacio, la concepción de la naturaleza, la relación entre los seres humanos... En este sentido, de la representación espacial, que es la que trata la Arqueología del Paisaje, se tomarán únicamente aquellos productos físicos, como las estructuras arquitectónicas, que puedan considerarse reflejo directo de prácticas sociales en relación con el espacio. Por otro lado, hay que tener en cuenta los diferentes **niveles espaciales**: el natural, el doméstico, el funerario, el individual... Niveles que de ser regidos por un mismo código estructural podrían relacionarse entre sí de manera coherente, y por tanto responder a un mismo patrón de racionalidad en el modo de entender el mundo. Lo que se llama "regularidad espacial", un término que Criado toma de Foucault como el resultado del análisis de discursos pero aplicado al estudio del espacio cultural. De este modo el espacio es configurado respondiendo a un "sistema de saber", que no hace sino responder a un determinado "sistema de poder". En definitiva, una mirada comparativa por cada uno de esos

niveles puede dar lugar al descubrimiento de un mismo código estructural o **código espacial**, en este caso. Estos códigos espaciales son en palabras de Criado: *“los principios estructurales a partir de los que se concretan los sistemas de representación espacial, y se relacionan entre sí y con los restantes ámbitos de acción social”* (1999: 10-1).

4. 3. Metodología: el análisis antropológico estructural

El método de trabajo que sigue la Arqueología del Paisaje, del mismo modo que ocurría con el Estructuralismo, se aleja tanto de modelos procesuales como post-procesuales, por lo tanto no sigue el método hipotético-deductivo ni cualquier modelo de interpretación hermenéutica. Más bien intenta tomar de cada uno los aspectos que más interesan para alcanzar los objetivos marcados. El método de análisis antropológico estructural parte de descripciones formales de la organización del espacio a partir de un registro fragmentado que debe comparar entre sí, pero también puede dar lugar a interpretaciones llamadas “fuertes”, si no se basan en mayor medida en los datos empíricos que el registro ofrece; de modo que esas conclusiones estarían más cerca de

un trabajo hermenéutico, que de una labor analítica intermedia entre lo puramente objetivo y lo estrictamente subjetivo. Pero los resultados de este método, a pesar de incluir una parte interpretativa, siempre serán susceptibles de ser comprobados y cotejados con los datos objetivos que ofrece el registro.

El método de análisis que nos presenta Criado consta de cuatro fases, que sin tener que ser consecutivas, sí responden a progresivos niveles de profundidad en cuanto a las conclusiones que van alcanzando. La primera de las fases, o **Análisis Formal**, consiste en tomar un determinado nivel espacial, como por ejemplo una unidad doméstica, y a partir de ahí realizar un estudio de su aspecto físico, intentando llegar a poder establecer un patrón formal determinado de ese fenómeno concreto. El resultado es la elaboración de un Modelo Concreto Hipotético. La segunda de las fases, también llamada **Etapas Deconstructiva**, trata de sacar a la luz las regularidades formales en varios niveles de representación espacial, comparándolos con el Modelo Concreto de la etapa anterior. Por ejemplo, comparar esa unidad doméstica con el modelo arquitectónico que sigue el poblado, de modo que las

regularidades que se descubran puedan adscribirse a un mismo contexto cultural. El resultado será la creación de un modelo estructural o Modelo Concreto Ideal de ese determinado fenómeno, que pueda dar lugar a su vez a un Modelo Genérico Hipotético de la organización espacial del ámbito de fenómenos que han sido comparados. Criado toma el término deconstrucción de Derrida, es decir: *"...la práctica interpretativa que desenmascara las relaciones e conceptos fundamentales de la racionalidad moderna y evidencia que nuestro saber siempre reconstruye el mismo modelo de subjetividad."* (1999: 12) Pero en este caso concreto de análisis, la deconstrucción trata en primera instancia de analizar la morfología y el funcionamiento esencial de los distintos niveles que constituyen la realidad. En esta segunda etapa, las regularidades que resultan de la comparación de dos niveles distintos de ordenación espacial, pueden ser un vestigio significativo para comenzar a escribir un único código estructural de percepción de la realidad. En este caso en relación a un sistema de representación concreto como es el espacio.

