REFLEXIONES ACERCA DE LA ARQUEOLOGIA SOCIAL[1]

Juan Carlos Mejías García
Javier Encina Rodríguez

> *La avalancha de productos "sin" ha acabado arramblando también con la democracia. Café sin cafeina, tabaco sin nicotina, cerveza sin alcohol, leche sin crema..., socialismo sin marx, comunismo sin lenin... Y ahora, democracia sin "demos". Cuando le quiten la "cracia", que ya se la están quitando, quedaría tal -que diría el finado Zorro- "como un cuchillo sin mango, al que le quitan la hoja"*. J. Ibáñez (1995)

Con esta comunicación pretendemos hacer unas reflexiones, que sirvan, además, como líneas de fuga y alternativas praxiológicas de un debate, el de la arqueología social, la cual, si de verdad es coherente consigo misma, debe estar en continua construcción[2], debe ser ciertamente marxista[3] y tiene que procurar examinar el conjunto de la sociedad de una manera diferente.

Antes de entrar en materia, debemos dejar claro que la denominación de Arqueología[4] no es la más apropiada para referirse a una corriente que en sus postulados propugna, o al menos así debería ser, algo que rebasa la estrechez del ámbito de la propia arqueología: una disciplina técnica por un lado, y una metodología recuperadora de información por otro. La disciplina que se refiere a las sociedades humanas, tanto en su estudio, como en su transformación, ya existe, nos referimos a la *Historia Social*.

El concepto de "social", el cual si debe figurar en la denominación

1 Este texto fue presentado en el I Congreso Iberoamericano de Arqueología Social Iberoamericana celegrabo en la Rábida (Huelva) del 17 al 21 de junio de 1996. Nunca fue publicado y ahora creemos que su contenido sigue teniendo la misma vigencia si cabe o incluso más que en el aquel momento. Me gustaría que nos hiciérais todos los comentarios, críticas, correcciones, etc que creais oportuno: estamos deseando leerlas y contestaros. GRACIAS.

2 T. Shanin (1990) diferencia entre el "marxismo deduccionista", aquel que catequiza al marxismo para iluminar su investigación; y el "marxismo integracionista", aquel que parte del pensamiento de Marx para fabricar un nuevo marxismo cada día. Al igual que J. Fontana (1992) que hacía una distinción muy similar pero con los términos "marxista y marxismo" para los primeros, y "marxianos y marxismo crítico" los segundos.

3 A. Palerm (1976: 17), decía al respecto de Marx: "nadie ha podido superarlo en esto, quizá porque Marx, al no ser marxista tampoco congeló sus ideas en categorías fijas. Por el contrario, las mantuvo siempre bajo crítica y sujetas a revisión constante."

4 El tema de este trabajo no es el dilucidar el significado de la arqueología. De todos modos en el texto queda esbozada nuestra postura al respecto.

de esta corriente, es, en realidad, sobre el que queremos reflexionar, intentando darle un contenido, que no excluye el que hasta ahora se le haya podido dar, ni tampoco a aquellos investigadores relacionados con esta forma de hacer historia que ya lo practiquen, pero que pensamos es imprescindible para que esta propuesta tenga la significación que en la mente de todos está y que, de alguna manera, es el motivo de la celebración de este Congreso.

Hacia una socialización de nuestras investigaciones

Una de las aproximaciones marxistas más corrientes a la idea o realidad del territorio es la que lo concibe como "territorio político". Bajo esta concepción, se convierte en una construcción que se hace desde el poder, mediante la toma de unas decisiones políticas relacionadas con el reparto desigual del propio poder y de sus consecuencias. Además, como tiene una plasmación física, su fortificación implica la expresión material del uso exclusivo de éste, tanto de cara al exterior como hacia el interior. Esto nos lleva a la conclusión de que es, bajo estas premisas, un reflejo y un efecto de la explotación a la que somete la clase dominante a la clase dominada, y uno de los mecanismos de restricción de acceso al poder de esta clase.

Hasta aquí no habría problema ni objeción alguna, pero, si el análisis de las formaciones sociales se queda en este punto, o de él no se extrae más conclusión que la existencia del poder[5], aunque se haga de la manera más crítica que se quiera y se plantee un rechazo abierto al mismo, o lo que es lo mismo, si intentáramos llegar a comprender los procesos de cambio desde el examen del poder exclusivamente, estaríamos cometiendo un error con graves consecuencias: daríamos la razón al capitalismo asumiendo que es desde la clase dirigente-dominante, que controla los entresijos del mundo, desde donde se hace la historia, ya que, además de escribirla[6], pasan a protagonizarla.

Es desde posturas, bien marxistas, bien cercanas al marxismo, o bien que creen serlo, unas veces por desconocimiento, otras inconscientemente, y algunas a propósito, desde donde se lanza el mensaje de un estado represor y símbolo de poder. Esta idea entronca, por un lado, con el análisis del pensamiento marxista al respecto del nacionalismo que hizo J. Breuilly (1990), en la que se planteaba la necesidad, por parte del estado, de un factor de unión y cohesión de las

5 Una visión crítica de esta postura "simplista" del concepto de territorio se puede hallar en J. Encina y R. Ruano (1995).

6 Más adelante veremos que existen otras visiones desde donde se escribe la historia, que no son precisamente las del poder capitalista, incluída mi propia propuesta, que de alguna manera quiere reivindicar una de esas alternativas.

masas para ganarse así su adhesión. De esta idea se puede deducir que si se analiza el estado bajo esos parámetros, llevando tal conceptualización hacia atrás en la historia, podemos llegar a determinar la existencia de nacionalismos en la antigüedad. Evidentemente estos no llegarían a tener la intensidad de los actuales, pero aún presentando un carácter local, al haber sido generados desde el poder central y dominador, llevan a cabo una tarea de homogeinización allí donde trataran de imponerse, lo que implica la eliminación, o al menos la desarticulación, de todas las formas diversas que se hubieran desarrollado en su ámbito de acción como poder, ejerciendo represión sobre las mismas. Y por otro lado entronca, con el estructuralismo marxista althusseriano, denunciado por R. Samuel (1984b: 51), que presta demasiada atención a las estructuras de dominación y presenta a las personas como víctimas y prisioneras del proceso social, en vez de, al menos, como agentes libres del cambio.

La clave de esto último está en el análisis que desde la sociología[7] se hace del cambio social, y de las sociedades en sí, desde unas relaciones sociales vacías de contenido porque han sido separadas del contexto económico, político e ideológico. Esto lleva, tal como considera E.R. Wolf (1987: 22) de manera crítica, a plantear el consenso moral como la necesidad del orden, y conduce, fácilmente, a la concepción de nación-estado[8]. E incluso se puede identificar con una visión "derechista" de la historia donde se excluyen las ideas políticas y la lucha, para hablar de unas relaciones sociales recíprocas y un sentido profundo de los valores[9].

Lo que implica la idea de estado que establece fronteras políticas (que pueden o no coincidir con items geográficos claros) es la unilinealidad del proceso histórico en cuanto a su evolución, que transmite una realidad única e invariable. Por ello hay que empezar a descubrir y a plantear unas investigaciones sociales que vayan en la línea de elaborar una multilinealidad de posibilidades a los procesos, que reconozcan otras alternativas, que no tienen porque existir al margen de ese estado central, sino que pueden coexistir con él, combatiéndolo o incluso siendo absorbidas por él.

