
ARQUEOLOGÍA SOCIAL LATINOAMERICANA: EPISTEMOLOGÍA DE LA PRAXIS

David Ciuffani

e-mail: ciuffani.david@gmail.com

Resumen

Este artículo tematiza las bases epistemológicas sobre las cuales se desarrolla la Arqueología Social Latinoamericana. La misma posee un aspecto controvertido en su propedéutica deontológica (el compromiso social), ya que se erige como ciencia social marxista y busca intervenir en el presente mediante la praxis revolucionaria. El problema central que se suscita con respecto a esta posición se encuentra ligado directamente a la versión sobre el pasado que puede ofrecer dicha arqueología, la cual, a su vez, entraña una serie de operaciones metodológicas y teóricas que deben asentarse sobre determinadas bases epistemológicas. Estas cuestiones pueden analizarse a partir de las obras de Luis Guillermo Lumbreras y Luis Felipe Bate. En este trabajo se propone el concepto de praxis como fundamento epistémico-político.

Palabras clave: Arqueología Social Latinoamericana, epistemología, marxismo, praxis

Abstract

This article develops the epistemological bases of Latin American Social Archeology. It has a controversial aspect in its deontological propaedeutic (social commitment), since it stands as a Marxist social science and seeks to intervene in the present-day through revolutionary praxis. The central problem that arises with respect to this position is directly linked to the version on the past that archeology can offer, which, in turn, involves a series of methodological and theoretical operations that must be based on certain

epistemological sources. These issues can be analyzed from the works of Luis Guillermo Lumbreras and Luis Felipe Bate. In this paper the concept of praxis is proposed as an epistemic-political foundation.

Key Words: Latin American Social Archeology, Epistemology, Marxism, Praxis

Zusammenfassung

Dieser Artikel thematisiert die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Entwicklung der lateinamerikanischen Sozial-Archäologie. In ihrer ethischen Propädeutik findet sich ein umstrittener Aspekt (das soziale Engagement), da sie sich als marxistische Sozialwissenschaft vorstellt und versucht, in der Gegenwart mit einer revolutionären Praxis zu intervenieren. Das in Bezug auf diese Position entstehende Hauptproblem steht in direktem Zusammenhang mit der Version der Vergangenheit, die eine solche Archäologie anbieten kann, und die wiederum eine Reihe von theoretischen und methodologischen Operationen beinhaltet, die auf bestimmten erkenntnistheoretischen Grundlagen basieren müssen. Diese Probleme können ausgehend von den Werken von Luis Guillermo Lumbreras und Luis Felipe Bate analysiert werden. In diesem Beitrag wird ein Begriff der Praxis als epistemisch-politische Grundlage vorgeschlagen.

Schlüsselwörter: lateinamerikanische Sozialarchäologie, Epistemologie, Marxismus, Praxis

Original recibido: febrero de 2017

aceptado: junio de 2017

David Chiuffani es Profesor en Historia. Becario CIN, Universidad Nacional de Río Cuarto.

1. Apuntes sobre la teoría arqueológica general

Para abordar el tema de las bases epistemológicas de la Arqueología Social Latinoamericana (desde ahora ASL), es necesario reseñar la teoría arqueológica general y su devenir.

Bruce Trigger, historiador del pensamiento arqueológico, señala que “la arqueología es una ciencia social ya que intenta explicar qué les sucedió en el pasado a unos grupos específicos de los seres humanos y generalizar los procesos de cambio cultural” (Trigger, 1992: 29). Por definición, los arqueólogos infieren el pasado desde el registro arqueológico que se encuentra en el presente. (Trigger, 1992; Johnson, 2000) Estas inferencias no son ajenas a los distintos niveles de la *teoría*. En este sentido, Matthew Johnson (2000) afirma que la teoría es imprescindible en el quehacer de los arqueólogos; y, según señala Trigger (1992), éstos clasifican sus teorías o generalizaciones en categorías de alta, media y baja. El esquema del autor sería el siguiente:

1. Teorías de bajo nivel: son investigaciones empíricas con generalizaciones - equiparables a las leyes experimentales de Nagel, dice Trigger-, las cuales se basan en generalidades que se observan repetidamente y son plausibles de ser refutadas por observaciones de casos contrarios. Estas incluyen clasificaciones tipológicas, demostraciones estratigráficas, seriación, datación y asociación entre atributos o artefactos específicos repetidos en determinada localidad geográfica y/o fecha o periodo. Así, las generalizaciones en este nivel se mueven entre las dimensiones de espacio, tiempo y forma; pero las inferencias hechas -debido a la naturaleza del dato arqueológico- no conllevan a generalizaciones sobre el comportamiento humano. (Trigger, 1992: 29-31)
2. Teorías de nivel medio: son generalizaciones hechas desde regularidades existentes en múltiples casos o entre dos o más conjuntos de variables; para ser consideradas dentro de este nivel, su formulación debe gozar de validez intercultural, ser lo suficientemente específica para permitir su constatación mediante la aplicación a un conjunto de datos y, además, hacer alguna referencia al comportamiento humano. Un caso de teoría de nivel medio es

la “teoría de alcance medio” de Lewis Binford, que utiliza datos etnográficos para validar inferencias hechas del registro arqueológico. (Trigger, 1992: 31)

3. Teorías de nivel alto: también llamadas teorías generales, son “reglas abstractas que explican las relaciones entre las proposiciones teóricas relevantes para el conocimiento de las categorías principales de fenómenos” (Trigger, 1992: 31). Su credibilidad, por lo general, está ligada al éxito o fracaso de las teorías de nivel medio, las cuales dependen de ellas. Las teorías generales corresponden a la explicación del comportamiento humano y no son exclusivas de la arqueología, sino que se comparten con la generalidad de las ciencias sociales. Las tres teorías que más han influenciado en la investigación arqueológica son “el marxismo (o materialismo histórico), el materialismo cultural y la ecología cultural” (Trigger, 1992: 31).

La lógica formal distingue generalmente dos formas de razonamiento: la inducción y la deducción. En este sentido, las discusiones teóricas en esta disciplina se centran en saber si las teorías de nivel medio deben derivarse deductivamente de las teorías de nivel alto o, viceversa, si deben construirse a partir de datos y generalizaciones formuladas en el nivel bajo; las teorías más exitosas han utilizado una combinación de ambos. (Trigger, 1992) De cualquier modo, debe haber correspondencia coherente entre los tres niveles de teoría y el dato arqueológico.