La tercera fase o **Etapa Descriptiva**, toma esas

regularidades contrastadas en la etapa anterior y trata de reconstruir un sentido. Para ello es necesario abrir más aún el terreno de correlación y tomar otros ámbitos fenomenológicos además de aquél del que se ha partido. Es decir, tomar el fenómeno de los monumentos funerarios, o el de la decoración cerámica y compararlos con el fenómeno inicial de análisis: el espacio doméstico. De este modo únicamente se establecerán correlaciones entre varios Modelos Concretos, es decir, códigos de organización espacial. El resultado es un Modelo Genérico Ideal, o lo que es lo mismo, el código estructural de un momento cronológico y cultural concreto. Un Modelo susceptible de ser contrastado y probado empíricamente.

La última de las fases o **Etapa Interpretativa**, abre al máximo el terreno comparativo e intenta establecer correlaciones con otros contextos culturales, tanto en espacio como en tiempo, y así extender su campo a la "otredad". Los objetos de comparación serán entonces varios Modelos Genéricos Ideales de periodos y espacios distintos. En esta fase puede existir algún tipo de correlación, que no tiene por qué ser debido a una continuidad en el desarrollo de la cultura, sino a que de algún modo

ambos modelos poseen principios organizativos del espacio semejantes. Esta fase es, por tanto, la que exige un mayor nivel de interpretación. Las interpretaciones serán más "débiles" o más "fuertes" según si los resultados se acercan más o menos a los datos empíricos de los que se parten.

En definitiva, partiendo de un análisis puramente formal, se realiza una labor deconstructiva, sobre los niveles que constituyen la realidad de ese determinado fenómeno, para después pasar a una tarea de reconstrucción, o descripción de las dimensiones de un contexto, los principios de organización que lo rigen y por tanto a su sentido último. La labor de interpretación con la que concluye el análisis, no es más que un intento de aproximación a ese sentido, para tratar de entenderlo. Criado consigue de este modo acceder a una solución intermedia entre las dos alternativas que hasta el momento habían regido los estudios de investigación arqueológica, es decir, los análisis objetivistas representados por la Nueva Arqueología y la subjetividad de la fenomenología de la arqueología post-procesual. Se llega a lo que él mismo titula como "interpretación explicativa": un modelo que parte del contexto y

que además toma cierto sentido narrativo, capaz de poder ser comprobado y contrastado sobre otros ámbitos similares en escala, espacio y tiempo. Algo que es posible gracias a que se parte de la base de que cada código subyacente de significación es susceptible de ser correlacionado entre sí en función de una misma configuración estructural. El método de análisis estructuralista toma, por tanto, características de los modelos más científicas y positivistas para acceder a un registro que hasta entonces había sido considerado inaccesible por la razón, como es la subjetividad del otro: la construcción de modelos culturales representativos de la relación de un determinado grupo con la realidad y con el mundo que le rodea.

4. 4. El megalitismo

Uno de los trabajos en los que este método de análisis se ha puesto en práctica ha sido en la interpretación del fenómeno del megalitismo. En concreto en la arquitectura monumental neolítica de la fachada atlántica europea que comprende toda la etapa cronológica desde finales del 5º milenio hasta mediados del 2º milenio a. C. Una manifestación que Criado supone ligada a un sistema

de poder dominante en ese momento concreto.

Hipótesis

Antes que tratar de atender a la funcionalidad de los megalitos, una tarea que ya ha sido suficientemente explotada por los investigadores precedentes, Criado trata de pasar por alto cualquier utilidad concreta y admitir que las opciones dadas hasta el momento son igualmente válidas. Es decir, admitir que los megalitos cumplieron una labor territorial, social o simbólica (funciones que no se excluyen entre sí) es lo mismo que aceptar que los megalitos son "*símbolos materiales socialmente activos*" (cita de Hodder en Criado, 1989: 77 y 1991: 88). En este sentido Criado elabora una hipótesis que abandona definitivamente los términos funcionalistas de economía o tecnología adheridos a la idea de neolitización que acompaña al megalitismo y se centra en las relaciones implícitas que los individuos mantienen con la Naturaleza. El paso de lo que él llama "pensamiento salvaje" (posteriormente "racionalidad") para sociedades cazadoras-recolectoras, a el "pensamiento domesticado" de las sociedades campesinas. Es decir, un cambio en

la conceptualización del espacio y el tiempo que se traduce en un nuevo modo de construir el paisaje.