Es decir, a lo que nos llevan nuestras investigaciones, generadas y desarrolladas desde estos parámetros, u otros similares, es a plantear una ecuación con dos incógnitas y una función matemática que las pone

7 Nos referimos a la desarrollada por E. Durkheim, La escuela de Chicago, M. Weber, etc.

8 De esta idea se puede deducir sin mayor dificultad toda una teoría de la modernización sobre el mundo como ordenamiento social, que niega los intercambios, las luchas, etc.; tachando de primitivas, salvajes, asociales, antidemocráticas, etc., a todos aquellos pueblos que no aceptan el "consenso".

9 Una postura crítica con las visiones folkloristas y de derechas acerca de la historia popular, donde se propugnan alternativas desde la izquierda, se puede tener en el artículo de R. Samuel (1984a), que además hace un recorrido por los orígenes y evolución de estos planteamientos.

en contacto. Nos referimos a que: si la primera incógnita es la existencia de una clase dominante que fabrica como desarrollo de sus necesidades un territorio político que queda restringido al resto; y la función es que para que haya dominantes tienen que existir los dominados y establecer entre ellos relaciones de desigualdad; la resolución del problema matemático es sencillo y "simple": la clase dominada existe, y está subordinada a la clase dominante.

Por tanto, si las investigaciones siguen por los derroteros que plantean tan sólo la existencia de la desigualdad, la territorialización, y las formas de expresión del poder, como elementos definitorios de una determinada situación socio-económica, estaremos ejerciendo un marxismo que plantea categorías de análisis vacías de contenido transformador, y con un escaso contacto con la realidad que se opone y lucha contra los sistemas económicos que propician la desigualdad en todos los aspectos, es decir, un marxismo sin praxis: algo, por cierto, imposible e incoherente.

De esta manera, nosotros planteamos que la investigación sobre las formaciones sociales y las relaciones sociales de producción que se establecen entre las clases o grupos diferenciados que componen una formación, debe rebasar el punto de definición de las mismas, y de establecimiento de las bases sobre las que se fabrica el edificio del poder y el control de éste por un grupo restringido; para desarrollar, como clave de un análisis marxista y revolucionario, las expresiones de los grupos que están sometidos al dominante, así como las formas de resistencia que se oponen a este proceso (que no tienen porque ser de carácter físico). Se trataría de hacer una historia que exprese las formas de vida de las clases subordinadas (aunque no sólo eso), las relaciones que se establecen entre ellas y también con las clases dominantes (para ello habría que analizar, por supuesto, las formas de vida de éstas), y las visiones del mundo que subyacen a tales formas de relación, haciendo especial énfasis en la búsqueda de los factores que operan en el proceso de formación de dicha cosmovisión.

Más aún, analizar las formas de organización y de acción social colectiva que los subordinados ofrecen ante las formas de opresión que el poder institucionalizado establece sobre ellos[10]; porque, de esta manera, "las construcciones ideológicas contemporáneas, empiezan a arruinarse

10 A este respecto son muy interesantes los trabajos de E. Hobsbawm (1959), E. P. Thompson (1968) y E.R. Wolf (1987). También queremos destacar los trabajos del **History Workshop** (Taller de Historia) que fundó R. Samuel en 1966 en el Ruskin College de Oxford, y que sacó a la luz la Revista *History Workshop Journal* en 1976. Se trataba de animar a los trabajadores-as a escribir su propia historia en lugar de dejar que se perdiera o aprenderla de otra mano; ser productores más que consumidores; y que en las propias palabras de sus componentes significaba una preocupación "por la gente común del pasado, su vida y su trabajo, a la vez que por el contexto y las causas que conformaron su experiencia de clase" (Fontana, 1984: 7-8).

cuando sus supuestas bases milenarias se revelan frágiles construcciones eruditas, cuestionadas por los grupos populares" (Funari, 1991: 98-99). Aunque no queremos que se entienda que este enfoque pretende sustituir la cultura de los dominadores a lo largo de la historia por la de los dominados y hacer, como consecuencia, una historia de buenos y malos, ya que en realidad no importa tanto que ocurre en la clase dominante o en la clase dominada, sino lo que pasa entre las dos.

No se trata de establecer una estructura interna estable y unos límites externos fijos que nos dificulten ver los encuentros y confrontaciones entre ambas (Wolf, 1987: 20). Nuestra intención es ver, precisamente, esa confrontación desde la óptica de los otros, para destruir el actual sistema desigual e injusto que fomenta la depredación y la explotación del hombre hacia el hombre; de manera que, la dominación de ciertas ideas como expresión de la dominación de una determinada clase se esfumará en el momento que las clases desaparezcan y ésta deje de ser la forma de organización de la sociedad (Marx y Engels, 1972).

Para determinar el conflicto, podríamos estar de acuerdo con la visión de R. H. McGuire, quien identifica el conflicto con la contradicción que se produce en el hecho, según él, de que las relaciones sociales, las experiencias vividas, la cultura y la ideología (todo ello conforma una conciencia común al grupo), constriñen las acciones de éstos, limitándolas y permitiéndolas al mismo tiempo (1992: 249-250). Esa limitación y permisividad coetáneas nos muestran una sociedad como un ente dinámico con capacidad de cambio, puesto que la "tradición" no obliga a los grupos sociales a comportarse de una determinada manera, anulando, de esa forma, la posibilidad de que se genere el conflicto. Pero esta interesante idea, se convierte en una postura "light" al no plantearse que, en todo caso, serán los diferentes grupos que conforman la sociedad los que harán un uso concreto, en función de sus intereses, de esas limitaciones y esas permisividades, es decir, todos los grupos tendrían las mismas opciones de ser "constreñidos" por la "tradición" pero son unos los que utilizan su posibilidad para anular las de los otros.

Nuestra postura pasa por un estudio que reconozca la existencia de unas culturas populares, frente a la "cultura" como producto de un sector de la sociedad que posee cierto poder político y económico, y que difunde, así, sus puntos de vista, presentándolos como apropiados, legítimos, y de validez universal. Es una cuestión de quién controla la comunicación, porque esto permite, tal como expresa Wolf (1987: 468-9): "establecer las categorías por medio de las cuales se va a percibir la realidad. Y a la inversa, esto lleva en sí la facultad de negar la existencia de categorías alternas, de asignarlas al reino del desorden y del caos, de volverlas social y simbólicamente invisibles"; lo que no quiere decir que los sectores subordinados lo estén completamente, ya que producen sus propias

eleboraciones culturales, que no tienen porqué ser cuestionadoras, aunque su simple existencia supone un enfrentamiento a los valores dominantes.

Pero caeríamos nosotros también en un enfoque simplista si al reconocer y estudiar las culturas alternativas, sólo descubriéramos los procesos de deculturación[11] que ejerce el poder dominante sobre el resto de los grupos, definidos por M. Moreno Fraginals como: "el proceso consciente mediante el cual, con fines de explotación económica, se procede a desarraigar la cultura de un grupo humano para facilitar la expropiación de las riquezas naturales del territorio en que está asentado y/o para utilizarlo como fuerza de trabajo barata, no calificada" (Moreno, 1983: 25). La deculturación, además, busca la eliminación de los rasgos comunes de esos grupos que son explotados y expropiados, para reinsertarlos a la homogeinización cultural que fomenta el poder. Por eso la deculturación no es más que un proceso devorador por parte de la cultura dominante hacia el resto de las culturas.