La práctica arqueológica del mundo occidental estuvo caracterizada, durante la primera mitad del siglo XX, por la llamada escuela tradicional, es decir, la escuela Histórico-cultural (Culture History). Ésta se basaba en la inducción, la acumulación de datos, el particularismo, la descripción y el criterio de autoridad, empleando la taxonomía y la seriación arqueológica. (Lanata y Guráieb, 2004) En la segunda mitad del Siglo XX surge, en el marco de los acalorados años de la década de 1960, la “New Archaeology” o Nueva Arqueología. La misma se nutrió, durante el decenio 1950-1960, de dos corrientes en el pensamiento antropológico: neoevolucionismo y ecología cultural. La primera difiere del evolucionismo unilineal y de la *Culture History*, proponiendo entender al *progreso* “como una característica más de la cultura general, aunque no necesariamente de cada cultura en particular” (Lanata y Guráieb, 2004: 25). Otra característica es calificar al núcleo cultural (la

tecnología) como intermediario entre ambiente y cultura, porque la tecnología permitiría la adaptación al ambiente e influenciaría a la organización política y social. En sus inicios, esta postura tuvo como sus dos máximos inspiradores a Leslie White, que define a la cultura como un complejo sistema termodinámico, y a Julian Steward. Fue este último el que logró introducir el segundo aspecto teórico: la ecología cultural. Ésta última intentaba explicar el cambio cultural desde un enfoque más empírico, multilineal y ecológico, con el propósito de que la arqueología centrara su análisis en las similitudes de las culturas en los distintos estadios de desarrollo, y ya no en las particularidades no recurrentes más atribuibles a accidentes históricos. Se le suman, a estas dos corrientes, algunas influencias del materialismo y la Teoría General de los Sistemas, por la cual se estudiaba la cultura a partir de los subsistemas que la componen, como, por ejemplo, subsistencia, tecnología, organización social, etcétera. (Lanata y Guráieb, 2004: 25-26)

A diferencia de la arqueología tradicional, la Nueva Arqueología se caracterizó por nuevos planteos que pueden describirse de la siguiente manera: se propuso como meta la *explicación* más que la reconstrucción de un momento o una sociedad particular; en su pretensión científica apuntó hacia la *generalización* en el estudio del proceso cultural y en la explicación de los cambios; también propuso la utilización de hipótesis y modelos que posibiliten la explicación de los cambios, es decir, la aplicación de un *razonamiento deductivo*; entre otros cambios, se hizo presente también la sustitución de la validación por autoridad por la *validación mediante prueba*: someter los modelos e hipótesis a comprobación rigurosa; a su vez, la conformación de un *diseño de investigación* se volvió un requisito que permitió plantear en él las preguntas generales y específicas a responder, y permitió que los datos obtenidos no sean inapropiados; la *metodología cuantitativa* se erigió por sobre la cualitativa de la vieja escuela y condujo a una metodología estadística de pretensión objetivista. Todas estas características debían de llevar a la arqueología a generar un conocimiento científico que arrojara luz sobre los procesos pasados en aspectos tan complejos como la organización social y los procesos cognitivos. (Lanata y Guráieb, 2004: 26-27)

Un aporte central de esta nueva práctica arqueológica fue la *Teoría de Rango Medio* o *Teoría de Alcance Medio*, elaborada por Lewis Binford (Trigger,

1992; Lanata y Guráieb, 2004; Johnson, 2000). Esta teoría, según la explica Johnson (2000), parte del presupuesto de que los datos arqueológicos forman un registro estático en el presente y testimonian un pasado dinámico; por ello el arqueólogo realiza presunciones entre el presente (estático) y el pasado (dinámico) por medio de inferencias acerca del alcance medio. El alcance medio es el espacio que media entre lo estático y lo dinámico. La inferencia debe estar basada en las observaciones etnográficas del presente. Sin embargo, se presentan dificultades en el valor de las inferencias debido a que:

1. La analogía no prueba nada de por sí; por lo tanto, para reforzarla se presupone y/o exige una continuidad cultural.
2. Como consecuencia de la continuidad cultural, se desprende la premisa de que el comportamiento humano se rige por ideas culturales; por lo tanto se vuelve clave interpretar las creencias de poblaciones actuales. El problema es que esto petrifica el comportamiento humano. Por último, cabe señalar que toda inferencia presupone una concepción de la sociedad y de la historia.

Trigger (1992) sostiene que, más que un quiebre, la Nueva Arqueología significó una “continuación e intensificación de las tendencias funcionalistas y procesuales que se habían estado desarrollando en la arqueología americana y en la Europa occidental desde la década de los treinta” (Trigger, 1992: 277). Esta empresa no se mantuvo inmune a los avatares intelectuales del pasado siglo: durante la década de 1980 se produce una reacción a las corrientes procesuales (en referencia a la visión evolucionista del cambio cultural propuesto por la Nueva Arqueología). Esta reacción significó la apertura a una diversidad teórica de distintas líneas, con enfoques muy variados, que se condensan en la arqueología posprocesual. Estos enfoques pueden sintetizarse en: Arqueología Historicista (o normativista), Arqueología Sistémica, Arqueología Evolutiva, Arqueología Cognitiva, Arqueología Estructuralista y Arqueología Marxista (o Social). (Johnson, 2000) En términos generales, los distintos enfoques adscriben al posmodernismo o a las teorías evolutivas neodarwinianas. “Básicamente, los arqueólogos posmodernos rechazan los postulados de la Nueva Arqueología argumentando que son antihistóricos, evolutivos, objetivos, excesivamente cientificistas y de una neutralidad ética que ellos no comparten” (Lanata et al., 2004: 39). Su postura se basa en un paradigma interpretativo de aproximación empática (entender el

lugar del otro) y en el rechazo de casi todos los postulados de la corriente procesual, como la generalización evolutiva, el método científico, la objetividad y la idea de la cultura como sistema. (Lanata et al., 2004) Las teorías evolutivas neodarwinianas pretenden retornar a la teoría de la evolución de Charles Darwin, y rechazan la visión unilineal de Spencer. Es una arqueología seleccionista (basada en la selección natural), que busca descubrir en el registro la variación azarosa de la selección humana respecto a sus recursos. Según estos planteos “la población humana tendría que mostrar cambios sociales y demográficos que se relacionen con la dependencia creciente de los alimentos domesticados” (Lanata et al., 2004: 68). Otros dos rasgos son: por un lado, la ecología evolutiva, la cual plantea estudios de procesos en tiempos cortos de la decisión adaptativa, es decir, basados en los aspectos de la decisión racional y la flexibilidad adaptativa; por otro lado, se destaca la “doble herencia” (genética y cultural). Estas posturas neo-darwinianas colocan el acento, a la hora de analizar el registro, en el artefacto y buscan dar cuenta de cómo la selección natural ha intervenido en la persistencia de los rasgos biológicos y culturales.

