

Arqueologías críticas: El conflicto entre verdad y valor

Critical archaeologies. The conflict between “truth” and “value”

Víctor M. FERNÁNDEZ MARTÍNEZ

Departamento de Prehistoria. Universidad Complutense. 28040 Madrid.
victormf@ghis.cum.es

Recibido: 13-06-2005
Aceptado: 20-09-2005

RESUMEN

Este trabajo es una aproximación al problema epistemológico fundamental que afecta las arqueologías críticas o radicales (marxista, feminista, postcolonial, etc.): ¿Es su orientación práctica, política, un obstáculo para alcanzar la objetividad? ¿Deben sentirse sus practicantes relegados como científicos por el rechazo ejercido desde la corriente principal, positivista, de la disciplina? En este artículo se defiende la necesidad de deconstruir el falso apoliticismo de esta última y de revelar su clara contribución al campo ideológico conservador. También se hace una revisión del proceso relativista habido en las arqueologías críticas por la influencia anti-esencialista del movimiento postmoderno. Luego, siguiendo las ideas de Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, se analizan los estrechos paralelos epistemológicos que existen entre ciencia social y política. Finalmente, se reconoce y defiende el papel que la arqueología y demás ciencias sociales desempeñan en las articulaciones hegemónicas de la sociedad actual.

PALABRAS CLAVE: *Arqueologías radicales. Ideología. Hegemonía. Epistemología. Postestructuralismo.*

ABSTRACT

This paper presents an approach to the main epistemological problem that affects critical or radical archaeologies (marxist, feminist, postcolonial, etc.): Do political orientations impede objectivity? Should their practitioners be deemed of inferior ‘scientific quality’, as they are criticized by the positivist, mainstream discipline? First, this paper tries to deconstruct the so-called political neutrality of the positivist current, revealing its link to conservatism. Secondly, the article revises the relativist process in critical archaeologies, as a consequence of prevailing anti-essentialist trends in the post-modernist thinking. Following the ideas of Ernesto Laclau and Slavoj Žižek, an examination is made of the close parallels that exist between politics and social scientific activities. Finally, the paper acknowledges the role that archaeology, as the rest of social sciences, plays in the hegemonic articulations of the current world.

KEY WORDS: *Radical archaeologies. Ideology. Hegemony. Epistemology. Post-structuralism.*

SUMARIO 1. Introducción: ¿qué crítica? 2. Las arqueologías críticas: problemas epistemológicos. 3. El conflicto entre verdad y valor. 4. El futuro de la ciencia social crítica.

1. Introducción: ¿qué crítica?

Las arqueologías críticas son aquellas aproximaciones a la cultura material del pasado que se adscriben conscientemente a la línea general de pensamiento o teoría crítica en ciencias sociales. Aunque existen muchas y diversas interpretaciones de este enfoque, todas ellas beben de la vieja fórmula marxista de la “unión entre teoría y práctica” y tratan de corregir ese error histórico del eurocentrismo que consistió en “la separación entre la búsqueda de la verdad y la búsqueda de lo bueno y lo bello” (Wallerstein 2000: 112). La corriente específica denominada de la “Teoría Crítica”, basada en los trabajos que sociólogos marxistas alemanes (la “Escuela de Frankfurt”: Adorno, Horkheimer, Benjamin, Marcuse, etc.) llevaron a cabo desde la década de 1920, constituye quizás la plasmación más conocida y productiva de la tendencia. En su concepción, lo que diferencia al conocimiento crítico, o emancipatorio, del técnico o práctico, es reconocer su dependencia del conocimiento anterior, y que éste a su vez está enraizado en su propio contexto sociocultural. Se trata por tanto de un conocimiento hermenéutico e históricamente auto-consciente (Habermas 1982). Como esta conciencia supone también descubrir la ocultación sistemática de la dependencia social del conocimiento por parte de las instancias dominantes, denunciarla se convierte en la primera tarea de toda crítica. Su componente político es asimismo evidente: la Teoría Crítica fue y es sobre todo un cuestionamiento intelectual del capitalismo.

Ahora bien, después de mucho tiempo de crítica teórica se nos plantea, además de la lógica evaluación de su eficacia práctica, algo referente a su propia naturaleza: ¿es la crítica un fenómeno permanente o sólo pasajero mientras se logra la necesaria reforma? Dicho de otra manera: ¿debemos seguir todavía “desconstruyendo” durante mucho tiempo, dada la gran resistencia que muestra el paradigma conservador, o algún día podremos por fin “construir” algo nuevo? ¿O más bien se trata de desconstruir *siempre*, y en eso consiste precisamente lo *nuevo*? Sobre estos problemas se puede distinguir entre una postura crítica clásica, que mantiene la conexión con el credo positivista (la objetividad es posible, luego la reforma definitiva también), tal y como se advierte en el marxismo tradicional, y otra más relativista, influida por filósofos postestructuralistas como por ejemplo Jacques Derrida, que pro-

pone que la objetividad es siempre una apariencia provisional de la misma. Para la segunda tendencia, la ilusión de una verdad estable debe ser evitada, tanto por razones epistemológicas, ya que los significados se resisten *naturalmente* a ser fijados, como políticas, por haber sido el positivismo, tras cumplir su función crítica contra el pensamiento religioso medieval, el sostén filosófico de los estamentos dominantes contemporáneos. La alternativa anterior es paralela a la que existe en el campo marxista entre el concepto de ideología como “falsa conciencia” y acepciones más abiertas desarrolladas en lo que se ha denominado “postmarxismo”. La primera supone que los aspectos engañosos de la ideología se deben a su instrumentación histórica por la burguesía y que desaparecerán cuando la clase obrera rechace la ilusión que la hace ir en contra de sus intereses e identificarse con la clase dominante, es decir, cuando descubra “la verdad”. Una segunda y más interesante noción de ideología es la que advierte que la distorsión es algo inherente a ella misma. No se trataría de “quitarse los anteojos distorsionadores de la ideología”, sino de comprender que la propia realidad, toda realidad, “no puede reproducirse sin esta llamada mistificación ideológica” (Zizek 1992: 56).

En el campo de la arqueología, tenemos que la “pérdida de la inocencia” provocada al descubrir las condiciones sociales de todo conocimiento apareció relativamente tarde, y fue uno de los elementos definitorios de la arqueología post-procesual en los ochenta (Kohl 1985). Ese fue también el punto de partida del primer grupo de arqueólogos que adoptó la Teoría Crítica como base conceptual, la escuela de la “arqueología crítica” o “arqueología del capitalismo”, dirigida por Mark Leone (Leone, Potter y Shackel 1987), que veía en el análisis ideológico la alternativa para el cambio social tras el fracaso de las vías revolucionarias (Leone 2000: 765). Al principio, la aceptación del concepto de “falsa conciencia” les hizo creer que su crítica iba a permitir también mejorar la propia ciencia, alcanzando un “conocimiento menos contingente”, liberado de mistificaciones ideológicas (Leone y otros 1987: 284; ver críticas de Blakey y Hodder en *Ibíd.*: 292-3, 295-6). Esa actitud positivista inicial fue luego cambiando hacia una concepción constructivista social de la ciencia (Leone 1995: 263), hasta llegar a hacer una crítica *epistemológica* del capitalismo, que es denunciando precisamente por su carácter esencialista y universalizante (Leone 1999:

13). Claro que ya en sus inicios todavía positivistas, desde una posición conservadora se acusaba a esta arqueología crítica norteamericana de “preferir sus ideales políticos por encima de su responsabilidad científica con la verdad”, de caer en el mismo error en que ya había incurrido antes la antropología “radical” al optar por la “liberación de los oprimidos”, en vez de limitarse a sus tareas académicas de simple búsqueda de la verdad (Washburn 1987).