Es aquí donde podemos fallar. Nos referimos al hecho de que si la deculturación se convierte en el hilo conductor de nuestro análisis, estamos produciendo un tipo de explicación tan simple como el que sólo reconoce la existencia del poder y de los subordinados por deducción. Esto es así porque negaríamos la posibilidad de que las formas alternativas que se pretenden destruir desde el proceso deconstructor del poder hubieran existido incluso antes, generando la paradoja de que, en este caso, lo "alternativo" es ese proceso desarticulador que trata de romper con unas formas previas que fabricaron una cultura y una cosmovisión propias y diferentes a la nueva imposición. Lo que queremos dejar claro es que la resistencia puede ser la defensa de unas culturas populares que están siendo desarticuladas, y no sólo la génesis de unas nuevas culturas, populares frente al poder, que sean una alternativa a éste. Y más aún, que ambos procesos, el deconstructor y el generador de alternativas frente a lo que representa el poder, pueden ser coetáneos.

Llegados a este punto es necesario hacer un paréntesis que aclare que entendemos nosotros por cultura, y por cultura popular.

Al margen del amplio y sustancioso debate desarrollado alrededor de la significación de la cultura, el cual, por razones operativas vamos a obviar, existen tres posicionamientos, fundamentales, en cuanto a la explicación y el uso que se ha hecho del concepto cultura[12].

11 Que ya fueron expuestos por Marx cuando analizó el resultado de la dominación británica sobre la India: "Los británicos destruyeron la civilización hindú al deshacer las comunidades nativas, al arruinar por completo la industria indígena, y al nivelar todo lo grande y elevado de la sociedad nativa" (Marx, 1975: 361).

12 Vamos a seguir el esquema desarrollado, de manera más amplia, en otro trabajo nuestro (Encina y Mejías: 1997).

El primero es el que entronca con el evolucionismo de L. White (1959) quien consideraba que la cultura era una forma de relacionar al ser humano con su medio, para asegurar la supervivencia de éste, y que más tarde apuntalaría L. R. Binford al escribir que "la cultura es considerada como el medio extrasomático de adaptación" (Binford, 1962: 218). Un planteamiento similar se hará desde el contextualismo, que plantea que "las culturas, por consiguiente, son componentes o aspectos de los contextos, pero no los definen" (Hodder, 1988: 168), lo que convierte a la cultura en prisionera de sus circunstancias, es decir, sólo puede ocurrir lo que es posible dentro del contexto que establece el poder en cada momento.

La segunda de las tradiciones arranca de la "teoría de las necesidades" de B. Malinowski (1944). Malinowski consideraba a la cultura como un tipo secundario de determinismo que servía para satisfacer las necesidades de los individuos. Por ello la cultura tenía una serie de imperativos instrumentales, como la educación, las leyes, las normas y el orden, y la política; y una serie de imperativos integrativos, como la religión, el conocimiento y la magia. Este planteamiento determinista funcionalista se plantea la estabilidad social como respuesta colectiva a las necesidades sociobiológicas de los individuos, es decir, el cambio no es posible y las aternativas son inviables: el análisis del poder puede convertir a éste en una necesidad tal para la sociedad que justificaría todo lo negativo que lo rodea. Así llego a entenderlo Max Weber (1964) cuando formuló su teoría del orden legítimo como base de la organización social.

El tercero de los planteamientos va a ser el defendido por nosotros. N. García Canclini (1989) definió la cultura como "el conjunto de códigos a partir de los cuales se establecen las comunicaciones". Lo interesante de esta propuesta es que se rompe con la vieja idea del conjunto de rasgos más o menos permanentes, que iría en contra de los planteamientos marxistas del conflicto social como móvil de la historia. De esta manera el interés en la investigación lo tomará la dinámica social y habrá que determinar quién controla la cultura y con que mecanismos se legitiman los mensajes (Juliano, 1997).

La base de nuestro esquema es la relación dialéctica que se establece entre la cultura y la naturaleza, porque es en ella donde las sociedades despliegan sus culturas, para apropiarse, explotar, replantear y transformar, con ellas, la propia naturaleza. En algún momento de la historia el hombre y la naturaleza son "la misma cosa"[13], y gracias a la observación, dominio y conocimiento de ella produce su cultura, aunque

13 Me refiero al hombre como un animal más que desarrolla su vida dentro de un marco general al que pertenece, es decir, es un elemento natural inseparable de ella.

no se puede separar este proceso del de la posesión de psique (yo que se relaciona y se afecta) que genera una tradición social (génesis de la sociedad) que también produce cultura, ya que lo que se pretende es la transformación de la naturaleza y un desarrollo concreto de lo social, es decir, que la cultura nace con la intención de relacionar lo natural con lo social, lo material con lo mental, etc.

Esta idea ha sido desarrollada, entre otros, por M. Godelier, que plantea que la "naturaleza exterior al hombre no es exterior a la cultura, a la sociedad, a la historia. Es la parte de la naturaleza transformada por la acción, y por lo tanto por el pensamiento del hombre. Es una realidad material y al mismo tiempo una realidad ideal, o por lo menos debe su existencia a la acción consciente del hombre sobre la naturaleza" (1989: 21). De este párrafo pudiera extraerse que el pensamiento puede generarse casi por generación espontánea, al margen de los procesos históricos sobre los que el pensamiento y la acción social actúan, para transformarlos y/o replantearlos. En realidad es al contrario, lo ideal no es más que lo material transformado por el hombre social. Además, "la existencia simbólica verbal de las ideas no contiene a tales ideas en sí, ya que, como formas de actividad humana, ellas sólo existen en la actividad o proceso y no en sus resultados" (Cardoso, 1989: 28).

Es muy común confundir la ideología con la cultura, llegando a la conclusión de que la ideología no puede estar sólo en la mente de las personas, sino que se manifiesta físicamente. Es evidente, siempre que se "*utilice e interprete mal*" el discurso de M. Godelier (1982), para sostener que el cambio se produce en lo ideal, y que esto lleva a la acción transformadora de la realidad[14]. Lo positivo que tiene esta confusión es que se determina que el conflicto se genera por la oposición entre la ideología del poder y la de los subordinados; eso sí, sin darse cuenta de lo que se ha definido como conflicto ideológico es la resistencia que desde abajo, a través de sus formas culturales, se establece frente a los de arriba, contra sus formas culturales impositivas, ya que la ideología como constructo del poder para imponerse, reprimir lo alternativo y justificar su acción, sólo se puede generar desde la clase dominante.

Pero necesitamos dar una vuelta de tornillo más a nuestras pretensiones. La intención es estudiar la cultura desde los parámetros de lo popular, es decir, de los no poderosos, de los subalternos al poder, de la clase dominada. Esto debe ser entendido, al igual que piensa C. Grignon y J. C. Passeron (1992), como que lo popular no sea, en este caso, lo social, ya que quienes opinan así son precisamente los antipopulistas

14 Godelier nunca redujo lo material a lo ideal; en su trayectoria posterior (1989) se suman e interactúan "lo ideal y lo material", a lo que nosotros añadimos, que si bien el cambio social se produce de alguna manera también desde lo mental, esto precisa del conocimiento y la experiencia material.

defensores del relativismo cultural. Lo popular está integrado en culturas que dotan de una cosmovisión a sus representantes, y que sufren, se oponen, y consienten a la clase dominante.