Actualmente, la práctica arqueológica ha dejado un poco de lado las discusiones teórico-metodológicas y ha centrado sus esfuerzos en la aplicación de una tecnología muy variada, que va desde el Sistema de Información Geográfica (GIS) a estudios de ADN y al registro, permitiendo obtener una información más detallada. Los arqueólogos llegan al campo con programas de investigación, con hipótesis. Entonces, de modo esquemático, puede decirse que las bases sobre las que se sustentan estas hipótesis están divididas por la oposición entre objetivismo y subjetivismo, realismo ontológico y construcción gnoseológica, y marcadas por una simplificación de positivismo lógico y constructivismo. La ASL se presenta por fuera de esta división debido a que parte de concepciones ontológicas y, por lo tanto, epistemológicas disímiles.

2. La Arqueología Social Latinoamericana

En 1974, Luis Guillermo Lumbreras publicó su célebre obra: *La Arqueología como ciencia social*. En ella desarrollaba las bases teóricas de una arqueología latinoamericana, es decir, una arqueología que hundía sus raíces en el

materialismo histórico y se proyectaba en la praxis social y la intervención política. Montañés Caballero (1999) señala que los antecedentes se encuentran entre 1919 y 1939 con la figura de Luis E. Valcárcel, junto a investigadores como Víctor R. Haya, Julio C. Tello y José C. Mariátegui, que se desempeñaron durante la primera pos-guerra, la cual dio paso a una serie de reformas educativas y sociales en Perú, debido a ser beneficiada por esta coyuntura particular. Lumbreras identificó en Mariátegui un compromiso con el llamado “problema indio” que enlazaba: indigenismo-tierra-revolución en contestación al neocolonialismo. (Lumbreras, 1981; Montañés, 1999) Valcárcel orientaba el problema indígena hacia la etnología, mientras que Tello lo encuadraba en una arqueología más científicista. La influencia de Gordon Childe era notoria en ellos, aunque no todos fueran militantes de izquierda. (Montañés Caballero, 1999: 279) La influencia de Vere Gordon Childe junto con las acaloradas luchas sociales de las décadas de 1960 y 1970 confluyeron en la propuesta original de Lumbreras.

Como se ha señalado, la propuesta de la ASL gira en torno a justificar la Arqueología de acuerdo a cómo participa de los problemas contemporáneos de la sociedad. Sus momentos claves serían:

1) la reunión de Americanistas en Lima (1970), concretamente en el simposio sobre formaciones aborígenes de América que buscaba interpretar los procesos históricos de las sociedades precolombinas;

2) Las obras *La Arqueología como ciencia social* (1974), *Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos*, publicada por Sanoja y Vargas (1974), *Arqueología y materialismo histórico* de Luis Felipe Bate (1977) y también, del mismo arqueólogo, *Sociedad, formación económico social y cultura* (1978) (Montañés Caballero, 1999);

3) El Documento de Teotihuacán (1975), elaborado en una reunión de simpatizantes y practicantes de la Arqueología Social Latinoamericana (particularmente José Luis Lorenzo, Luis Guillermo Lumbreras, Eduardo Matos, Julio Montané y Mario Sanoja), constituye un desafío para intentar sostener su validez ante otras arqueologías;

4) El grupo de Oaxtepec (1983), del que participaron Lumbreras, Bate, Sanoja, Montané, Gándara y Maggiolo entre otros; logra mayor homogeneidad ideológica en torno al materialismo histórico. Al tratar cuestiones relativas a la

teoría sustantiva de la historia (formación económico-social, modo de vida, cultura, etnia, etcétera), los rasgos distintivos formulados por el grupo son:

- “1. Rechazo del Materialismo Mecánico y del Evolucionismo cultural.
2. Regreso a los clásicos del materialismo: Marx y Engels.
3. Rechazo también de la idea que postula que los modos de producción se articulan por separado, es decir, contradicen la posición del Marxismo Estructural y, por tanto, la obra de L. Althusser.
4. Entienden a la disciplina arqueológica como ciencia social.
5. Conexión indisoluble del Materialismo Histórico aplicado a la Arqueología entre teoría, metodología y técnicas.
6. Postulan una Historia procesual. Al estar gobernados los procesos por leyes, éstas se singularizan como leyes históricas de procesos que son sociales” (Montañés Caballero, 1999: 281).

En otras palabras, y siguiendo las ideas planteadas en la conferencia pronunciada por Lumbreras (2006) en el *XV Congreso Nacional de Arqueología* en Argentina, esta teoría puso el acento -en lo referido al campo metodológico- en el objetivo de “dar existencia social a los tiestos”, en buscar las relaciones sociales de los pueblos del pasado, definir la experiencia sobre la cual ellos hicieron lo que hicieron por su propia cuenta, establecer sus fuerzas productivas, es decir, el conjunto de capacidades acumuladas por la sociedad para construir un sistema social. Una especie de Arqueo-sociología. Pero, ¿cómo puede realizar esta tarea? Para contestar esta pregunta es necesario clarificar las premisas de partida de la ASL.

2.1 Premisas y conceptos claves

Luis Felipe Bate, al esquematizar el materialismo histórico para la práctica arqueológica, señala que “la concepción marxista se funda en el reconocimiento de la necesidad de una solución unitaria a los problemas de teoría del conocimiento (gnoseología), teoría de la realidad (ontología) y lógica (metodología). Esta propuesta central, argumentada originalmente por Hegel, permite la superación de la problemática dejada por el agnosticismo kantiano,

debido a la incoherencia entre una gnoseología materialista y una lógica radicalmente idealista subjetiva. En este punto se originan todas nuestras diferencias con las posiciones positivistas neokantianas contemporáneas, incluyendo las de la 'new archaeology' norteamericana, y aún con la corriente althusseriana" (Bate, 2007a: 119).

Como es requisito del método ser capaz de mostrar la falsabilidad de las preposiciones teóricas, Bate (2007a) asume que la *realidad* es independiente de toda conciencia, es una realidad material objetiva y se formula como principio lógico (método). Dicho esto, cabe preguntarse ¿Cuáles son los principios de la lógica dialéctica?

Alan Woods y Ted Grant (2002) señalan que la lógica formal se rige por las siguientes leyes:

- 1) La ley de la identidad ("A" = "A")
- 2) La ley de la contradicción ("A" no es igual a "no-A")
- 3) La ley del medio excluido ("A" no es igual a "B")

En lógica dialéctica, esto no sería del todo válido. Para argumentarlo, Alan Woods y Ted Grant citan el ejemplo del mundo subatómico: "El principio de indeterminación de la mecánica cuántica no se puede aplicar a los objetos ordinarios, sólo a los átomos y partículas subatómicas. Las partículas subatómicas se rigen por leyes diferentes a las del mundo "ordinario". Se mueven a velocidades increíbles, 1500 metros por segundo por ejemplo. Se pueden desplazar en diferentes direcciones al mismo tiempo. En estas condiciones, las formas de pensamiento que se aplican para la experiencia diaria dejan de ser válidas" (Woods y Grant, 2002: 22). Por lo tanto, la lógica formal se vuelve inútil dado que sus categorías "no tienen ningún punto de contacto con esta realidad fluida, inestable y contradictoria (...) la mecánica cuántica viola la ley de la identidad afirmando la 'no individualidad' de las partículas" (Woods y Grant, 2002: 22). Es decir, "la dialéctica es la lógica del movimiento, de la evolución, del cambio (...) Cada fase particular de la realidad tiene sus propias leyes y sus categorías y constelación de categorías propias, entrelazadas con aquellas que comparte con otras fases de la realidad. Estas leyes y categorías deben descubrirse mediante la investigación directa de la totalidad concreta, y no pueden ser excogitadas por la mente sola antes de que haya sido analizada la realidad material" (Novack, 1979: 37).