Los megalitos por un lado rompen el paisaje natural en función del espacio, como monumentos artificiales que pueden ser observados y divisados desde grandes distancias, y por otro lado constituyen elementos inmóviles frente al devenir y el paso del tiempo. Todo cambia mientras que ellos permanecen. Como trata de desarrollarse en el siguiente punto, los megalitos deben entenderse como verdaderos "*acontecimientos de pensamiento*" (Criado, 1989: 78) que suponen un ejemplo de la transformación en el ámbito de las relaciones entre Naturaleza y Cultura.

Desarrollo

Para acceder al código estructural que fluye por debajo de este fenómeno social del megalitismo es necesario adentrarse en los sistemas de representación y significación que mantuvieron las sociedades que los produjeron. Para ello Criado trata primeramente de definir el contexto histórico y temporal en el que esas sociedades deben enmarcarse. Lejos de atender a conclusiones funcionalistas sobre la cada vez más desprestigiada "revolución

neolítica" que propuso Childe, Criado sitúa este proceso de cambio entre los momentos iniciales del Neolítico Medio (3.300-2.500 a.C.) y el momento definido por Sherratt en 1981 como la "revolución de los productos secundarios" (2.000-1.500 a. C.). Un momento en el que realmente se podría hablar de una modificación o manipulación consciente del espacio y la Naturaleza, y que coincide con una intensificación importante de las actividades agrícolas.

En este contexto es en el que habría que situarse para entender el paso de unas sociedades anteriores al fenómeno del megalitismo, cazadoras-recolectoras (o lo que Lévi-Strauss llamó "sociedades frías") a las sociedades campesinas que iniciaron la "domesticación" del paisaje y por tanto, constructoras de los primeros monumentos megalíticos (también llamadas "sociedades calientes"). Desde sociedades conscientes de la importancia que suponía la conservación de una situación que les aportaba seguridad, hasta unas sociedades cada vez más conscientes de su poder. Con la adopción definitiva del modo de vida campesino finaliza la necesidad de continuidad y se desarrolla el espíritu innovador del

cambio. El tiempo, por tanto, se hace dinámico y transformador; formado por un pasado, un momento presente y la capacidad de abstraer un futuro no necesariamente inmediato. Tal y como continúa sucediendo hoy día, el espacio como principal categoría ordenadora del mundo, deja paso al tiempo. El dominio del espacio natural es total, su utilización es inevitablemente transformadora. De todo esto se entiende la capacidad para levantar estructuras que desafíen un espacio que hasta el momento había sido sagrado e inmutable y un tiempo que entonces debía ser negado y manipulado de muchas maneras distintas. Una de ellas, esconder el paso de la muerte, despreciando cualquier alusión funeraria que pudiera recordarles el devenir del tiempo, y por tanto de la que no se tienen apenas noticias. Los antepasados para las sociedades campesinas se redescubren como representación de la continuidad del grupo frente a un discurrir temporal que todo lo arrastra. La muerte se exhibe en forma de monumentos pétreos inamovibles que quieren representar esa tradición que tanto necesitan.

No es sino a partir de estas consideraciones estructurales sobre las que habría que comenzar un estudio concreto de las posibles

aplicaciones que tuvieron los megalitos en las primeras sociedades campesinas de la fachada atlántica occidental.

Conclusiones

Las interpretaciones funcionalistas dejan de tener cabida en la explicación de fenómenos que intentan partir de un punto como el de la mente humana. El individuo es redescubierto como agente y a la vez sujeto paciente de la realidad externa que se manifiesta ante él. La economía, la adaptación a nuevos entornos ecológicos, las relaciones sociales... son incapaces por sí solas de descifrar los códigos de actuación que en este caso representan los monumentos megalíticos. El individuo es ahora centro de percepción, creador del espacio que le rodea, pensador de sus dimensiones y sujeto transformador. La perspectiva ha cambiado para alcanzar las causas más profundas, los modelos estructurales que pueden incluso explicar todo lo demás.