Luego lo tienen difícil las arqueologías críticas. Si entran en el terreno de la política, recibirán todos los ataques de los seguidores del paradigma positivista conservador, todavía dominante. Pero además, si una vez dentro se atreven a plantear problemas “post-positivistas”, los palos les vendrán además de marxistas y estructuralistas clásicos, que les tacharán de ineficaces abstencionistas o delirantes hiper-relativistas. Cada uno de esos reproches utiliza una lógica contradictoria con la del otro, pero sus efectos parecen sumarse en una invectiva como ésta: “los científicos críticos ni son científicos ni son críticos”. Por un lado, no son científicos porque no creen en la objetividad, no aceptan la premisa fundamental de la ciencia, la posibilidad de encontrar la verdad. Por otro, como no creen en la objetividad tampoco pueden ser críticos, pues para criticar algo hay que estar seguro de por qué está mal y de que existen alternativas seguras...

Claro que esa última acusación de ineficacia política, dirigida a los postmodernos críticos desde la izquierda tradicional (p. ej. Rorty 1999), no parece de recibo. El final de los sujetos y las clases universales ha permitido la aparición de una polifonía de voces, cada una con su identidad discursiva irreducible, cuya conjunción en un sentido emancipatorio (integrando a movimientos obreros, feministas, nacionalistas, ecologistas, anti-globalización, etc.) está conformando una corriente neo-radical que permite seguir soñando con los fines una y otra vez renovados del viejo socialismo (Laclau y Mouffe 1987; Shantz 2000). El reproche podría estar justificado, con todo, en lo que se refiere al ámbito de actuación de los representantes intelectuales de estos movimientos, muchas veces reclusos en medios universitarios como si se sintieran absurdamente culpables de la acusación de “políticos” que les hacen sus oponentes positivistas, que de esta manera obtienen una victoria ideológica regalada. De hecho, el que los movimientos postmodernos críticos hayan tenido su mayor desarrollo en las universidades norteamericanas no ha impedido que

esta sociedad haya derivado hacia posiciones ultra-conservadoras en los últimos años. Tampoco andan descaminados quienes culpan a los escritos del movimiento postmoderno de ser sencillamente ininteligibles para muchos de los miembros de los grupos y clases a quienes dicen dirigirse y defender. Pero sería ilógico esperar otra cosa de una tendencia que surgió ligada a los estudios filosóficos, lingüísticos y literarios, y que basa una gran parte de su fuerza en crear nuevos mundos discursivos para llegar a “pensar de una forma diferente” (Foucault 2003: 12).

2. Las arqueologías críticas: problemas epistemológicos

¿Pero de qué arqueologías estamos hablando? ¿Es una o son varias? Aunque minoritarias dentro del amplio panorama profesional, sí que existen hoy aproximaciones críticas, a veces llamadas “radicales” (Tierney 1997), que incluyen a una gran parte de la arqueología marxista (McGuire 1992) y feminista (Gilchrist 1999), y las arqueologías *queer* (Dowson 2000), multiculturalista (Smith y Wobst 2005), postcolonial (Ucko 1995), nacionalista (Kohl y Fawcett 1995; Meskell 1998) y ecologista (Macinnes y Wickham-Jones 1992). Casi todas ellas se identifican en mayor o menor medida con las teorías post-modernas (postestructuralismo, post-marxismo, arqueología postprocesual) y están más cerca de los movimientos antiglobalización que de la izquierda clásica, aunque se sigan considerando naturalmente de izquierda. Según mi punto de vista, aunque cada una de ellas tenga una perspectiva y objeto de estudio concretos, es posible integrar todas estas aproximaciones en una *arqueología crítica* total (Fernández Martínez 2006), puesto que, discursivamente, entre todas ellas se puede establecer una cadena de equivalencias metafóricas con un sentido global progresista y emancipador (Laclau y Mouffe 1987). Pues bien, lo que se plantea este trabajo —y aspira a comenzar a responder— es la siguiente pregunta: ¿Pueden las arqueologías críticas aspirar a la objetividad científica? Antes examinaremos brevemente cómo se ha formulado la cuestión en las más importantes de ellas.

La influencia del marxismo, a pesar de la gran proyección pública de las obras de Morgan y Engels desde finales del siglo XIX, se dejó sentir muy tarde en la arqueología occidental, y además de for-

ma reducida casi a la actividad de un sólo investigador, aunque influyente, Vere G. Childe. Ya en éste como en otros de los primeros arqueólogos marxistas hasta la década de 1970, predominó la concepción clásica basada en la *determinación* ejercida por la esfera económica sobre todos los demás aspectos de la vida humana, una perspectiva que proporcionaba al marxismo el carácter “científico” que reclamaba desde sus orígenes. Cuando llegaron las influencias del “neomarxismo” o marxismo estructuralista (p.ej. Godelier 1971), que con su énfasis en el ámbito ideológico parecía incluso más apropiado que el anterior para estudiar las sociedades prehistóricas, carentes como es sabido de una esfera económica independiente, fueron duramente rechazadas por los que R. McGuire llamó marxistas de la “Segunda Internacional” como Phillip Kohl o Bruce Trigger, el cual llegaba a sentirse más próximo al funcionalismo de la Nueva Arqueología que a los excesos del marxismo post-procesual (Trigger 1993). Más que un choque de escuelas, lo que se plantea aquí es una cuestión de fondo epistemológica: el marxismo clásico no está dispuesto a renunciar a un enfoque objetivista, y ello no sólo por conservadurismo metodológico sino también porque cree que sólo así se le aseguran a la acción política unos fundamentos científicos irrefutables.

El marxismo más economicista se ha concentrado en definir y analizar la evolución de los distintos modos de producción (p. ej. Wolf 1987) y, por supuesto, en desentrañar los mecanismos que llevaron, en épocas y regiones tan diversas, a la división social y la formación de los Estados (p. ej. Trigger 2003). Por el contrario, y sin desdeñar en absoluto los aspectos ideológicos de esos fenómenos, las tendencias más novedosas se han atrevido a escrutar las dialécticas anteriores a esa división, las que existieron en sociedades a las que en principio se supone casi esencialmente igualitarias. “Buscar al débil” en esos grupos resulta arduo, y exige imaginar algo tan escurridizo como una ideología desaparecida hace miles de años, o apartar el dogma económico para entrar en mecanismos jerárquicos más sutiles como son el género y la edad (ver por ejemplo Shanks y Tilley 1982). Aparte del esperable reproche de ser poco científicos, los marxistas clásicos echan sal sobre la herida cuando acusan a los nuevos de naturalizar la competencia típica de las sociedades capitalistas, al suponer que siempre existió algún tipo de opresión (Trigger 1993: 179). En cierta forma, el dilema economía-ideología está

relacionado con la contradicción que ha existido en el marxismo desde sus propios orígenes, entre la atracción por la seguridad proporcionada por la ciencia y la comprensión del carácter histórico y contingente de todo conocimiento (Bhaskar 1991).