Así, la primera ley de la dialéctica es la objetividad absoluta, en el sentido que no elabora abstracciones a priori, sino que las descubre por medio de la experimentación. Sin embargo, la lógica dialéctica no excluye a la formal, pues la ley de la identidad (el axioma A es igual a A) sería válida mientras los cambios cuantitativos y cualitativos no modificarán el asunto sobre el cual se trata. Siguiendo a Trotsky: "La dialéctica no niega el silogismo, sino que nos enseña a combinar los silogismos en forma tal que nos lleve a una comprensión más certera de la realidad eternamente cambiante. Hegel en su *Lógica* estableció una serie de leyes: cambio de cantidad en calidad, desarrollo a través de las contradicciones, conflictos entre el contenido y la forma, interrupción de la continuidad, cambio de posibilidad en inevitabilidad, etc., que son tan importantes para el pensamiento teórico como el silogismo simple para las tareas más elementales" (citado en Woods y Grant, 2002: 18). En síntesis, la ASL asume estos principios al retomar el materialismo dialéctico y su solución unitaria al problema de la gnoseología.

Para demostrar lo dicho hasta aquí es necesario analizar la obra *La Arqueología como ciencia social*. En el capítulo I, el autor desglosa la posición positivista sobre la arqueología y declara: "el arqueólogo tradicional positivista se reduce a 'tomar conocimiento y dar cuenta de los restos materiales de las culturas', considerando como especulativo cualquier intento de 'ir más allá' de los objetos registrados. De esta manera el 'objeto de estudio' se reduce al objeto material; el objetivo es el objeto y no la historia" (Lumbreras, 1981: 19-20). Pero si detrás de los objetos está el hombre, y es la cultura la que diferencia al hombre del resto de los animales, detrás de los objetos está la cultura; entonces se acepta que la Arqueología es "la parte de la Antropología que se ocupa del estudio de la cultura (material) de pueblos ya desaparecidos" (Lumbreras, 1981: 20). Sin embargo, esta concepción preserva la idea positivista de que " 'el objetivo es el objeto', dado que sólo es posible conocer la cultura material y que el resto de la cultura (la parte 'espiritual' o 'no material') está definitivamente perdida, pues el arqueólogo 'no puede conocer la cultura total' " (Lumbreras, 1981: 20). Acto seguido, Lumbreras propone abordar el concepto de cultura.

El concepto de cultura nació bajo la égida de la Antropología que, durante el imperialismo capitalista, se encargaba de estudiar las costumbres 'extrañas'.

Este concepto permitió diferenciar el estudio antropológico del sociológico: el primero estudiaba pueblos primitivos y el segundo los pueblos avanzados. El devenir de ambos estudios produjo teorías disímiles y metodologías propias. “Pero sucede que la ciencia (...) ha recuperado una información lo suficientemente grande como para ir desarrollando la imagen segmentaria del mundo que estas disciplinas diseñan (...) La ciencia reclama un uso combinado de todos los conceptos, pero al hacerlo tropieza con la dificultad genética de los mismos; al haber sido diseñados, en su origen para explicar sólo un segmento de la realidad, su uso se hace difícil para aplicarlo a la totalidad en forma combinada con los otros conceptos” (Lumbreras, 1981: 22ss.). Por ello, el concepto de *cultura*, al intentar explicar toda la conducta social, tropieza con el de *sociedad*. Entonces, “si la cultura es la totalidad de la conducta social (...) conviene entender en qué consiste aquella ‘conducta’ ” (Lumbreras, 1981: 24).

Según el primero de los arqueólogos sociales, las causas de la conducta social están dentro de la sociedad misma y sólo parcialmente fuera, dado que el ‘ser social’ (base de toda la estructura social) está compuesto por todas las esferas de la producción: instrumentos, técnicas, medio ambiente y el hombre mismo. Por lo cual, si se trata de buscar las causas del comportamiento social, en opinión de Lumbreras hay que estudiar la dialéctica de los elementos que la constituyen. Dichos elementos serían: en primer lugar el trabajo, que “pone en relación al hombre con la *naturaleza* sobre la cual actúa y, al mismo tiempo, establece diversas formas de relación entre los hombres mismos” (Lumbreras, 1981: 26). En segundo lugar estaría la producción, que nace del conjunto de estas interacciones y es resultado del trabajo; a su vez, la misma está determinada por el medio ambiente natural (objeto de trabajo) y el nivel de los instrumentos de trabajo y en su conjunto hacen a los “*Medios de Producción*, los que, a su vez, con la Fuerza de Trabajo que está dada por la población, constituyen las *Fuerzas de Producción*” (Lumbreras, 1981: 26). En las líneas anteriores se demuestra el carácter opuesto a la arqueología tradicional u ortodoxa, pues estos conceptos no se entienden el uno sin el otro, y no son directamente traducibles a conceptos como ‘tecnología’, ‘hábitat’, ‘población’, etcétera, ya que “en un caso los conceptos son parte de un movimiento unitario

dialéctico y el otro son conceptos referidos a 'estructuras' estáticas que se autodefinen" (Lumbreras, 1981: 26).

Volviendo a Novack y la pareja Alan Woods y Ted Grant, estas conceptualizaciones son acordes a la lógica y el pensamiento dialéctico. Siguiendo el razonamiento se llega a las Relaciones de Producción: "corresponden en su forma y carácter al desarrollo y carácter de las Fuerzas de Producción" (Lumbreras, 1981: 26). Ambas, dialécticamente conjugadas, componen la unidad del *Modo de Producción*, es decir, la forma concreta por la cual cada sociedad resuelve la satisfacción de sus necesidades por medio de la producción material: "el que habiendo muchas sociedades con el mismo modo de producción, se quiera establecer un modelo quiere decir simplemente que se hace una generalización homotaxial y nada más; se establece una ley del 'modo'" (Lumbreras, 1981: 27). Recuperando a Novack: *cada fase de la realidad tiene sus propias leyes*.