Podríamos definir las culturas populares como aquellas que están basadas en las relaciones interpersonales, colectivas, y con el medio. Se generan en espacios concretos, normalmente con una escala local o menor, aunque existen ciertas manifestaciones culturales que se desarrollan a una escala mayor y se caracterizan por su relación de desigualdad frente al poder. Sus cosmovisiones reflejan, al mismo tiempo, el rechazo y la aceptación de las culturas oficial y de masas, equilibrio inestable que puede provocar su desaparición o absorción por parte de la cultura de masas. Y como clave básica de la amplitud de este término, las culturas populares entrelazan las corrientes estructurales de etnia, clase social y culturas del trabajo, género y edad; y este entrelazar las enriquece y diversifica.

Esa cosmovisión se podría entender como el sentido común al que C. Geertz quiere identificar con un sistema cultural que manifiesta un orden increado que podemos descubrir empíricamente y formular conceptualmente, con un contenido muy heterogéneo que varía a través de las distintas sociedades y dentro de ellas también (1994: 115). Por eso, la cuestión no es tanto el proceso empírico de investigación o el concepto de cultura, como cual es el sentido común que se considera como válido en cada momento y en cada sociedad. No nos servirá, pues, lo de todo vale en función del grupo que lo exprese, ya que unos sentidos pueden eliminar y contradecir a los otros, y unos sentidos pueden conducir a la supremacía intelectual y cultural de quién los exprese, frente a la "primitivez" o "insensatez" de los demás.

Para Geertz (1994: 95-96), el sentido común es la aprehensión objetiva de la realidad y no la sabiduría coloquial mundana, es decir, la utilización de los sentidos con inteligencia para resolver los problemas cotidianos, o lo que es lo mismo, una interpretación de la realidad. Pero a nosotros nos surgen muchas preguntas alrededor de esta propuesta: ¿quién designa las pautas para interpretar la realidad?, ¿quién fabrica esa realidad y cómo?, ¿qué es la aprehensión objetiva de la realidad?, ¿qué es usar los sentidos con inteligencia?, ¿cuales son los problemas cotidianos que hay que resolver? y ¿quién los genera y por qué?. Son demasiadas preguntas que no obtienen respuesta en la obra de Geertz, pero que pueden esconder tras de ellas toda una teoría de la manipulación desde el poder y, por consiguiente, de la alienación de los no poderosos. Es casi tan importante determinar quién impone los criterios como descubrir éstos, es decir, el único sentido común que nos interesa es el de los intereses de las culturas populares alternativas al poder a través de la historia.

Como consecuencia de la apuesta lanzada hasta el momento, asumimos la definición de cultura popular realizada por D. Juliano (1986: 7) como "la basada en relaciones cara a cara, organiza áreas definidas de sus relaciones sociales y de sus intercambios con el medio. Responde a especificaciones locales (o, al menos, de menor extensión que las de la cultura dominante). Es una cultura desvalorizada, propia de aquellos que no detentan el poder, de las clases subalternas. Carece de poder de decisión para establecer las normas fuera de su limitado ámbito, y aún dentro de éste sus elaboraciones sufren la confrontación (muchas veces desfavorable) con las que provienen de la cultura oficial. Tiene cierto nivel de organización propia (por eso puede ser considerada cultura), pero su funcionamiento está constantemente expuesto a ser re-definido o manipulado según los intereses de la cultura mayor (por eso es "popular" o "subalterna")", y que además concibe a la comunidad como autora (Funari, 1991: 17-18).

Y, además, sería interesante retomar el interés que empezó a despertar A. Gramsci (1950)[15], acerca del folklore como una manifestación visible de los conflictos entre clases sociales, lo que nos lleva a una sociedad no homogénea en la que existen diversos grupos que se expresan de manera diferente u opuesta. Pero ese folklore pasa a ser cultura, no como sinónimo de ésta, sino como compromiso social (Juliano, 1986: 12-13). No se trataría de observar las antinomias culturales, sino las relaciones de explotación.

La investigación enfocada desde lo alternativo al poder, confiere a ésta una serie de características contrarias a las que supone la utilización de la fórmula indistinta: territorio-cultura-nación. Ya expusimos (Encina y Mejías, 1997) que el uso de esta fórmula imprime a las sociedades que estudiamos: "Estatismo, porque la cultura de la clase dominante sirve de mecanismo represor de los deseos y anhelos del resto de la sociedad, y justificador de la existencia del orden socio-económico que la mantiene en el poder [...]. Conservadurismo, porque al ocultar las características de la cultura popular, exponiendo tan sólo, que existe ésta por deducción, y mostrando única y exclusivamente la sociedad que fabrica la clase dominante, eliminan toda posibilidad de modos alternativos, interpretando las culturas populares como adaptadas y sustentadoras del sistema. Homogeinización, porque como consecuencia de las dos características apuntadas anteriormente, se produce una confusión fatal, o una identificación entre la cultura popular y la dominante".

Es por todo ello, por lo que el estudio del territorio como producto político generado desde el poder, debe ser ampliado con la formulación e

15 Citado por Dolores Juliano (1986).

investigación de los espacios como representaciones de los intereses de los dominados, como reflejo y producto de sus culturas, y como lugares de vida y de creación de la cultura popular (Encina y Mejías, 1997).

Es decir, hay que cambiar las unidades de análisis y observación que hasta ahora se han estado llevando a cabo en la arqueología. Por un lado, nuestra unidad de análisis debe pasar de ser la expresión del poder (política, física, material, mental, ...) para convertirse en lo alternativo a éste (las culturas populares), aspecto que ya hemos tocado ampliamente durante este escrito.

Por otro lado, la unidad de observación, ha venido adoleciendo de una serie de defectos que podríamos resumir en dos. Casi de manera generalizada es bastante parcial en cuanto a que no tiene en cuenta la globalidad del registro (o al menos, un registro lo más amplio posible), normalmente se tiende a investigar, bien aspectos parciales dentro de los yacimientos, bien yacimientos aislados dentro de un territorio o espacio más amplio, o bien parcelas llamativas de los mismos; y también excesivamente selectiva en lo que se refiere a la búsqueda sistemática de aquellos datos que son relevantes por su cualidad material, es decir, le suele interesar aquellos que son susceptibles de aparecer expuestos en las vitrinas de un museo.

Este hecho ha de ser replanteado para que nuestra unidad de observación sea lo más amplia posible, lo que no significa sóla y exclusivamente la totalidad del registro, sino, y especialmente, la variedad del mismo, o lo que es igual, no debemos considerar siatisfecho nuestro interés investigativo hasta no obtener todas las variantes y variables posibles dentro de un yacimiento, o de un territorio o espacio en general, aunque se debe tener en cuenta que la búsqueda de posibilidades dentro del registro está en función del planteamiento de partida y del tipo de unidad de análisis que hayamos seleccionado. Esta propuesta incluye el no rechazar aquellos datos que puedan parecer poco relevantes desde el punto de vista de su cantidad y cualidad material, ya que éstos pueden esconder un registro alternativo, clave para determinar la existencia y las formas de expresión de nuestra unidad de análisis.