Una tensión parecida está también presente en el movimiento feminista, desde que Simone de Beauvoir dijo aquello de que “no se nace mujer, se hace mujer”, reduciendo así una categoría natural a producto social, pasando luego por los estudios de género y el “feminismo de la diferencia”, hasta llegar hoy a la inestabilidad esencial de sexo y género considerados como pura representación ficcional por los movimientos *queer* (Butler 1990). Esta radicalización del movimiento ha influido en las ciencias sociales feministas, algunas de cuyas expresiones más recientes incorporan conscientemente el relativismo postestructuralista sin por ello renunciar a sus viejos objetivos críticos y emancipadores (p.ej. Barrett y Phillips 2002).

Desde un punto de vista epistemológico, uno de los problemas más complicados para la arqueología feminista se plantea por la contradicción existente entre la gran utilidad, explicativa y política, del concepto de “patriarcado”, que coloca la opresión masculina como origen temporal y causa primera de todas las demás, incluyendo la económica, y la escasez de pruebas para su origen histórico concreto, y no digamos ya para el clásico e hipotético “matriarcado” anterior (Gamble 1999: 271-2). De la arqueología feminista casi todos han elogiado, con todo, sus aspectos “reparadores” conseguidos al traer a escena a la mitad de la población –las mujeres–, hasta entonces desaparecidas. Así se demuestra que la arqueología anterior, androcéntrica, era simplemente “mala ciencia”, por incompleta, y como ejemplo muy citado en ese sentido se presenta la renovación que supuso de la vieja historiografía monástica medieval la investigación de Roberta Gilchrist (1994) sobre los conventos de monjas ingleses. Un avance parecido se produjo en casi todas las demás ciencias, incluidas las físicas-naturales, donde este llamado “empiricismo feminista” produjo avances generales en muchos campos (algunos tan poco esperables como la medicina, donde por ejemplo las cardiopatías se consideraban solo masculinas hasta hace pocos años) (Harding 1986).

Ahora bien, lo que empezó con un simple “añadir mujeres” a la fórmula acabó planteando problemas teóricos más amplios hasta llegar a una crítica del sistema científico completo. Por un lado, tene-

mos que la perspectiva feminista puede favorecer unos paradigmas sobre otros, y así se advierte que la arqueología procesual, con su énfasis en los sistemas de gran escala y largo plazo, es incapaz de advertir los mecanismos de género, que actúan más bien en un nivel local y con tiempos cortos (Wylie 1991: 34). Por otro, y desde una perspectiva más epistemológica, la teoría del “punto de vista”, lejos de ver al subjetivismo como una traba para el conocimiento social, aplaude la conciencia política que provoca como un “privilegio epistémico” que el feminismo (como el marxismo para comprender al proletariado) tendría sobre cualquier otro enfoque para estudiar a las mujeres (Smith 1990). Finalmente, las críticas postmodernas más radicales llegan a plantear la inutilidad de intentar reformar la ciencia, puesto que ella es parte del problema, más que la solución: por su trayectoria histórica ligada a los hombres, el conocimiento científico es en sí mismo androcéntrico, y la racionalidad abstracta y el interés universal una parte del disfraz que históricamente adoptó el discurso masculino (Phillips 2002).

En un sentido similar se expresa el axioma básico de la teoría postcolonial y el multiculturalismo: el legado cartesiano e ilustrado de Occidente fue una desviación esencialista impuesta al resto de las culturas del planeta mediante la violencia, sirviendo como uno de los soportes teóricos (el otro fue, paradójicamente, la religión) de la expansión colonial europea de los últimos siglos. En esta línea, los postcoloniales no hacen más que continuar la tradición que va de Nietzsche a la Escuela de Frankfurt pasando por Heidegger, y que acabó plasmada con mayor claridad en el postestructuralismo: fueron Foucault y Derrida quienes primero expresaron claramente que esa racionalidad provenía de la hegemonía política y dominación económica del colonialismo, y que su misma estructura era racista e imperialista (Gandhi 1998: 26). Más que los movimientos que vimos antes, es la teoría postcolonial la que ha puesto realmente en jaque a nuestro edificio teórico: es imposible que *la verdad* resista el espectáculo de dos *verdades* enfrentadas, la del dominador y la del dominado, en un escenario de violencia inigualado antes por los otros tipos de opresión, de clase y de género. Tal vez por ello sea aquí donde el subjetivismo se nos revela como más *objetivo*, y tengamos que admitir que una misma institución, por ejemplo el velo de las mujeres musulmanas, pueda ser al mismo tiempo represiva, en el

interior del sistema de parentesco, y liberadora, en el exterior y hacia la sociedad cristiana dominante (Rahbari 2000). Igual ocurre con un tema tan sensible como el nacionalismo: aunque aceptemos que las identidades son inestables y están sujetas al “continuo juego de la historia, la cultura y el poder”, hay que admitir en ellas un sentimiento auténtico de “verdadero yo” colectivo, una “ficción necesaria” y un “esencialismo estratégico” que, si bien son siempre provisionales, juegan un papel crítico y emancipador no desdeñable (Hall 1996). Con todo, muchos han reiterado la crítica más extendida a la teoría postcolonial: defender identidades esenciales desde la postura anti-esencialista del postmodernismo (Gosden 2001: 241-2).

Es la colusión entre arqueología y nacionalismo lo que tal vez plantea mayores problemas epistemológicos dentro del repaso general que damos en este apartado. Esa complicidad es histórica, y en múltiples casos se ha podido observar la estrecha relación existente entre la arqueología, como uno de los principales métodos de construir un pasado para una comunidad nacional que lo necesitaba, y fenómenos políticos como nacionalismo, colonialismo o imperialismo (Trigger 1984). Es más, se puede decir que sin el nacionalismo nunca habría llegado a existir la arqueología tal y como la conocemos hoy día (Díaz-Andreu y Champion 1996: 3). Aunque los europeos tendemos hoy a considerar superada la violenta etapa nacionalista del pasado y existe una extendida desaprobación de los nuevos “etnonacionalismos” (Irlanda, Cataluña, Euskadi, etc.), conviene no dar carpetazo a ciertos aspectos interesantes de la relación entre nacionalismo y ciencia. Como ejemplo tenemos la estrecha relación que existió en España entre la arqueología dominante y el pensamiento conservador/centralista, y como fueron las arqueologías regionalistas las únicas que plantearon una cierta renovación crítica durante buena parte del siglo pasado (Fernández Martínez en prensa). Puede que la arqueología identitaria esté hoy algo “apaciguada” por la influencia “aséptica” del positivismo, los avances metodológicos y la abundancia de datos, que “limitan la fantasía” permisible a los investigadores (Trigger 1995: 275-6), pero desde una perspectiva más global que tenga en cuenta la arqueología de zonas étnicamente conflictivas (Fernández Martínez y González Ruibal 2001) o la pugna entre diferentes concepciones del pasado y del patrimonio, por ejemplo en el caso de las culturas indias norteamer-

ricanas (Watkins 2000), se nos recuerda la rica potencialidad de crítica epistemológica todavía presente en la arqueología postcolonial y nacionalista.