Entonces, la *conducta social* está determinada por el Modo de Producción (infraestructura), ya que el *ser social* determina la *conciencia social*. Pero el modo de producción no hace a la totalidad, sino que sustenta la superestructura, la cual tiene dos niveles: "el de las Instituciones y el de la Ideología; si bien ambos niveles se corresponden, cabe anotar que el primer nivel es el factor más directamente ligado a la base económica o infraestructura y cumple el rol de 'cópula' entre la infra y la superestructura" (Lumbreras, 1981: 28). En su conjunto forman la Formación Social o Formación Económico Social. En cuanto al concepto de cultura, Lumbreras (1981) asegura que en el uso tradicional del mismo se está definiendo una formación social, aunque no así a sus componentes. Para aclarar el uso del concepto, recurre a Luis Felipe Bate, aceptando que es la expresión fenoménica de la vida social, pero no su esencia, y, dado cierto conocimiento las cualidades históricas de la formación social, la categoría de cultura sirve para explicar la realidad como totalidad concreta. (Lumbreras, 1981) Sin ahondar demasiado en este problema teórico, el arqueólogo señala que dentro de una misma formación social pueden coexistir varias culturas, las cuales deben ser descritas por los estudiosos de la arqueología.

Volviendo sobre la Formación Social, es preciso señalar que esta categoría es la categoría analítica sobre la cual se puede describir la tesis investigativa

de Lumbreras. Es a partir de este concepto analítico que va desarmando y enunciando los tópicos que explican la resolución particular, por parte de distintos grupos sociales, de la contradicción hombre-medio. Teniendo en cuenta que es el proceso de trabajo el nudo del estudio de la Formación Social, es necesario enunciar las partes del mismo:

- En la base o infraestructura: el Modo de producción. “Se define el M de P como el nivel de desarrollo de las Fuerzas Productivas que tiene una sociedad y las Relaciones Sociales de Producción que le corresponden” (Lumbreras, 1981: 128). De un modo de producción a otro se pasa por medio de la revolución social que resuelve la contradicción entre las Fuerzas Productivas y las Relaciones Sociales de Producción.
- Las Fuerzas Productivas (FP), que “son el conjunto de elementos materiales para la existencia de la producción” (Lumbreras, 1981: 71). Estos elementos son: el *hombre*, cuya interacción (trabajo) con la naturaleza se ejerce por medio de los *instrumentos* (ciencia y tecnología) que permiten superar su condición biológica sobre la naturaleza. Para el estudio de las FP, primero debe buscarse la contradicción principal y dentro de ésta su elemento principal. En base a estas premisas se ordenan los datos arqueológicos, en tres órdenes: 1. Población; 2. Medio ambiente y 3. Instrumentos de producción. (Lumbreras, 1981)
- Las Relaciones Sociales de Producción (RSP), el otro aspecto del proceso de trabajo, más allá de sus elementos simples y abstractos como se estudian en las FP, es el que se genera a partir de las relaciones entre los hombres en este proceso de trabajo. Las RSP se constituyen a partir de dos movimientos: la relación con los instrumentos y objeto de trabajo, y con los otros hombres, por medio de la propiedad que adquiere distintas formas en el tiempo. Las formas de propiedad determinan: “el papel que cada individuo deberá desempeñar en el proceso productivo, su acceso a los recursos naturales, a los instrumentos de producción y, finalmente, su acceso a los productos mismos” (Lumbreras, 1981: 107). Así se establecen distintos tipos de contradicción en el tiempo, desde las comunidades primitivas, pasando por las sociedades pre-clasistas, hasta llegar a las clasistas. La evidencia arqueológica que se presenta para su estudio siempre debe estar en relación al hábitat y va desde aldeas a centros

- urbanos concebidos como unidades. Sin embargo, el estudio de estas unidades parte de una inferencia por analogía que no es fijada por preceptos precisos, por ejemplo: en el análisis de una tumba. Lumbreras señala que la posición de los cuerpos y la parafernalia incorporada denota la estratificación social (Lumbreras, 1981: 119), pero no argumenta como se lleva a cabo esta inferencia, apelando de modo subrepticio al sentido común (algo similar a los primeros planteos de Binford con la teoría de alcance medio).
- Sobre la base de la infraestructura que es el “Ser social” se erige la Superestructura que determina la conciencia, que “está constituida por todo aquello que es expresión subjetiva de la realidad, por todo aquello que depende de nuestra capacidad de apreciar y conocer; está constituida por el conjunto de hábitos y costumbres que transmitimos a través del aprendizaje y la enseñanza” (Lumbreras, 1981: 147). Son las leyes que establece la sociedad, por medio de sus instituciones, para remarcar los límites de la acción. El movimiento de esta esfera se da a partir de los cambios de las FP hacia las RSP y repercute en la conciencia, pero no es de manera mecánica. Captar esos movimientos no es tarea fácil, mucho menos para la arqueología, que lo debe hacer a partir del estudio de los ritos y los objetos artísticos y litúrgicos. Nuevamente se presenta la cuestión de la validez de la inferencia para determinar las cualidades que se pretenden estudiar.

Después de desarrollar las premisas y los conceptos clave de la ASL, es necesario explicitar sus implicancias en cuanto a método y registro.

2.2 Implicancias: método y registro

Según el fundador de la ASL, el método en arqueología está organizado por técnicas “cuya forma de proceder es a través de la búsqueda, análisis y explicación de los restos en unidades taonómicas (sic) socialmente significativas” (Lumbreras, 1981: 39). Esto significa que las taxonomías sociales deben ser congruentes con las categorías que componen a la Formación Social. También señala: “La articulación sistemática de la inducción y la deducción en el proceso de investigación científica es la forma adecuada

de aproximarse al objeto de estudio” (Lumbreras, 1981: 39). El punto de partida del investigador es la siguiente: “La hipótesis científica parte pues de una base constituida por conocimientos comprobados en los cuales se apoya y su cuerpo o estructura reside en la explicación racional que debe ser sometida a verificación empírica o teórica (según sea el objeto de estudio) para saber si se prueban o no las preguntas o interrogantes elaborados en el nivel de la posibilidad o el supuesto” (Lumbreras, 1981: 42). Para que las hipótesis se conviertan en teoría deben someterse a la corroboración teórica y empírica. La corroboración empírica se logra a través de determinados pasos: la acumulación y elaboración de datos empíricos y el análisis de dichos datos. A su vez, la tarea empírica está regida por las unidades taxonómicas que se elaboran mediante la aplicación de la teoría. Es decir, el arqueólogo procede en el campo mediante una hipótesis de trabajo, dicha hipótesis orienta su búsqueda de materiales y permite elaborar el dato arqueológico. Pero, “¿Qué es un dato arqueológico? Es la unidad básica de referencia que el arqueólogo usa para reconstruir un hecho social. Nosotros definimos el “dato” a partir de “unidades socialmente significativas” que el arqueólogo recupera en el proceso de investigación empírica. Una “unidad socialmente significativa” es aquella que está representada físicamente por un objeto, grupo de objetos o cualquier vestigio de la actividad social que representa un “hecho” social” (Lumbreras, 1981: 45). Sin embargo, la explicación de la unidad socialmente significativa no se agota aquí. El objeto expresa un hecho social, pero dicho objeto por sí sólo no explica nada sino que lo hace en relación a su contexto. Por lo tanto, “el objeto (o los objetos) y su contexto, constituyen “unidad socialmente significativa”, que es la base concreta del estudio empírico de la arqueología, la cual procede en la investigación a partir de la acumulación y elaboración de tales “unidades”, que luego usará para la construcción y el desarrollo de la teoría” (Lumbreras, 1981: 45).