Quizás el "ideal" de una investigación sea analizar el registro al completo, pero como eso es, de alguna manera, imposible, lo óptimo sería tener en cuenta, por ejemplo: en el territorio y en los espacios donde se desarrolla la vida, toda clase de asentamiento y lugares de hábitat y poblamiento, tanto por sus extensiones como por su función en el modo de producción; en los poblados o núcleos de asentamiento, todos los tipos diferentes de viviendas, tanto en su tamaño, su función y su participación en el proceso de trabajo; en las estructuras de habitación, trabajo, control político o coerción, todos los hallazgos, atendiendo a su

contexto micro y semimicro, en donde se puedan descubrir relaciones entre los objetos, trabajos, actividades de otra índole, ..., y los distintos grupos que configuren cada formación social; en las necrópolis, todas las posibilidades de enterramiento, ya sean éstas producidas en tumbas evidentes o mediante cualquier otra forma, incluídas aquellas que no se encuentren en una necrópolis; y así, en un largo etcétera, con todas aquellas posibilidades de registro arqueológico que existan y se hallen durante el proceso investigativo.

Hacia una praxis transformadora y revolucionaria con nuestras investigaciones

Tal como expresamos al principio de esta comunicación, cuando asumía como nuestra la diferenciación hecha por T. Shanin (1990) sobre los tipos de marxismo, no quiero caer en hacer de nuestras ideas un catecismo o una nueva biblia, como las que ya abundan en demasía. No ha sido esta mi intención en la parte anterior, y no lo va a ser en ésta. Sencillamente hago esta aclaración, porque lejos de convertir nuestro discurso en una vanguardia revolucionaria que encabece un movimiento de lucha y transformación social, queremos que estas ideas sirvan como motivo de reflexión de muchos investigadores marxistas de la historia, y que profundicen en este tema para sacar, ellos mismos, sus propias conclusiones y el análisis personal de su compromiso real. Me daría por satisfecho si tras la lectura de este escrito pudiéramos establecer algunos contactos para aportar en común nuestro trabajo de cara a la transformación del mundo.

Ya dijo M. Moreno Fraginals (1983: 13) que la historia es un elemento básico de la superestructura creada por un determinado modo de producción. Y como en el investigador es donde la información se traduce en significado, lo que tiene una implicación muy importante, de tipo epistemológico-político o práctico, desde el punto de vista de que es parte de la sociedad, y no un reflejo o efecto, con la que él mismo establece un espacio de comunicación (Ibáñez, 1979: 34); es fundamental que la sociedad también participe de esa construcción.

Si esta participación real no se produce podríamos entrar en la espiral que augura el nacimiento de una Nueva Clase, que según A. W. Gouldner (1980) ya está gestándose. Se trata de una Nueva Clase relacionada con la intelectualidad y el acceso y control del saber. Para Gouldner, esta clase está visible en cuanto a su ascenso como élite y los servicios que presta al poder establecido, a pesar de que a veces aparezca como revolucionaria (1980: 24-31). En realidad lo que hace es apropiarse de un capital cultural generado colectivamente para producir o reproducir, según el caso, las condiciones sociales que se lo han

permitido. De lo que tratan al convertirse en los dueños absolutos del conocimiento es que las personas, que a diferencia de las cosas pueden pensar, plieguen su voluntad a ese ordenamiento, consintiendo así ser lo que son, ya que lo ignoran (Ibáñez, 1979: 46).

Retomando esa idea de una Nueva Clase, aunque con un planteamiento diferente, Gramsci (1967) sostenía que toda clase social genera orgánicamente una o más capas intelectuales en el marco de la producción. La función de los intelectuales orgánicos de la clase proletaria sería la de motivar una toma de conciencia de su comunidad de intereses y provocar una concepción del mundo homogénea y autónoma, frente a la estructura coercitiva que a nivel superestructural impone la clase dominante a través de sus propios intelectuales. Gramsci proponía no distinguir entre la actividad intelectual y otras actividades, sino poner a cada uno dentro del sistema de relaciones sociales, para elaborar e identificar al pueblo con su propio proyecto revolucionario, es decir, comprometerse con las bases y las organizaciones populares.

Esta visión es totalmente válida, pero el mecanismo que proponía Gramsci fue replanteado por ciertos partidos comunistas latinos, que estaban cerca del eurocomunismo, que pretendían ganar hegemonía a través del sistema impuesto por las democracias burguesas, y no a través de una auténtica revolución generada desde abajo, con la que me siento identificado. Porque, no seamos ingénuos, el sistema capitalista actual que ostenta el poder, no va permitir su suicidio entregando armas (posibilidades reales) a "su enemigo" (siempre que éste desee serlo de verdad) para que con ellas lo aniquile. No esperemos nunca derrocarlo en las urnas[16], en todo caso y como mínimo, habrá que intentarlo ejerciendo una praxis diaria desde el trabajo en colectivos con ideas y realidades alternativas, y generando éstos.

De todas formas, la idea de la lucha en unos intereses específicos de la clase proletaria, bajo una cosmovisión propia de ésta, tan sólo deja un problema por resolver: ¿pertenece el intelectual a la clase proletaria? o bien ¿utiliza el intelectual determinadas "categorias de análisis" que llevadas a su vida cotidiana provocan una contradicción sólo explicable en que lo último que desea es cambiar el mundo?. En la primera de las preguntas caben dos respuestas: la primera que sí, y que aquel está realmente comprometido con sus intereses y quiere ayudar al cambio socioeconómico generando investigaciones de carácter colectivo y participativo que transformen desde abajo; aunque también cabe una

16 Resulta muy interesante la conclusión a la que llega J. Ibáñez (1990: 57) quién nos dice que "El PCE se suicidó políticamente el día que aceptó medir sus fuerzas con dispositivos distributivos (la fuerza de las urnas). La democracia totalitaria intenta impedir la participación de los ciudadanos a los votos: votar es necesario (hay que votar) y suficiente (no hay que hacer otra cosa que votar)"

segunda respuesta que también responde sí pero que lo que pretende es entrar a formar parte de la Nueva Clase que comentaba Gouldner (1980). En la segunda pregunta sólo cabe una respuesta: el intelectual nos engaña.

Aún todavía podemos hacer una reflexión más a este respecto. Se trata del intelectual que habiéndo surgido de la clase proletaria ha llegado a tener un estatus y una capacidad económica que lo colocan fuera de su origen, por ejemplo: un/a profesor/a de la universidad. Nosotros al menos lo tenemos claro, está traicionando a su clase originaria a la que hace un flaco favor, ya que su intención es cambiar a través de la pertenencia a esa Nueva Clase, apolítica y cientifista, que objetiviza todo, hasta los sentimientos. Porque, y lo que es más importante, un enseñante, convierte su trabajo en productivo[17] cuando es contratado junto a otros, como asalariado, para rentabilizar el dinero del empresario (el estado), y aún más, el orden socioeconómico que ese estado representa, defiende e impone.