3. El conflicto entre verdad y valor

En todas las arqueologías críticas que acabamos de ver, así como en otras disciplinas sociales de orientación radical, se presenta de forma aguda el dilema entre *verdad* y *valor*, por así decir, entre “descubrir lo que pasó realmente” y “ayudar a sus defendidos”. La disyuntiva recuerda a la de los antropólogos que, siguiendo sus códigos de ética profesional más recientes, colocan los intereses de las poblaciones que estudian por encima de cualquier otro, incluidos los puramente científicos (Pels 1999). Sobre esto ocurrió un suceso significativo cuando un juzgado de Canadá rechazó el testimonio de dos antropólogos que trabajaban con poblaciones indias del Norte, precisamente porque su opinión, al seguir ese principio de responsabilidad marcado por el código de conducta, y aunque fueran los dos mejores expertos sobre el tema, se podía considerar como subjetiva y partidista, y por lo tanto alejada de las normas de la ética jurídica occidental (Daly y Mills 1993). El problema no parece tampoco muy alejado del de los abogados defensores en un juicio. En todos los casos, la impresión es que se está primando algo “particular” por encima de algo “universal”.

Al buscar en el pasado las huellas de la explotación, la desigualdad o la identidad, parece que los arqueólogos críticos ya saben de antemano lo que van a encontrar y que se limitan a adecuar los datos a sus teorías previas (feministas, marxistas, etc.). El caso del feminismo es quizás donde el problema se muestra más claramente, y tal vez de ahí venga ese temor a ser consideradas únicamente como activistas políticas y no como científicas, que parece afligir a muchas arqueólogas feministas (Wylie 1991: 41-2; Van Reybrouck 1998: 88-9). El cambio de terminología reciente, de feminismo a “estudios de género”, es en parte una respuesta a esas críticas. Se pretende así ser considerado más “objetivo” en el análisis, puesto que ahora ya no se estudia sólo a las mujeres sino que interesan ambos géneros. Pero en realidad la mayoría de las investigaciones de género se limitan al femenino, y ambos términos se consideran casi sinónimos. También los marxistas son mirados con recelo, y no digamos ya los ar-

queólogos de orientación identitaria o nacionalista, que llegan a ocultar esta inclinación teórica: por ejemplo, hoy prácticamente ningún arqueólogo en España reconocería públicamente que su orientación es nacionalista catalán, gallego o vasco. Todos ellos tienen que hacer frente a la presión del “mito de la ausencia de valores” (*myth of value-freedom*) en las ciencias sociales, que dice que éstas deben ser despegadas, objetivas y sobre todo apolíticas (Tilley 1989: 110-1). El problema de ese mandato es que coarta cualquier intento de criticar la sociedad y por ello mismo supone objetivamente un apoyo al orden establecido (*Ibid.*: 111; Marcuse 1970).

La postura anterior proviene de una concepción de la ciencia separada de la esfera de la ética, lo “que es” como algo epistemológicamente distinto de lo “que debe ser”, el hecho frente al valor. Esta posición fue establecida canónicamente a comienzos del siglo XX en la obra de Max Weber (1977): ninguna evidencia empírica, por importante o numerosa que sea, puede demostrar que tengamos que aceptar un determinado fin como un valor (Giddens 1994: 226-37). Por otro lado, y como expresión de la superior “ética de la intención” propuesta también por Weber, la misma búsqueda de la objetividad y la verdad por parte de los científicos, superando cualquier condicionamiento práctico y moral, constituye para muchos *la* moral específica de la ciencia, de valor comparable al de normas religiosas o compromisos políticos (Echeverría 2002). En un cierto sentido, esa postura científica implica una “neutralidad moral” que la hace aparecer a veces como superior y por encima de los problemas éticos (Pluciennik 2001: 1-2). Mientras éstos últimos se desarrollan en el mundo de las relaciones sociales (las obligaciones morales son hacia “otros” y se basan en la creencia y la confianza), la búsqueda de la verdad es una tarea esencialmente individual (el conocimiento proviene de la confrontación personal y libre del yo con la realidad, sobre la base de la duda y la desconfianza) (Shapin 1994). Pero resulta que para ser válidos, los hallazgos científicos deben ser luego aceptados por la comunidad investigadora y en última instancia por la sociedad, de lo que se desprende que la ciencia mantiene una posición discursiva similar a la de la ética: responsabilidad individual más juicio social (Pels 1999: 104). En un paso más, tenemos que la relación de ciencia y ética con la política se ha convertido casi en un lugar común tras la obra de Michel Foucault y su afirmación de que la verdad es siempre un

efecto del poder, y que la “voluntad de verdad” moderna provino de dejar de ver la verdad como una propiedad del discurso de los poderosos y pasar a admitirla como una propiedad objetiva de la realidad (Foucault 1973: 19-20).

Luego verdades y valores están mucho más interrelacionados de lo que los epistemólogos clásicos están dispuestos a admitir. El campo primero donde se desarrollan esas relaciones no es otro que el paradigma seguido por cada científico, el cual también determina en gran medida el tipo de datos aceptables para la investigación. Ocurre que en ciencias sociales los paradigmas más conservadores, es decir, los positivistas (historicismo, funcionalismo, evolucionismo, etc., a veces combinados entre sí), no suelen reconocerse funcionando como tales, lo que entorpece cualquier crítica. Al ser hegemónicos, esos paradigmas forman parte de la ideología dominante, apareciendo tan imbricados en prácticas dadas por supuestas que resultan casi “invisibles”, pues una de las claves de la actividad ideológica es que sus participantes desconocen la esencia de sus mecanismos (Zizek 1992: 46-7). Por eso, como ya vimos, la primera tarea de los arqueólogos críticos es desmontar ese edificio, enseñando que detrás de los datos están las teorías, las cuales, al igual que ellos, también se eligen y no son algo “dado” y por ello indiscutible; y que, como todas, esas teorías actúan en el campo político, siendo su opción claramente conservadora. En un sentido general, tanto el funcionalismo como el evolucionismo son proyecciones parciales hacia el pasado de las mismas metáforas que sustentan el sistema capitalista actual: una sociedad que funciona de forma armónica aunque en su interior todos compiten contra todos (Fernández Martínez 2006: 4.2).

Para otros paradigmas, como el marxismo y el estructuralismo clásicos, el desvelamiento teórico aparece menos necesario, ya que su posición crítica les obliga a manifestarse más claramente. Por otro lado, es necesario apreciar su carácter dialéctico que los distingue claramente de los anteriores: tanto la idea de sociedades divididas como la de estructuras mentales opuestas nos proponen una imagen de los grupos humanos más acorde con lo que consideramos el significado de las experiencias sociales históricas y presentes. No obstante, ambos tienen en común con los anteriores su pretensión científica, y también parten de una idea no realista del observador como neutral e independiente, un sujeto universal sin fisuras que contempla un pasado objetivo

y también universal; en suma, todas ellas son posturas que siguen separando hecho y valor (Pluciennik 2001: 2).