La técnica arqueológica reside en encontrar e identificar las unidades, y se realiza tanto en el trabajo de campo como en el trabajo de laboratorio. El trabajo de campo se compone por la búsqueda de materiales (prospección) y la recuperación de los contextos asociados (excavación); el trabajo de laboratorio es aquel en el que se analizan los materiales recuperados y se establece la cronología y corología. (Lumbreras, 1981) La cronología permite ubicar los

contextos en tiempo y espacio, la corología, en cambio, permite la asociación de los mismos a determinado grupo étnico. Ambas están regidas por la tipología que parte de la normatividad de la conducta social, la cual permite establecer regularidades en las técnicas. Al abstraer estas regularidades se pueden establecer unidades taxonómicas, pero su veracidad está dada por la aproximación entre tipo y contexto. “Un método recomendable es aislar los rasgos específicos por contexto (por ejemplo forma-técnica-decoración) y buscar las repeticiones de tales rasgos en otros contextos; la recurrencia de rasgos permitirá construir los tipos. Más adelante, aislados los rasgos, por presencia-ausencia podrá hacerse las determinaciones cronológicas y corológicas que sean necesarias y posibles” (Lumbreras, 1981: 69). Una vez aislados se procede a establecer la relación física con su contexto, así se puede establecer las series secuenciales de artefactos.

Es Luis Felipe Bate (2007b), en su artículo “Del registro estático al pasado dinámico: entre un salto mortal y un milagro dialéctico”, quien busca establecer un criterio válido para las inferencias hechas a partir del registro arqueológico. En dicho texto, el arqueólogo comienza señalando las coincidencias entre Lewis Binford (EE.UU) y Yuri Zajaruk (URSS), y declara que ambos coinciden en que el registro es de carácter estático o fósil, y que la realidad histórica o el pasado que se debe inferir desde él son dinámicos. De este cuadro se desprende el problema de la inferencia por medio de la observación indirecta. Para ambos, dice Bate (2007b), la relación es de causa-efecto. Sin embargo, esto es un error: “es evidentemente falso que los materiales y contextos arqueológicos sean estáticos. La afirmación de Binford en cuanto a que “el aspecto dinámico del pasado hace tiempo que desapareció” (...) sólo es cierta en lo que se refiere a las actividades y relaciones humanas que queremos inferir” (Bate, 2007b: 147). Para Bate, el registro no pierde dinámica sino que adquiere una nueva: “los componentes de la actividad humana, al desligarse de ésta constituyéndose en contextos arqueológicos, adquieren una dinámica diferente de aquella que nos interesa substantivamente conocer” (Bate, 2007b: 147). Intentando resolver el problema, el arqueólogo chileno intenta fundamentar los pasos metodológicos desde un fundamento teórico.

El problema radica en el idealismo subjetivo que expresarían tanto Hempel como Kant. (Bate, 2007b) Este idealismo comporta dos concepciones de ley

científica: la primera es aquella que, formulada desde una visión hempeliana, concibe a la ley como formulación subjetiva y, por lo tanto, no puede pasar de ser un constructo lógico incontrastable; la segunda es aquella que, elaborada desde una concepción kantiana, formula la ley desde un tiempo y espacio que sólo constituye el trasfondo intuitivo de la experiencia sensible. (Bate, 2007b) Entonces, afirma Bate, en ambos casos se trata de juicios subjetivos, y Binford, cuando asevera que las leyes son atemporales, está defendiendo una posición idealista-subjetiva que no concuerda con el materialismo que dice practicar; esta inconsistencia ontológica y gnoseológica obtura la posibilidad de formalizar lógicamente el acceso al conocimiento del pasado desde el registro. (Bate, 2007b) Por ello, la solución estaría en llevar a cabo una serie de pasos que permitan captar el movimiento en el registro a través del tiempo -es decir, cómo llegaron hasta el hoy. El planteo es entonces el siguiente: “podemos decir que hay tres órdenes particulares de procesos de la realidad, con los cuales se relaciona la investigación arqueológica y que constituyen problemas ontológicos a desarrollar permanentemente, con el fin de derivar los procedimientos sistemáticos necesarios para generar nuevos conocimientos y corregir viejos errores. Entre éstos, habría que distinguir entre la teoría sustantiva, que se ocupa del objeto central de la investigación, es decir, de las características de los procesos histórico sociales, y las teorías mediadoras (que no son teorías de “alcance medio”), que deben explicar las conexiones objetivas entre la información empírica disponible y los datos observables y la existencia de las sociedades a que se refiere la teoría sustantiva, la cual posibilitaría la explicación de los fenómenos históricos estudiados” (Bate, 2007b). En este sentido, “para poder inferir las actividades humanas y el sistema de relaciones sociales que las explican y de las cuales nos informan los restos arqueológicos, es necesario poder precisar teóricamente las conexiones, principalmente causales, que las vinculan. Como es obvio, no se trata de una causalidad lineal ni, mucho menos, simple, dada la complejidad de los procesos involucrados” (Bate, 2007b:163). Se ofrecen así tres pasos metodológicos generales: 1) depuración del contexto arqueológico; 2) determinación de los procesos genéticos de los datos arqueológicos y 3) establecimiento de relaciones causales no lineales entre los distintos eslabones. De esta forma se puede inducir y deducir sin reglas claras cuando

proceder de una forma u otra. Si bien la propuesta de Bate es coherente con el método dialéctico, ni él ni Lumbreras se detienen a precisar los mecanismos que llevarían de lo abstracto a lo concreto.

Lumbreras ha recalcado el compromiso ético del arqueólogo social con el registro que estudia y, por ende, cabe preguntarse: en función de las concepciones de la ASL ¿Cómo se define el compromiso ético del arqueólogo social con el registro? Las respuestas a este interrogante son variadas y exceden este trabajo. Sin embargo, Ana María Rocchietti, al entender al registro como un ordenador territorial, da una premisa que puede servir de sustento para fundamentar este compromiso. Ella señala: “el registro arqueológico está aquí, ahora, en el presente eterno de la política conservadora. Un presente que prolonga el pasado no ya desde la raigambre de la tradición sino desde la impotencia social para abarcar el futuro” (Rocchietti, 1997: 18). Si bien esta idea fue formulada en relación a la historia y la década argentina de 1990, es plausible de ser puesta a prueba por los arqueólogos sociales.