Y es que el tema del investigador en general, aunque no sea universitario, es muy productivo. Desde posturas marxistas "ramplonas", éstos llegan a pensar que la actividad intelectual que generan con su pensamiento y sus investigaciones es un objeto político en sí. Pero podemos llegar a precisar más sobre las posturas que llevan a cabo. Por un lado están los que sólo usan la terminología marxista para sustituir su terminología anterior, aunque sin tocar los contenidos y las ideas que se expresan con la nueva "verborrea"; éstos sólo catequizan al marxismo conviertiéndolo en un dogma de fé que confiere verdad a sus ideas por el simple hecho de sonar éstas de manera distinta. Por otro están los de la moda científica, es decir, aquellos que banalmente se apuntan al carro del progresismo, con la única pretensión de almacenar en su "armario" todo aquello que se lleva. Y por otro lado, los del oportunismo político, los que descubren al marxismo a raiz del ambiente general que les rodea y que les ha de servir para ascender en sus pretensiones particulares.

Lejos del ambito de la docencia institucionalizada podemos descubrir muchas formas de manipular la cultura de los pueblos del pasado para hacer de ella un ente invariable a través del proceso histórico que desemboque en una situación actual, para así justificarla y darle autenticidad y validez. Lo que se está llevando a cabo desde el Consejo de Europa de la Comunidad Económica Europea en su campaña: "L'âge du bronze: premier âge d'or de l'Europe" no tiene desperdicio[18]. En sus

17 El concepto de trabajador improductivo es un constructo del capitalismo. Está claro que lo que rige su definición es la lógica capitalista del rendimiento de la producción, pero que, en este caso, adquiere categoría de productivo cuando ayuda a sustentar o reproducir el sistema como tal. Para ser más concretos, el trabajador docente produce mercancías que son la fuerza de trabajo (futuros trabajadores) que adquieren conocimiento para desempeñar su labor.

18 Un estudio crítico al respecto de la supuesta unidad cultural e histórica de Europa se puede

folletos publicitarios podemos leer, entre otras barbaridades, que la explotación minera para el aprovisionamiento de metal y la necesidad de éste, da lugar a un comercio internacional creando unas interdependencias entre las regiones, que llegan a unificar aspectos culturales como las costumbres sociales y religiosas, y a influir en las políticas locales y regionales. La idea está clara, se trata de identificar la actual Unión Europea con un momento del pasado, y para ello han de dar la imagen de que ese período fue, además de una edad de oro, una etapa de igualdad cultural y económica entre todos, que justifique el Tratado entre los diversos países europeos.

Hasta el momento ha quedado clara nuestra postura sobre el papel del intelectual-investigador en cuanto a que debe ser político, formando parte de la sociedad y de la propia construcción que elabora, bajo los intereses de la clase a la que representa y pertenece, y con una cosmovisión que le enfrente a las teorías del poder de la clase dominante en la sociedad desigual, y del desarrollo sostenible[19] del medioambiente ecológico, en el que se desarrollan nuestras vidas.

La siguiente cuestión surge del cómo se lleva a cabo todo esto, aunque de alguna manera ya hemos esbozado algo en el apartado anterior. Quizás una buena manera de empezar sea dar un giro a nuestras investigaciones, o más bien hacer más hincapié en determinados aspectos de la historia y de la cultura, relacionadas con los segmentos de la sociedad menos favorecidos por el desarrollo de la desigualdad y el acceso desigual al poder; al mismo tiempo que nos planteamos la existencia de formas alternativas y resistentes a este proceso comentado, las cuales nos pueden enseñar a construir un futuro mejor, y también a cambiar la visión de la historia, haciéndola realmente popular y no elitista.

Para esto último es muy importante el tema de la difusión del conocimiento histórico en particular y el social en general, sobre el que se podría abrir un debate amplio y fructífero. Quiero expresar a este respecto que la difusión debe cumplir tres requisitos fundamentales. Por un lado debe estar encaminada a la inmensa mayoría, lo que no significa que se baje el nivel de las explicaciones, sino que se eleve el de los receptores del mensaje. Por otro, y como consecuencia de lo anterior, elevar el nivel del receptor no significa un aumento de la cantidad de

---

encontrar en el trabajo de J. Fontana (1994).

19 Nos gustaría comentar con más detenimiento y amplitud, y no simplemente nombrándolo, el debate que alrededor de esta idea se podría abrir sobre la visión que a este respecto tiene el capitalismo: desarrollo sostenible; y la que tienen movimientos ecologistas, agroecológicos, alternativos, etc., en resumen contrarios al capitalismo por su lado "izquierdo": regeneración ecológica del medio natural, recuperación de la biodiversidad, recuperación de las fórmulas tradicionales de agricultura y explotación de la tierra para combinarlas con lo positivo de la tecnología actual, etc.

conocimiento, sino de la calidad del mismo, se trataría de un conocimiento crítico y reflexivo, y al mismo tiempo conocido; es decir, es más fácil compreder lo que se conoce que lo que se ha de aprender. Por tanto, si el receptor ya sabe de que se le habla, porque ha participado en su elaboración, comprenderá, a cualquier nivel que se le exponga, lo que se le quiere comunicar. Y por último, la difusión no debe perseguir sólo la difusión, sino ser un arma más de la praxis que estamos defendiendo. Como estamos estudiando los movimientos alternativos y las culturas populares, lo que hay que hacer es volver a introducir la información al pueblo actual[20]; no se trata sólo de descubrir el pasado, sino de salvar a las culturas populares de ahora y a los movimientos de resistencia al poder, de la deconstrucción y la homogeinización que éste lleva a cabo bajo subculturas de masas.

Pero para llevar a cabo esa o cualquier otra propuesta, no debemos olvidar que el uso indirecto del conocimiento del pasado para transformar y explicar el presente, basado en el principio de autoridad científica, y no en la participación y vivencia colectiva, puede encerrar una trampa mortal. Como quiera que no es fruto de nuestra praxis, encaminada al cambio de la realidad, y está basado en la praxis de otros, entre las que la mayoría trataban de mostrar y transmitir un mundo visto desde el poder imperante, "han ido depurando sus documentos, [...] y dejándonos como fuentes históricas, un material previamente seleccionado y con el cual sólo puede llegarse a ciertas conclusiones prefijadas" (Moreno, 1983: 16).

También está el hecho de que la Historia pueda o no ser una Ciencia[21], que ha sido la manipulación más grande que se haya podido hacer jamás de la Historia. Digo esto porque el debate sobre la cientificidad de la Historia ha desviado la atención de muchos hacia posturas que se hallan en arenas movedizas. O lo que es lo mismo, entrar en dicho debate supone caer en la mentira que nos hace centrarnos en aspectos tan miserables como la objetividad y la veracidad de los postulados e hipótesis, que dejan al investigador de la historia, según la exposición crítica de J. Ibáñez (1979: 34), como "... una ecuación personal, un rozamiento, un ruido que hay que reducir: la información y el sentido no se comunican".

De esta manera, ha quedado un terreno perfectamente abonado para que el capitalismo pueda desarrollar sus principios sin tener un ápice

20 No se trataría de hacer presentismo intentando explicar lo actual desde lo anterior, sino de utilizar las experiencias del pasado en el presente.