Si ciencia y política están relacionadas, ¿podríamos establecer aquello que ambas tienen en común? Un intento de relacionar los dos ámbitos, desarrollando el campo postestructuralista en la llamada “teoría del discurso”, se halla en la obra del pensador argentino, afincado en el Reino Unido, Ernesto Laclau. Aunque los miembros de esta tendencia nunca dirían algo tan absurdo como que las cosas no existen en la realidad antes de ser nombradas, de lo que son acusados con indignante frecuencia, sí que afirman algo que es evidente: *para el sistema discursivo humano*, las cosas sólo existen cuando son nombradas. Siguiendo a Saul Kripke (1985) y Slavoj Žižek (1992), Laclau otorga una importancia decisiva al “bautismo primigenio” que supone el acto de nombrar, pues “si el proceso de nominación de los objetos equivale al acto mismo de constitución de éstos, entonces sus rasgos descriptivos serán fundamentalmente inestables y estarán abiertos a toda clase de rearticulaciones hegemónicas. El carácter esencialmente performativo de la nominación es la precondition de toda hegemonía y toda política” (Laclau 1992: 16-7). Sus análisis del campo político, ampliando el concepto gramsciano de hegemonía en el sentido de una lucha teórica por ocupar el *universal* –que es siempre un “significante vacío”– por un *particular*, el correspondiente a cada grupo o movimiento social concreto que trata de imponer su hegemonía, el cual no puede convertirse en político sin adquirir efectos universalizantes, y por lo tanto éticos (Laclau 1996: 20-35, 2000: 44-59), nos sirven para conectar teóricamente ciencia y política. Cualquier intento de apropiarse del universal, es decir, de “suturar” la apertura y complejidad de lo real, *es una actividad política*. Ese “cierre” se procura de varias maneras: por una teoría que pretende poseer la verdad y explicarlo todo, por una perspectiva política que se muestra como excluyente representando al conjunto de la sociedad, etc., pero su origen se sitúa en algo tan ligado a la actividad científica como es el mismo acto de nombrar y definir las cosas.

Otro enfoque del problema se puede obtener de las relaciones entre ciencia y experiencia económica. Alfred Sohn-Rethel, pensador de la Escuela de Frankfurt, propuso que el modo de pensar conceptual surgió ligado al intercambio de mercancías, el cual se sustenta básicamente en una abstracción: el

mismo valor de la mercancía, que es algo distinto de ella pero que la representa en el comercio, y que “no es pensamiento, pero tiene la *forma* del pensamiento” (Sohn-Rethel 1979, cit. en Zizek 1992: 41-4). El propio Marx advirtió que el fetichismo de las mercancías consiste en creer (o mejor, hacer “como si” se creyera) que el valor de uso es una expresión del valor de cambio, es decir, lo particular un ejemplo de lo abstracto, lo particular una encarnación de lo universal. Esa preeminencia de las ideas sobre las cosas, que Marx consideraba una “conexión mística”, es decir, alienada, es para Zizek la base de los aspectos de fantasía inconsciente que tiene toda ideología, que “consiste en pasar por alto la ilusión que estructura nuestra relación efectiva y real con la realidad” (Zizek 1992: 59-61). De lo anterior se deduce un cierto *componente opresivo del universal*, y por lo tanto de la propia ciencia, que ha sido denunciado además por etnocéntrico desde perspectivas feministas (Butler 1992) y postcoloniales, como en la obra del sociólogo hindú Ashis Nandy, quien propuso que la famosa identificación foucaultiana de verdad y poder no existió siempre sino que corresponde históricamente a la segunda fase del colonialismo (tras una primera de conquista y pura rapiña), cuando se “colonizaron las mentes” desde la posición superior de la razón civilizada y se convirtió a los Otros en sujetos de conocimiento, creando las pertinaces categorías de occidental y oriental, civilizado y primitivo, científico y supersticioso, desarrollado y subdesarrollado, etc. (Nandy 1988).

Luego, epistemológicamente, existen claros paralelismos entre actividad científica y actividad política. Las arqueologías críticas, como otras disciplinas del mismo cuño en ciencias sociales y humanas, deben asentarse teóricamente en ese hecho para construir sus discursos. En política, las aproximaciones democráticas intentan contrarrestar la “victoria hegemónica” de la derecha, que ha conseguido *representar* los intereses del conjunto de la sociedad desde sus posiciones particulares, apoderándose del valor de la “universalidad”. Todos los conceptos que utiliza tienen por ello un carácter esencial, inamovible: Dios, Raza, Nación, Derecho, Honor, Libertad, etc. Es interesante observar cómo muchas de estas ideas, procedentes según los casos de la esfera política o religiosa, son representadas por las fuerzas conservadoras bajo un ropaje científico. Fue Nicos Poulantzas quien mostró cómo en la ideología conservadora “toda huella de dominio de clase está sistemáticamente ausente de su len-

guaje propio”, lo que se consigue sobre todo porque se presenta a sí misma “explícitamente como ciencia” (Poulantzas 1973: 275-8). Por eso no debería extrañar a nadie que, a la inversa, las aproximaciones *científicas* críticas también se “metan en política” y lleven a cabo una desconstrucción sistemática de la ideología conservadora, como la realizada por las escuelas post-estructuralistas y de los “Estudios Culturales”. Tampoco sorprende que los contra-ataques que reciben estas tendencias tengan a menudo un componente virulento tan poco “científico”, como corresponde a quienes son perfectamente conscientes de la importancia política de lo que hacen.

Las ciencias críticas intentan conseguir “victorias hegemónicas” progresistas llenando el significativo universal con otros contenidos, que también están relacionados metafóricamente entre sí como lo estaban los anteriores de la derecha: laicismo frente a confesionalidad, igualdad de géneros y razas frente a androcentrismo y racismo, clase obrera frente a capital, e incluso nacionalismo “periférico” y oprimido históricamente frente a nacionalismo “mayor” y más poderoso, etc. Es interesante advertir que, como consecuencia de ese paralelismo discursivo, las luchas se pueden “representar” unas a otras, y en ocasiones llegan a suplantarse: por ejemplo, la lucha nacionalista puede contener al anti-racismo, el feminismo representa a veces a la lucha de clases y viceversa, etc. Personalmente, yo estoy de acuerdo con Zizek en que la clase es uno más de los términos de la serie de luchas particulares referidas (clase, género, raza, etc.), pero al mismo tiempo es el “principio estructurador de la serie completa”. La insistencia actual en las opresiones de género, raza, lengua, etc., podría de alguna manera deberse a que éstas tienen que cargar con el excedente no reconocido de la opresión productiva, cuyos peores aspectos han “desaparecido” aparentemente de la escena, pero sólo para irse a esas terribles fábricas del Tercer Mundo (“tiendas de sudor”, *sweatshops*), a miles de kilómetros de distancia de nuestra aséptica sociedad (Zizek 2000: 96-7).