De lo expuesto hasta aquí debe quedar claro lo siguiente: la ASL, cuya formulación teórica se basa en los principios de la lógica dialéctica, formula sus hipótesis sobre la base de combinar la inducción y la deducción, tras la asociación de los elementos presentes en el registro y tras haber identificado en él la unidad a estudiar. No puede establecer -como sucede también en la práctica arqueológica ortodoxa, debido a la incapacidad de la observación directa- las reglas de las inferencias válidas que legitimen la veracidad, ya sea de la inducción, la deducción o la analogía. Lo que sí plantea es que, sobre la base de una sólida construcción teórica que se presenta como un estudio total de las sociedades, es posible discutir que los descubrimientos en arqueología se den únicamente por la vía de la deducción. Un punto clave para poder desandar ese camino, y el camino de la ASL misma, tanto en su aspecto epistemológico como deontológico, es colocar el acento sobre la profundidad de la actividad que ha dado a luz el registro arqueológico, es decir: la praxis.

3. Praxis e Historia

En la parte IV de la obra “La arqueología social latinoamericana: de la teoría a la praxis”, compilada por Henry Tantaleán y Miguel Aguilar (2012), se apela constantemente al concepto de praxis, la cual, a decir de McGuire, es entendida como “sinónimo de práctica, que es la aplicación sustantiva de la teoría en el mundo” (McGuire, 2012: 486). Para este autor, en realidad, se la debe entender a partir de sus tres componentes fundamentales: “1) conocer el mundo; 2) criticar el mundo, y 3) tomar acción en el mundo (...) La praxis supone una compleja dialéctica entre estas tres partes. La acción sin conocimiento corre el riesgo de equivocarse, fracasar y tener consecuencias desatinadas y perniciosas” (McGuire, 2012: 486).

Si bien la concepción de McGuire es acertada, puesto que postula la unidad de la teoría y la práctica, es necesario ir un poco más allá y buscar situar el concepto más allá de sus aspectos gnoseológicos o de aplicación. Lo fundamental, en este punto, es que la praxis es un fundamento ontológico de la dialéctica marxista.

Karel Kosík, quien ha influenciado fuertemente la obra de Luis Felipe Bate, señala que la praxis humana posee dos condiciones: la primera es utilitaria (pertenece a la representación); es la que permite al hombre ponerse en contacto con el mundo captando y fijando los aspectos fenoménicos de la realidad, pero no le permite -dado que el fenómeno y la “cosa en sí” son distintas- la comprensión de las cosas; esta es una praxis determinada, basada en la división social del trabajo. La segunda, que pertenece al concepto, es aquella que aísla los fenómenos y desdobra la realidad entre lo secundario y lo esencial; es la que se sirve del método dialéctico. Estas cualidades de la praxis forman el núcleo del cogitar dialéctico, ya que este trata de “la cosa misma”, distinta del mundo de la *pseudoconcreción*, que está envuelta en los aspectos fenoménicos que se manifiestan en la vida cotidiana. (Kosík, 1984)

Hechas estas observaciones, y sin profundizar tanto en otros aspectos de la obra citada, vale puntualizar lo que resulta ineludible en este trabajo. Kosík va a formular y defender una posición ontológica praxiológica: “La praxis es la esfera del ser humano (...) La práctica es (...) la revelación del secreto del hombre como ser onto-creador; como ser que *crea* la realidad (humano-social), y

comprende y explica *por ello* la realidad (humana y no humana; la realidad en su totalidad)”² (Kosík, 1984: 240). En base a esto se puede decir que la práctica crea la unidad del hombre y el mundo, lo que significa que la praxis no es una determinación por fuera del hombre, ya que se encuentra en el nudo de su historia y -dado que la misma no se reduce solamente al trabajo- genera no sólo la realidad, sino también la superación de la misma: "el hombre no produce la cultura y la civilización, su realidad humano-social, como una defensa contra la mortalidad y su finitud, sino que sólo descubre su mortalidad y su finitud sobre la base de la civilización, esto es, de su objetivación" (Kosík, 1984: 241). Es a partir de la objetivación de su ser en el trabajo que el hombre descubre tanto la dimensión de su futuro como la posibilidad de la muerte en ese futuro. Utilizando la dialéctica del amo y el esclavo, Kosík (1984) busca probar esta propuesta. En el enfrentamiento a muerte, tanto el amo como el esclavo poseen ya el conocimiento del futuro: son hombres que ya tienen idea del tiempo y de la temporalidad. A partir de allí pueden ejercer su libertad. Una vez dado el enfrentamiento, ambos ponen en juego su presente y su futuro. Sólo esta dialéctica del propio movimiento de las cosas transforma el futuro. La tridimensionalidad del tiempo como forma de su propia existencia se revela al hombre en su objetivación, es decir, en el trabajo. "Así, pues, la praxis comprende también, además del aspecto representado por el trabajo (aspecto laboral) un elemento existencial que se manifiesta tanto en la objetividad del hombre (...) como en la formación de la subjetividad humana, en la *creación* del sujeto humano, en la cual (...) los aspectos existenciales no se presentan como 'experiencia pasiva', sino como parte de la lucha por el reconocimiento, o proceso de realización de la libertad humana"³ (Kosík, 1984: 243).

El hombre sólo se libera en el trabajo servil, ya que éste se realiza con otros esclavos, se contrapone al no-trabajo del amo y genera la conciencia de esclavo que constituye un inmenso potencial revolucionario; sin este nivel existencial, la praxis queda en el plano de la técnica y la manipulación. "La praxis es tanto objetivación del hombre y dominio de la naturaleza como realización de la libertad humana" (Kosík, 1984: 243). En este sentido, surge otra dimensión de la praxis: en su proceso creador va a dar a luz a la realidad humana y, a su vez, va a crear una realidad independientemente del hombre: la cultura. "En el proceso ontocreador de la praxis humana se funda la posibilidad

de una ontología, es decir, de una comprensión del ser. La creación de la realidad (humano-social) es la premisa de la apertura y comprensión de la realidad en general” (Kosík, 1984: 244). Es decir, la realidad está constituida por lo humano y la naturaleza, y, a su vez, ambos son transformables por la acción humana. Por lo cual no se puede hablar de leyes eternas; las leyes del desarrollo histórico-social son producto de la propia práctica humana, sedimentaciones de su propia actividad. Y si son sedimentaciones de su propia actividad, su transformación devendrá del mismo modo que su creación. Pero ¿cómo?