21 Este aspecto no es el objetivo de este trabajo, aunque si nos interesaría una ciencia desde posiciones que sean más sociales y menos economicistas, y no los planteamientos, que desde posicionamientos no marxistas, abogan por hacer de la investigación social un objeto científico, mediante la elaboración de un proyecto docente e investigador que le de carácter científico propio de un medio civilizado, es decir, con comercio e industria (Chic, 1990: 8-12).

de crítica desde el campo de las ciencias sociales[22], puesto que esa crítica es parte de la conciencia del historiador, la cual hay que eliminar del discurso histórico, y por tanto, no trascender las fronteras de la comunicación y la divulgación a esa parte de los seres humanos que sufren sus consecuencias. Se elimina por tanto el espacio en común que tienen el investigador y la sociedad, haciendo del conocimiento histórico algo artificial que puede ser creado en probetas de laboratorio con las máximas medidas de higiene, al margen de la sociedad, que con la acción crea su historia, como si se pudieran separar al hombre de sus actos, a la manera del providencialismo cristiano.

Por tanto, nosotros abogamos por que la arqueología, como conjunto de técnicas al servicio de la Historia, y en realidad, ésta última, se desarrolle bajo los postulados del marxismo, entendiendo que esos postulados, en lo que se refiere a las investigaciones de carácter histórico, son fundamentalmente tres: transformación social, dialéctica materialista y la resistencia popular como motor de la historia.

Es necesario el compromiso real de transformación del mundo para lograr el triunfo sobre el capitalismo, o es que "...Marx, ¿acaso estudio la economía capitalista por el simple placer de estudiarla o por disfrutar de la Ciencia?" (Encina, 1994: 29); no debemos olvidar que la filosofía marxista considera que no se trata de comprender las leyes del mundo objetivo para estar en condiciones de interpretarlo, y así lo expusieron Marx y Engels (1972) en la onceava tesis sobre Feuerbach: "los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo".

Aceptación de la dialéctica materialista como base para el entendimiento de las relaciones entre las formaciones sociales y la naturaleza, para la transformación de ésta mediante el trabajo. De esta forma rechazaremos cualquier forma de determinismo[23], posibilismo[24] o adaptación[25] medioambiental, conducente a fórmulas de desarrollismos sostenibles como medio de control capitalista de la destrucción que lleva a cabo, y de justificación de los colonialismos e imperialismos. El marxismo no es sólo un método, es una filosofía de vida en cuanto a la concepción de la realidad (cosmovisión) y de la acción (praxis política).

La resistencia popular como motor de la historia. El proceso histórico debe regirse por la posibilidad multilineal de diferentes modos de producción, olvidando la idea de progreso y evolución unilineal, que

22 Sería mentira si dijéramos que no se producen críticas al sistema capitalista desde ningún punto, sólo hay que observar la multitud de movimientos que se oponen a él: insumisión, okupas, Madres de la plaza de Mayo, ocupaciones de fincas por jornaleros andaluces, etc.
23 Véase: Huntington (1945)
24 Véase: Wissler (1926), Meggers (1954), Vita Finzi (1969)
25 Véase: Steward (1955), White (1959), Binford (1962), Hardesty (1977) y Butzer (1982)

pueden hacernos llegar a la conclusión de que el capitalismo es positivo, puesto que sería una fase más hacia la consecución del socialismo. Caer en este error es muy sencillo, de hecho ya lo hicieron Engels[26], Kautsky[27] y Lenin[28]. Desde el marxismo unilineal y esquemático se nos presenta una historia donde la desigualdad sin más ha existido siempre. Así, la investigación histórica se convierte en una carrera hacia atrás para ver cuando surgió ese problema, llegándose, si se hace de esa manera tan simple, incluso a justificar ese hecho, mostrándolo como inherente al género humano. Es una carrera distinta (porque se pretende lo contrario) pero igual (porque se puede llegar a lo mismo) a la del ascenso del capitalismo. Desde nuestro enfoque personal, comentado en el primer apartado, es muy importante analizar las formas de las culturas populares que en cada momento de ese proceso histórico se han desarrollado como resistencia y contraposición al sistema que las coercionaba[29].

La investigación, como consecuencia de todo lo expuesto anteriormente, no puede encargarse sólo de los "porqués", sino también de los "para qué" y los "para quién"; ya que caeríamos en una perspectiva estructural (que articula empirismo y formalismo) y que no llega a ser dialéctica (Ibáñez, 1990: 49).

Y esos "para qué" y "para quién" están claros, o al menos deberían estarlo. Hay que desarrollar la historia como un análisis del pasado que transforme el presente para fabricar, así, un proyecto social de futuro (Fontana, 1982), entendiendo que ese proyecto tiene que ser dinámico y quiera cambiar el sistema capitalista actual.

Y como desarrollo práxico de nuestra alternativa, el desarrollo de las propuestas IAP (Investigación Acción Participación)[30] pueden generar

26 Del análisis de Engels (1977), en el que explica la línea de evolución del capitalismo, se puede extraer que creía en las bondades del estado capitalista para lograr la destrucción de éste, especialmente cuando hace suyas las palabras de L.H. Morgan que arguye que "la democracia en la administración, la fraternidad en la sociedad, la igualdad de derechos y la instrucción general, harán vislumbrar la próxima etapa superior de la sociedad", es decir, que el capitalismo es una fase irremediable dentro de la cual se debe transformar para llegar a otra fase mejor: el socialismo.

27 Kautsky (1974) proponía que primero debía darse un cambio económico, dejándo en un plano secundario las relaciones de propiedad. Según esto, aplaudía la revolución urbana que desde planteamientos capitalistas había eliminado a los campesinos y a las formas comunales de producción, que le suponían un residuo que impedía el progreso.

28 Lenin (1975) hablaba de la "inevitabilidad de la transformación agraria democrático-burguesa", mediante la "sustitución de los métodos feudales de explotación por los métodos burgueses [...], que por la vía revolucionartia extirpen [...] los latifundios medievales y se desarrollen después libremente sin ellos por el camino de la agricultura capitalista de los granjeros": lo que él denominaba como "camino de tipo norteamericano". Esto suponía la plena disposición de la tierra que fomentara el pleno desarrollo del capitalismo en la agricultura.

29 Aunque no siempre, puesto que esas formas culturales también podían aceptar las de la cultura dominante, como ya también comentamos en ese apartado anterior.

30 El desarrollo de la perspectiva IAP se puede encontrar, entre otros trabajos, en los de: O. Fals Borda (1985, 1986 y 1992), J. Ibáñez (1990) y T. Rodríguez Villasante (1993 y 1995).

un nuevo paradigma que fusione el conocimiento académico y el popular para producir un conocimiento científico total de índole revolucionaria que rompa con el monopolio que hasta ahora tiene el sector de la sociedad con poder político, económico y social (Fals, 1985).

Un conocimiento popular que se base en la experiencia y en la praxis, donde la relación investigadora se cambia de sujeto-objeto a sujeto-sujeto, cambiando las reglas del juego: no simplificándolas (quitando dimensiones) sino complejizándolas (poniendo nuevas dimensiones). Una nueva dimensión participativa, que surge de la necesidad popular, aporta otro aspecto a las ciencias sociales. Se trata de una reflexión colectiva donde se sintetiza la investigación hecha y se proponen los proyectos y opciones elegidas (Rodríguez, 1995).