En ese caso, ¿son los avances en los ámbitos no económicos (género, etnia, lengua, etc.) simples metáforas del avance en el ámbito “estructurante” de todos ellos, es decir, en el terreno económico (la dialéctica de clase)? ¿Por qué se inquieta hoy tanto la Derecha por asuntos tan poco económicos como el matrimonio de homosexuales, los “cuidados paliativos” para enfermos terminales o la eutanasia

(el “buen morir”)? ¿Qué metáfora describe mejor la batalla global, una de *frentes paralelos*, todos ellos importantes (género, nación, clase, etc.), en los que se puede retroceder en uno pero seguir aguantando en otros (tesis de Laclau y Mouffe 1987), u otra de *fortalezas concéntricas*, donde por ejemplo el género es la primera muralla, la segunda es la nación, o la religión, y finalmente está el núcleo duro que hay que defender a muerte, con invasiones o guerras si es necesario, que es la propiedad privada cada vez más desigual e injusta en la que vivimos hoy (Žizek 2000)? Al respecto, recuerdo un personaje de *La colmena*, la novela de C.J. Cela, que en Madrid durante la II Guerra Mundial, sentía que con cada retroceso o derrota del ejército alemán aumentaba el peligro para el negocio del que era propietaria.

En lo anteriormente expuesto hay algo disonante que es preciso aclarar. Cuando la Izquierda y las ciencias críticas defienden sus intereses, éstos son tan parciales como los de sus oponentes conservadores. ¿Cuál es la diferencia entonces entre unos y otros, si ambos quieren convertir *su* particular en *el* universal?

Parece claro que el impulso moral que mueve a los seguidores de las teorías críticas, por encima incluso de la fascinación intelectual por su potencia analítica y perspectivas de acción, consiste en tomar partido por los débiles, los excluidos, los cada vez más numerosos “condenados de la Tierra” en la conocida llamada de Frantz Fanon (*damnés de la Terre*) (Fanon 1999). ¿Necesita esta elección de algún tipo de justificación teórica? Podría pensarse que, una vez demostrado que la defensa de los intereses dominantes no sirve al interés general, al contrario de lo que nos hicieron creer los poderosos durante siglos, respaldar a los subalternos estaría justificado por el simple hecho de que son muchos más y que su interés es realmente general. Este no es sólo un argumento cuantitativo, pues constituye la base de la propia democracia, el gobierno de las mayorías, y es el imaginario *igualitario* resultante de esa “invención democrática” (Lefort 1990) la metáfora unificadora que justificaría la conjunción de todos los movimientos críticos (Laclau y Mouffe 1987: 188).

De cualquier manera, parece existir entre algunos intelectuales una extraña atracción emocional hacia las utopías sociales y la restitución de los inferiores que hizo que —como dos ejemplos entre otros muchos— durante los años treinta una mayoría de pensadores y artistas abrazaran o simpatizaran

con las causas socialista y comunista en sociedades relativamente poco politizadas como la británica (Hobsbawm 2003: 127-8) o que, tras la II Guerra Mundial, también fueran comunistas una mayoría de los alumnos del centro de formación de la élite intelectual francesa, la Escuela Normal Superior de la famosa calle de Ulm en París (Eribon 1992: 59-60). La misma intriga causa advertir que hay en los humanos una tensión moral hacia el Otro que puede llegar a superar las inclinaciones egoístas de todo yo. En este sentido, Emmanuel Lévinas decía que ser *para* el Otro (*être-pour-l'autre*) es algo anterior a estar *con* el otro; es la primera realidad, el punto de partida en la construcción del yo. Esa relación moral es asimétrica, desinteresada por la reciprocidad, indiferente y previa al cálculo de pérdidas y beneficios, y por ello “no-racional” y desprovista de fundación y de causa (Lévinas 1987; Bauman 1993: 11-3, 48-9). Una mezcla de sentimientos morales y razón histórica fue la seguida por Marx para defender el socialismo (incluso para hacerlo él mismo, que era de familia burguesa): el proletariado sufre, el proletariado es la clase del futuro, apoyar el proletariado es ayudar al Otro y también apostar a caballo ganador.

En el frente contrario están las ideologías conservadoras que ocupan el núcleo de los significantes universales desde mucho tiempo atrás. La larga duración de ese dominio ayuda a explicar la extrema coherencia intelectual que muestra la práctica derechista en los distintos ámbitos en que actúa a la contra: del movimiento obrero, ecologismo, feminismo, movimientos homosexuales, laicismo, nacionalismos competidores, etc. Determinados significantes han servido a lo largo de la historia para unificar esas diferentes represiones mediante “cadenas de equivalencia” metafóricas (Laclau y Mouffe 1987: 191). Algunos de ellos son públicos, como la eficaz idea unificadora de Nación, o la Patria y el Honor, hasta llegar al manejo que hoy se hace de conceptos otrora liberadores, como la propia Democracia. Otros son de tipo inconsciente, y por eso tal vez su efecto sea más decisivo, como la dialéctica “amo-esclavo” descrita por Hegel, el “significante amo” o “nombre del padre” de Lacan o la identificación consoladora en el espejo de la ideología dominante descrita por Althusser.

Para construir una hegemonía progresista se necesitarían significantes totalizadores de fuerza comparable a los anteriores. Determinados acontecimientos jugaron históricamente ese papel sirvien-

do de aglutinantes a grandes avances sociales, como la Revolución Francesa durante el siglo XIX o los Frentes Populares en la primera mitad del XX (Laclau 2000: 210). El equivalente actual podría ser el conjunto de movimientos conocidos como “anti-globalización”, que los conservadores tratan de desprestigiar, con cierto éxito, identificándolos con la violencia y el terrorismo. En cualquier caso, un futuro progresista de mayor igualdad y justicia para la humanidad necesita de un nuevo y poderoso imaginario social, un conjunto de significantes y metáforas que impulsen a la gente en el sentido de la esperanza, frente al pesimismo conformista que provoca el uso de la fuerza, tanto física como intelectual, por los poderosos.

4. El futuro de la ciencia social crítica

Lo dicho hasta ahora nos permite plantear de nuevo la pregunta inicial: ¿pueden las arqueologías críticas aspirar a la objetividad científica? Si aceptamos “objetividad” con el nuevo sentido aquí propuesto, la respuesta es afirmativa. Puesto que “la universalización es una precondition de la emancipación” (Laclau 2000: 212), las ciencias críticas deberán siempre mantener la tensión que lleva más allá de las diferencias específicas y combatir en torno a los universales, pero reconociendo que éstos son siempre provisionales y para el momento presente, que no son otra cosa que particulares rellenando por un momento el hueco de lo real. Porque el escenario más convincente para el futuro próximo es una continuación de las luchas hegemónicas, sin solución ni sutura posible, sin armonía social a la vista, sin predominio de ninguna clase ni de ninguna idea sobre las demás, en un desenvolvimiento indefinido de ideologías en competencia. El campo político no puede reducirse al cálculo racional y exige una toma continua de decisiones –siempre arbitrarias en algún sentido– y la división social es algo intrínseco a la misma idea de sociedad (Mouffe 2003: 150-1).

Pero incluso si todavía creyéramos en la objetividad al viejo estilo, es fácil apreciar que, aunque los compromisos políticos por sí solos no la garanticen, las ciencias sociales críticas están más cerca de ese ideal supuesto que las conservadoras y positivistas, las cuales desconocen (o aparentan desconocer) el contexto social en que mueven y los intereses a los que sirven. Admitir que se trabaja en un

sentido político y hegemónico, que se lucha en ese “combate ‘por la verdad’, o al menos ‘alrededor de la verdad’” (Foucault 1991: 188), contribuyendo a crear discursos que muevan hacia una sociedad más democrática, no solo es una postura más objetiva sino también más honrada. Porque ocurre que, aunque tengamos serias dudas sobre la verdad, seguimos todavía creyendo en la honestidad.