Con este estudio Criado demuestra la viabilidad de una metodología enteramente estructuralista, es decir, puede decirse que ha desarrollado un método analítico eficiente partiendo de modelos cognitivos reales que se

amoldan a unos principios teóricos estructuralistas previos.

5. PANORAMA GENERAL Y CONCLUSIONES AL RESPECTO

Es difícil elaborar conclusiones acertadas sobre el panorama general que se desprende de este recorrido historiográfico. Más aún si muchos de los postulados que en este trabajo se tratan están irremediabilmente entre los más aceptados en el campo de las ciencias sociales hoy en día. Quisiera poder justificar de una manera clara un cierto pesimismo que me queda ahora que mi trabajo ha quedado resuelto. Ante todo esta percepción no deja de ser un mal sabor de boca sin demasiadas concreciones definidas, que no debe entenderse como una decepción sino como un interrogante.

El comienzo de esta historia es ante todo espectacular. Como he reiterado en múltiples ocasiones a lo largo del trabajo, el Estructuralismo, desde sus más tempranos inicios en el campo de la lingüística, consiguió adentrarse por primera vez en el ámbito desconocido de la mente humana y su discurrir. Comienza a sintetizarse el razonamiento humano y, por tanto, comienza a poderse ordenar con parámetros el

modo en el que los seres humanos entendemos y dialogamos con la realidad en la que nos vemos inmersos. La aplicación de estos supuestos a la antropología y con mayores dificultades a la arqueología, inicia un camino imparale de superación de los modelos tradicionales, positivistas, procesuales, actualistas y etnocéntricos que hasta entonces venían escribiendo e interpretando el pasado conforme a supuestos considerados indiscutibles, los occidentales.

La cultura material se entiende como reflejo directo de construcciones inherentes que residen a nivel ideacional, capaces de ser descubiertas e interpretadas sobre el registro. Hasta aquí la historia no deja de parecerme acertada y optimista; no dudo de las enormes posibilidades que la arqueología estructuralista nos ofrece. Pero, ¿qué sucede si vamos más allá? El Post-estructuralismo superó el análisis de la mente humana y se adentró en el estudio de una cultura que es de por sí significativa. Pero esta cultura responde a determinados códigos de conducta que la determinan y manejan en cada uno de los momentos históricos que atraviesa. El objeto es ahora susceptible de ser leído bajo multitud de formas, llegando a multitud de

conclusiones. ¿Cuál de todas ellas es la correcta? ¿es posible construir una "historia de la verdad"? ¿estamos realmente preparados para desechar el concepto que hasta ahora se tenía de la Historia?

El trabajo de Felipe Criado es un ejemplo en el que puede distinguirse la adecuación de presupuestos estructuralistas con los nuevos enfoques que anuncia el Post-estructuralismo y toda la corriente posmoderna. Criado introduce la labor crítica de las corrientes que le precedieron e incluso de su propia labor interpretativa (Criado: 1989). Del mismo modo que el megalitismo fue producto de un discurso construido, la propia interpretación que él mismo elabora se rige por los postulados que parten del contexto histórico y cultural en el que se sitúa. En este sentido, la labor crítica que indudablemente debe considerarse indispensable no es sino una reafirmación de los postulados que inmediatamente antes han sido criticados. La superación del discurso en el que nos movemos es, a mi modo de ver inalcanzable; y eso no es más que poner barreras a una posible aproximación válida o real al pasado.

Tratar de escribir una historia que desvele los discursos que

dominaron todas las facetas de la vida de las distintas etapas históricas, es un objetivo difícil pero con el que sin duda me considero totalmente de acuerdo (quisiera decir comprometida). La elaboración de reflexiones críticas sobre los trabajos interpretativos que se realizan del pasado también se presentan como un buen comienzo en lo que de labor proyectada hacia el presente posee la arqueología.