REFERENCIAS

Binford, L. R. (1962): "Archaeology as anthropology" en *American Antiquity* vol. 28, n° 2, Washington.

Breuilly, J. (1990): *Nacionalismo y Estado*, Pomares-Corredor: Barcelona.

Butzer, K. W. (1982): *Archaeology as human ecology*, Cambridge University Press: Cambridge.

Cardoso, C. F. S. (1989): *Introducción al trabajo de la investigación histórica. Conocimiento, método e historia*, Crítica: Barcelona.

Chic, G. (1990): *Principios teóricos en la historia*, Gráficas Sol: Ecija.

Encina, J. (1994): "¿Para qué la Ciencia?" en *Luces* n° 11 (Revista del Consejo de la Juventud de Andalucía), C.J.A.: Sevilla.

Encina, J. y Mejías, J. C. (1997): "Nacionalismo y culturas populares: una lucha por el tiempo y el espacio" en Colectivo de Estudios Marxistas (coord) *Nacionalismo-Internacionalismo. Una visión dialéctica*. Muñoz Moya y Montraveta editores: Sevilla, pp. 129-158.

Encina, J. y Ruano, R. (1995): "Sobre un debate teórico: nacionalismo y marxismo. Historia de un conflicto anunciado" en Colectivo de Estudios Marxistas (coord) *Marxismo y Sociedad. Propuestas para un debate*, Muñoz Moya y Montraveta editores: Sevilla, pp. 173-220.

Engels, F. (1977): *El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado*, Ed. Ayuso: Madrid.

Fals Borda, O. (1985): *Conocimiento y poder popular*, Ed. Siglo XXI: Madrid.

(1986): *Investigación Participativa*. Instituto del Hombre, Banda Oriental: Montevideo.

(1992): "La situación actual y las perspectivas de la investigación acción participativa" en M.C. Salazar *La Investigación-acción-participativa*. Ed. Popular: Madrid.

Fontana, J. (1982): *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*, Crítica: Barcelona.

(1984): "El grupo de History Workshop y la «historia popular»" en R. Samuel (edt.) *Historia popular y teoría socialista*, Crítica: Barcelona.

(1992): *La Historia después del fin de la Historia*, Crítica: Barcelona.

(1994): *Europa ante el espejo*, Crítica, Barcelona.

Funari, P. P. A. (1991): *La cultura popular en la antigüedad clásica*, Gráficas Sol: Ecija.

García Canclini, N. (1989): *Las culturas populares en el capitalismo*, Edit. Nueva Imagen: México.

Geertz, C. (1994): *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Ed. Paidos: Barcelona.

Godelier, M. (1982): "The ideal in the Real" en *Culture Ideology and Polithics*, Routledge & Kegan Paul: London, pp. 12-38.

(1989): *Lo ideal y lo material*, Taurus: Madrid.

Gouldner, A. W. (1980): *El futuro de los intelectuales y el ascenso de la Nueva Clase*, Alianza Editorial: Madrid.

Gramsci, A. (1950): *Letteratura e vita nazionale*, Einaudi: Turín.

(1967): *La formación de los intelectuales*, Grijalbo: México.

Grignon C. y J.C. Passeron (1992): *Lo culto y lo popular*, La Piqueta: Madrid.

Hardesty, D.L. (1977): *Ecological Anthropology*, John Willey and Sons: London.

Hobsbawn, E., (1959): *Primitive Rebels*, University Press: Manchester.

Hodder, I. (1988): *Interpretación en Arqueología. Corrientes actuales*, Crítica: Barcelona.

Huntington, E. (1945): *Mainspring of civilization*, John Willey and Sons: N. York.

Ibáñez, J. (1979): *Más allá de la sociología. El grupo de discusión:*

teoría y crítica, Siglo XXI: Madrid.

(1990): *Nuevos avances en la investigación social*, Anthropos: Barcelona.

(1995): "Nada para el pueblo, pero sin el pueblo" en Colectivo de Estudios Marxistas (coord) *Marxismo y Sociedad. Propuestas para un debate*, Muñoz Moya y Montraveta editores: Sevilla, pp. 141-152.

Juliano, D. (1997): "Cultura popular y etnicidad. Nacionalismo e internacionalismo" en Colectivo de Estudios Marxistas (coord) *Nacionalismo-Internacionalismo. Una visión dialéctica*. Muñoz Moya y Montraveta editores: Sevilla, pp. 117-128.

(1986): *Cultura Popular*, Cuadernos de Antropología n° 6, Anthropos: Barcelona.

Kautsky, K. (1974): *La cuestión agraria*, Laia: Barcelona.

Lenin, V.I. (1975): *El programa agrario de la socialdemocracia en la primera revolución rusa 1905/1907*, Ayuso: Madrid.

Malinowsky, B. (1944): *A scientific theory of culture and other essays*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Marx, K. (1975): "Futuros resultados de la dominación británica en la India" en K. Marx y F. Engels *Obras escogidas, 1*, Akal: Madrid, pp. 360-367.

Marx, K. y F. Engels (1972): *La ideología alemana*, Pueblos Unidos-Grijalbo: Montevideo-Barcelona

McGuire, R. H. (1992): *A Marxist Archaeology*, Academic Press: New York.

Meggers, B. J. (1954): "Environmental limitations on the development of Culture" en *American Anthropologist* 56, pp. 801-824.

Moreno Fraginals, M. (1983): *La Historia como arma*, Crítica: Barcelona.

Nocete, F. (1994): "Space as Coercion: The Transition to the State in the Social Formations of La Campiña, Upper Guadalquivir Valley, Spain, ca. 1900-1600 B.C." en *Journal of Anthropological Archaeology* 13, Academic Press, pp. 171-200.

Palerm, A. (1976): *Modos de Producción y Formaciones socioeconómicas*, Edicol, México.

Rodríguez Villasante, T. (1993): "Aportaciones básicas de la IAP a la epistemología y metodología" en *Documentación Social* 92, Madrid.

(1995): "Los nuevos movimientos sociales. Una reflexión metodológica y praxiológica" en Colectivo de Estudios Marxistas (coord) *Marxismo y Sociedad. Propuestas para un debate*, Muñoz Moya y Montraveta editores: Sevilla, pp. 13-41.

Samuel R. (1984a): " Historia popular, historia del pueblo", en R. Samuel (edt.) *Historia popular y teoría socialista*, Crítica: Barcelona. pp. 15-47.

(1984b): "Historia y teoría", en R. Samuel (edt.) *Historia popular y teoría socialista*, Crítica: Barcelona. pp. 48-70.

Shanin, T. (1990): *El Marx tardío y la vía rusa*, Ed. Revolución: Madrid.

Thompson, E. P. (1968): *The making of the english working class*, Penguin: Harmondsworth.

Vita-Finzi, C. (1969): *The mediterranean valleys. Geological changes in historical times*, Cambridge University Press: Cambridge.

Weber, M. (1964): *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica: México.

White, L. A. (1959): *The evolution of culture. The development of civilization to the fall of Rome*, McGraw-Hill Book Company: New York.

Wissler, C. (1926): *The relation of Nature to Man in Aboriginal America*, Oxford University Press: New York.

Wolf, E.R. (1987): *Europa y la gente sin historia*, Fondo de Cultura Económica: México.