Volviendo a nuestro campo, la pregunta es: ¿cómo puede contribuir la actividad arqueológica, siquiera modestamente, a construir ese futuro de emancipación? La superación de los paradigmas positivistas y la constatación de que la arqueología puede adoptar una perspectiva crítica, asumiendo que el conocimiento lleva implícita la transformación de la realidad cuando es realmente profundo, contribuirá sin duda a que además de interpretar el pasado, empecemos a transformarlo al servicio del presente (Tilley 1989: 111), a escoger aquellos aspectos de la verdad que mejor sirvan a la emancipación, para que lo que ocurrió hace tiempo sirva para cambiar lo que pasará mañana, para que “el pasado sea un arma de futuro”.

Para ello la arqueología debe primero conocer su historia de estrecha connivencia con el poder, llevase éste su máscara nacionalista en Europa o colonialista en el resto del planeta. Tiene que desconstruir esa relación mediante una historiografía sociológica que cuestione el valor de los “grandes descubrimientos” que jalonan la historia oficial, las investigaciones que todavía hoy buscan los antecedentes de la dominación actual en el pasado, en forma de grandes tumbas, palacios y otros restos importantes, contribuyendo así a justificar la desigualdad presente (Given 2004: 4). Debe desconstruir asimismo los relatos de supremacía entreverados en muchas explicaciones arqueológicas: predominio de los blancos, de los hombres, del individualismo, de la libertad, de la iniciativa privada, etc. También debería cuestionar la tradición y las escalas de tiempo largos, los mitos del genio individual y del patriarcado, la pretendida esencia económica de los humanos, la universalidad del desarrollo tecnológico como algo progresivo, la naturalidad de la estabilidad frente al cambio social y la superioridad de nuestra forma de organización social sobre todas las demás del pasado y el presente (Shanks y Tilley 1987: 205). Debe escoger una imagen del pasado más realista, con escenarios donde las contradicciones sociales no hayan sido borradas sin ninguna justificación científica para ello.

Tiene aún un inmenso campo para mostrar la diversidad cultural de los milenios que nos precedieron, oponiéndose así a la uniformidad presente, a ese único tipo de vida que el capitalismo quiere imponer en todo el mundo. Puede “devolver la vida a los muertos” para que nos ayuden a recuperar el futuro, como esos ancestros que todavía hoy amparan a sus herederos en África y otras partes. Desde aquí defendemos una idea de los arqueólogos como in-

telectuales que recuperamos mundos perdidos, de forma no muy diferente a cómo la literatura de John Berger rescató a los últimos y esforzados campesinos europeos, y la de W.G. Sebald los universos de los emigrantes que huyeron de nuestros desastres del siglo pasado, o la fotografía de Roman Vishniac sigue testimoniando sobre cómo eran las comunidades judías de Europa oriental antes de su total desaparición.

AGRADECIMIENTOS

El contenido de este artículo se ha beneficiado en gran medida por los comentarios de Oscar Moro, Álvaro Falquina y Alfredo González Ruibal.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARRETT, M.; PHILLIPS, A. (eds.) (2002): *Desestabilizar la teoría. Debates feministas contemporáneos*. Paidós, México.
- BAUMAN, Z. (1993): *Postmodern Ethics*. Blackwell, Oxford.
- BHASKAR, R. (1991): Science. *A Dictionary of Marxist Thought* (T. Bottomore y otros, eds.) (2ª edición). Blackwell, Oxford: 491-493 (Traducción española en editorial Tecnos, Madrid, 1984).
- BUTLER, J. (1990): *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge, Londres.
- BUTLER, J. (1992): Contingent foundations: Feminism and the questions of ‘post-modernism’. *Feminists theorize the political* (J. Butler, J.W. Scott, eds.), Routledge, Nueva York: 3-21.
- DALY, R.; MILLS, A. (1993): Ethics and objectivity. *American Anthropological Association Newsletter*, 34(8): 1, 6.
- DÍAZ-ANDREU, M.; CHAMPION, T. (1996): Nationalism and archaeology in Europe: an introduction. *Nationalism and archaeology in Europe* (Díaz-Andreu, M.; Champion, T., eds.), University College London Press, Londres: 1-23.
- DOWSON, T.A. (ed.) (2000): *Queer archaeologies*. *World Archaeology*, 32(2).
- ECHEVERRÍA, J. (2002): *Ciencia y valores*. Destino, Barcelona.
- ERIBON, D. (1992): *Michel Foucault*. Anagrama, Barcelona.
- FANON, F. (1999 [1961]): *Los condenados de la tierra* (prólogo de J.-P. Sartre). Txalaparta, Tafalla.
- FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, V.M. (2006): *Una arqueología crítica. Ciencia, ética y política en la construcción del pasado*. Crítica, Barcelona.
- FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, V.M. (en prensa): Arqueología y hegemonía. La contribución al pensamiento conservador entre los siglos XIX y XX. *IV Congreso de Arqueología Peninsular, Faro, 14-19 de Septiembre 2004*.
- FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, V.M.; GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2001): Historia, arqueología e identidad de un pueblo fronterizo: los Berta de Benishangul (Etiopía Occidental). *Arqueoweb*, 3(3) (<http://www.ucm.es/info/arqueoweb/>).
- FOUCAULT, M. (1973): *El orden del discurso*. Tusquets, Barcelona.
- FOUCAULT, M. (1991): Verdad y poder. *Microfísica del poder*. Las ediciones de la piqueta, Madrid: 175-189.
- FOUCAULT, M. (2003): *Historia de la sexualidad. 2: El uso de los placeres*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- GAMBLE, S. (ed.) (1999): *The Icon Critical Dictionary of Feminism and Postfeminism*. Icon Books, Cambridge.
- GANDHI, L. (1998): *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*. Edinburgh University Press, Edimburgo.
- GIDDENS, A. (1994): *El capitalismo y la moderna teoría social* (5ª edición). Labor, Barcelona.
- GILCHRIST, R. (1994): *Gender and Material Culture. The Archaeology of Religious Women*. Routledge, Londres.
- GILCHRIST, R. (1999): *Gender and Archaeology. Contesting the past*. Routledge, Londres.
- GIVEN, M. (2004): *The Archaeology of the Colonized*. Routledge, Londres.
- GODELIER, M. (1971): *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*. Laia, Barcelona.
- GOSDEN, C. (2001): Postcolonial Archaeology. Issues of Culture, Identity, and Knowledge. *Archaeological Theory Today* (I. Hodder, ed.), Polity Press, Oxford: 241-261.
- HABERMAS, J. (1982): *Conocimiento e interés*. Taurus, Madrid.
- HALL, S. (1996): Cultural identity and diaspora. *Contemporary Postcolonial Theory. A Reader* (P. Mongia, ed.) Arnold, Londres: 110-121 (publicación original en *Identity: Community, Culture, Difference*, J. Rutherford, ed., Lawrence and Wishart, Londres: 222-237, 1990).