Seguramente me falte todavía más información para completar o tratar de responder las preguntas que la reflexión sobre este trabajo me ha planteado. Espero poder responderlas yo misma. Hasta entonces considero que la elaboración del mismo ha sido una excelente lección no solo como aprendizaje sino también como meditación sobre la situación historiográfica actual en el campo de la Prehistoria y la Arqueología.

6. BIBLIOGRAFÍA

-BAPTY, I. & YATES, T. (1990): "Introduction: Archaeology and Post-Structuralism" en I. Bapty & T. Yates (eds.): *Archaeology after Structuralism. Post-structuralism and the Practice of Archaeology*. Routledge.

-CRIADO BOADO, F. (1989): "Megalitos, espacio, pensamiento" en *Trabajos de Prehistoria*, 46, pp. 75-98.

___ (1991): "Tiempos Megalíticos y Espacios Modernos" en *Historia y Crítica*, I, pp. 85-108.

___ (1993): "Límites y posibilidades de la Arqueología del Paisaje" en *SPAL*, 2, pp.9-55.

___ (1999): *Del Terreno al Espacio: Planteamientos y Perspectivas para la Arqueología del Paisaje*. CAPA, 6. Universidad de Santiago de Compostela.

___ (2000): "Walking about Lévi-Strauss. Contributions to an Archaeology of Thought" en C. Holtorf & H. Karlsson (eds.): *Philosophy and Archaeological Practice. Perspectives for the 21st Century*. pp. 277-303.

-DELIÈGE, R. (2004): *Lévi-Strauss today: an introduction to structural anthropology*. Oxford, Berg.

-DESCOLA, Ph. (1992): "Societies of Nature and the Nature of Society" en *Conceptualizing Society*. London, Routledge, pp. 107-126.

-FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, V. (1991): *Teoría y método de la Arqueología*. Síntesis.

-FOUCAULT, M. (1972) [1969]: *The Archaeology of Knowledge*. Routledge.

-HERNANDO, A. (1999): *Los primeros agricultores de la Península Ibérica: una historiografía crítica del Neolítico*. Síntesis.

___ (1999): "El espacio no es necesariamente un lugar. En torno al concepto de espacio y a sus implicaciones en el estudio de la Prehistoria" en *Arqueología Espacial*, 21, pp.7-27.

___ (2002): *Arqueología de la Identidad*. Akal.

-HODDER, I. (1988): *Interpretación en Arqueología. Corrientes actuales*. Crítica.

-JHONSON, M. (2000): *Teoría Arqueológica. Una introducción*. Ariel.

-LÉVI-STRAUSS, C. (1990) [1973]: "El campo de la Antropología" en *Antropología Estructural*. Siglo Veintiuno de España Editores.

-PINSKY, V. & WYLIE, A. (1989): *Critical Traditions in Contemporary Archaeology. Essays in the philosophy, history and socio-politics of archaeology*. Cambridge University Press.

-RICOEUR, P. (1987): *Freud: una interpretación de la cultura*. Mexico, D.F. Siglo Veintiuno.

-SHANKS, M. (1992): *Experiencing The Past. On the character of archaeology*. Routledge.

-SHANKS, M. & TILLEY, Ch. (1987): *Social Theory and Archaeology*. Polity Press.

-SMITH, Ph. (2000): *Cultural Theory. An introduction*. Basil Blackwell.

-TILLEY, Ch. (1990a): "Claude Lévi-Strauss: structuralism and beyond" en Tilley, Ch. (ed.): *Reading Material Culture. Structuralism, Hermeneutics and Post-Structuralism*. Basil Blackwell.

___ (1990b): "Michael Foucault: towards an Archaeology of Archaeology" en Tilley, Ch. (ed.): *Reading Material Culture. Structuralism, Hermeneutics and Post-Structuralism*. Basil Blackwell.

___ (1992) (ed.): *Interpretative Archaeology*. Oxford, Berg.

-VICENT GARCÍA, M. (1982):
"Las tendencias metodológicas en Prehistoria" en *Trabajos de Prehistoria*, 39, pp. 9-53.

___ (1991): "Arqueología y Filosofía: la Teoría Crítica" en *Trabajos de Prehistoria*, 48, pp.29-36.