- HARDING, S. (1986): *The Science Question in Feminism*. Cornell University Press, Nueva York.
- HOBBSAWM, E. (2003): *Años interesantes. Una vida en el siglo XX*. Crítica, Barcelona.
- KOHL, P.L. (1985): Symbolic cognitive archaeology: a new loss of innocence. *Dialectical Anthropology*, 9: 105-117.
- KOHL, P.L.; FAWCETT, C. (eds.) (1995): *Nationalism, politics, and the practice of archaeology*. Cambridge University Press, Cambridge.
- KRIPKE, S.A. (1985): *El nombrar y la necesidad*. Universidad Nacional Autónoma, México.
- LACLAU, E. (1992): Prefacio. En Zizek 1992: 11-19.
- LACLAU, E. (1996): *Emancipation(s)*. Verso, Londres.
- LACLAU, E. (2000): Identity and Hegemony: the Role of Universality in the Constitution of Political Logics. *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left* (J. Bluter, E. Laclau, S. Zizek), Verso, Londres: 44-89 (traducción española: Fondo de Cultura Económica, 2003).
- LACLAU, E.; MOUFFE, C. (1987): *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI, México.
- LEFORT, C. (1990): *La invención democrática*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- LEONE, M.P. (1995): A Historical Archaeology of Capitalism. *American Anthropologist*, 97(2): 251-268.
- LEONE, M.P. (1999): Setting Some Terms for Historical Archaeologies of Capitalism. *Historical archaeologies of capitalism* (M.P. Leone y P.B. Potter, eds.) Kluwer Academic/Plenum Publishers, Nueva York: 3-20.
- LEONE, M.P. (2000): Comentario de L.A. Wilkie y K.M. Bartoy, "A Critical Archaeology Revisited", *Current Anthropology*, 41(5): 765-766.
- LEONE, M.P.; POTTER, P.B.; SHACKEL, P.A. (1987): Toward a Critical Archaeology. *Current Anthropology*, 28(3): 283-302.
- LÉVINAS, E. (1987): *De otro modo de ser, o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca.
- MACINNES, L.; WICKHAM-JONES, C. (eds.) (1992): *All Natural Things. Archaeology and the Green Debate*. Oxbow Monographs 21, Oxford.
- MARCUSE, H. (1970): *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Alianza, Madrid.
- MCGUIRE, R.H. (1992): *A Marxist Archaeology*. Academic Press, Orlando.
- MESKELL, L. (ed.) (1998): *Archaeology under Fire. Nationalism, politics and heritage in the Eastern Mediterranean and the Middle East*. Routledge, Londres.
- MOUFFE, C. (2003): *La paradoja democrática*. Gedisa, Barcelona.
- NANDY, A. (1988): *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*. Oxford University Press, Oxford.
- PELS, P. (1999): Professions of Duplexity. A Prehistory of Ethical Codes in Anthropology. *Current Anthropology*, 40 (2): 101-136.
- PHILLIPS, A. (2002): Las pretensiones universales del pensamiento político. En Barrett y Phillips 2002: 25-44.
- PLUCIENNIK, M. (2001): Introduction. The responsibilities of archaeologists. *The Responsibilities of Archaeologists. Archaeology and Ethics* (M. Pluciennik, ed.), Lampeter Workshop in Archaeology, 4, British Archaeological Reports, International Series 981, Oxford.
- POULANTZAS, N. (1973): *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*. Siglo Veintiuno editores, México.
- RAHBARI, R. (2000): Unveiling Muslim Women: A Trajectory of Postcolonial Culture. *Dialectical Anthropology*, 25: 321-332.
- RORTY, R. (1999): *Forjar nuestro país: el pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*. Paidós, Barcelona.
- SHANKS, M.; TILLEY, C. (1982): Ideology, symbolic power and ritual communication: a reinterpretation of Neolithic mortuary practices. *Symbolic and Structural Archaeology* (I. Hodder, ed.), Cambridge University Press, Cambridge: 129-154.
- SHANKS, M.; TILLEY, C. (1987): *Social Theory and Archaeology*. Polity Press, Cambridge.
- SHANTZ, J. (2000): A Post-Sorelian theory of social movement unity: Social myth reconfigured in the work of Laclau and Mouffe. *Dialectical Anthropology*, 25: 89-108.
- SHAPIN, S. (1994): *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth Century England*. University of Chicago Press, Chicago.
- SMITH, D.E. (1990): *The conceptual practices of power. A feminist sociology of knowledge*. Northeastern University Press, Boston.
- SMITH, C.; WOBST, M.H. (eds.) (2005): *Indigenous Archaeologies. Decolonising Theory and Practice*. Routledge, Londres.
- SOHN-RETHEL, A. (1979): *Trabajo intelectual y trabajo manual: crítica de la epistemología*. Ediciones 2001, Barcelona.
- TILLEY, C. (1989): Archaeology as socio-political action in the present. *Critical Traditions in Contemporary Archaeology. Essays in the philosophy, history and socio-politics of archaeology* (V. Pinsky, A. Wylie, eds.), Cambridge University Press, Cambridge: 104-116.

- TIERNEY, M. (1997): An Open Letter on the Formation of the Radical Archaeology Forum. *Assemblage*, 4 (<http://www.shef.ac.uk/assem/>).
- TRIGGER, B.G. (1984): Alternative archaeologies: Nationalist, colonialist, imperialist. *Man (N.S.)*, 19: 355-370.
- TRIGGER, B.G. (1993). Marxism in Contemporary Western Archaeology. *Archaeological Method and Theory*, 5 (M.B. Schiffer, ed.), The University of Arizona Press, Tucson: 159-200.
- TRIGGER, B.G. (1995): Romanticism, nationalism, and archeology. En Kohl y Fawcett 1995: 263-279.
- TRIGGER, B.G. (2003): *Understanding Early Civilizations. A Comparative Study*. Cambridge University Press, Cambridge.
- UCKO, P.J. (ed.) (1995): *Theory in Archaeology. A World Perspective*. Routledge, Londres.
- VAN REYBROUCK, D. (1998): Editorial: What's wrong with gender archaeology? *Archaeological Dialogues*, 5(2): 88-90.
- WALLERSTEIN, I. (2000): El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales. *New Left Review* (edición en castellano), 0: 97-113.
- WASHBURN, W.E. (1987): A Critical View of Critical Archaeology. *Current Anthropology*, 28(4): 544-545.
- WATKINS, J. (2000): *Indigenous Archaeology. American Indian Values and Scientific Practice*. Altamira Press, Walnut Creek.
- WEBER, M. (1977): *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Península, Barcelona.
- WOLF, E. (1987): *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica, México.
- WYLIE, A. (1991): Gender Theory and the Archaeological Record: Why Is There No Archaeology of Gender? *Engendering Archaeology. Women and Prehistory* (J.M. Gero y M.W. Conkey, eds.), Blackwell, Oxford: 31-54.
- ZIZEK, S. (1992): *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI, México.
- ZIZEK, S. (2000): Class Struggle or Postmodernism? Yes, please! *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left* (J. Bluter, E. Laclau, S. Zizek), Verso, Londres: 90-135 (traducción española: Fondo de Cultura Económica, 2003).