Para abordar el problema del cambio histórico, Kosík, señala que hay que saber *qué* es la Historia antes del *cómo*, y la historia es, ante todo, creación del hombre. “El hombre crea y vive la historia mucho antes de conocerse a sí mismo como ser histórico” (Kosík, 1984: 247). Pero la conciencia *histórica* no dice por sí sola la verdad, tampoco lo hace la providencia, ya que esta última coloca a la razón como prefigurada de antemano y no surgiendo en el proceso dialéctico. Por lo tanto, “la consecuente dialectización de la razón histórica exige la eliminación del fundamento metafísico y providencial de la razón misma” (Kosík, 1984: 255). Dadas estas concepciones, las premisas fundamentales serían: la creación de la historia por el hombre y su continuidad; debido a la continuidad, los hombres ingresan en una situación dada independiente de ellos (una razón histórica surgida de la unión de las fuerzas productivas y las relaciones de producción) y desde allí realizan una dialéctica entre situación y acción. Pero, “el hombre no supera (trasciende) *originariamente* la situación con su conciencia, intención y sus proyectos ideales, sino con la praxis” (Kosík, 1984: 259).

Como puede leerse, la praxis posee, desde Kosík, cuatro aspectos: es *utilitaria*, puesto que es la intuición práctica de la realidad inmediata; es *ontológica*, dado que es el fundamento la realidad objetiva y su continuidad; es *creadora*, porque crea la realidad y la destruye; es *cognoscitiva*, por ser condición para el conocimiento de la “cosa misma”. Ahora bien, ¿es válido este concepto como fundamento epistemológico? Si esta pregunta es contestada siguiendo los planteos de Juan Samaja, la respuesta es sí.

Juan Samaja (2004) ubica al marxismo dentro de una categoría que la llama “epistemologías dialéctico-genéticas”. Esta categoría está compuesta por todas

las corrientes que buscaron validar el conocimiento a partir de lo que el autor señala como el tercer componente de la solución kantiana⁴: “síntesis originaria del yo (como función de la praxis social)” (Samaja, 2004: 75). Dentro de esta categoría entran desde el materialismo histórico hasta la teoría social de la ciencia y la epistemología genética; el rasgo que permite enlazarlas es que “todas ellas adjudican un puesto decisivo a la *práctica*, otorgándole, además, un carácter *constructivo*: tanto de los términos teóricos, cuanto de los términos empíricos”⁵ (Samaja, 2004: 95). Esta práctica, señala el autor, es social, se rige por las leyes del desenvolvimiento de la totalidad y expresa la experiencia del sujeto social; dicha experiencia “*suprime, conserva y supera* la experiencia de los individuos”⁶ (Samaja 2004: 95). Por lo tanto, si lo que se pretende es conocer la totalidad concreta (generada por la praxis histórica), hay que “recaer en la inmediatez”, es decir, colocar el resultado primero: el todo -no como sumatoria de cosas, sino como estructura y génesis de las relaciones (*sensu* Kosík)- es el resultado de un ascenso previo del yo, un yo que genera lo universal. (Samaja, 2004) Por ello, Marx colocó primero la mercancía, es decir, el resultado de su investigación, y a partir de allí la descompuso, para llegar a las partículas y las relaciones que la componen. El hecho de que el todo aparezca como un ser supremo de la experiencia humana reside en la razón práctica. Así, el trabajo se vuelve una categoría central: genera el registro arqueológico. Entonces es posible plantear la praxis como fundamento epistemológico, ya que por medio de este concepto se puede captar el ascenso de lo abstracto a lo concreto y realizar así el cometido del método dialéctico del marxismo. Si esta praxis es fundamento epistemológico, también cumple el rol de fundamento ético-político.

4. A modo de conclusión

Toda vanguardia política revolucionaria debe de poder fijar el sujeto revolucionario como corolario de su praxis. En vista del desarrollo histórico de América Latina, y teniendo en cuenta que la militancia de la ASL se liga a ejes como la defensa del patrimonio cultural de los pueblos originarios y la dignidad de su pasado⁷, surge la cuestión clave: ¿En dónde identifica el sujeto revolucionario la ASL? ¿En la cultura, la nación o la etnia?

Una de las claves la da Lumbreras: “Todos nosotros nos reconocemos como pueblos andinos. En referencia a esto, acudimos usualmente a una matriz indígena que identificamos un tanto anecdóticamente, pero con la que la mayoría no nos sentimos realmente asociados. Toda la época que identificamos en las profundidades de nuestra historia como "período indígena", es revisada y examinada por nosotros como la parte de nuestra existencia histórica que fue separada por un proceso de conquista que nos ha mantenido asociados mucho más al mundo de los conquistadores que a este pasado al cual hacemos referencia sólo de manera romántica, sin ningún compromiso de identidad” (Lumbreras, 1990a: 21).

La concepción del mundo andino posee dos claves interpretativas: “por un lado, en la versión histórica previa a nuestra condición colonial, donde la autonomía de nuestro desarrollo permitió una clara definición de nuestras singularidades, y mundo andino por una relación permanente con un espacio geográfico singular que actúa como factor modular de las particularidades que trascienden las circunstancias históricas. Son dos vertientes que de una u otra manera se cruzan en la constitución de nuestra manera de ser” (Lumbreras, 1990a: 22). Esto significa que la praxis previa del ser social que imperó en el Tawantisuyo, articulador exitoso de una heterogeneidad cultural muy grande, ha configurado gran parte del ser social que rige el presente; pero, además, se ha instrumentado una visión (fundada en la razón colonial) que asocia al mundo aborígen con lo “atrasado” (Lumbreras. 1990a). Siguiendo los planteos de Lumbreras (1990a, 1990b), aquí se postula que esta razón colonial es ideología en el sentido marxiano: enmascaramiento de la realidad.

Dicha ideología se asienta en los siguientes postulados: “nuestra historia es reciente porque la conquista adquirió la magnitud de una catástrofe disolvente de las formaciones nativas pre-existentes” (Lumberas, 1990b: 56); por ello, lo aborígen queda ligado al pasado pretérito y nuestra identidad se asocia más a lo español; por otro lado, la congruencia del mundo andino antes de 1532 es incongruencia (para el conquistador) y por ende atraso. (Lumberas, 1990a, 1990b) Esta ideología se funda en un hito histórico: “La condición colonial busca la imposición de un patrimonio y la destrucción del otro. La historia nos muestra que eso se resuelve usualmente vía el genocidio, pero cuando hay sobrevivientes entre los conquistados o sometidos, la lucha entre ambos puede

tener una vigencia de siglos y múltiples formas de resolución (...) Eso ocurrió en los Andes” (Lumbreras, 1990b: 58). Así, funda su razón (ideología) colonial que enmascara dos verdades: la congruencia de las estrategias económicas con el medio andino durante el Tawantisuyo y la conflictividad social del mismo hacia 1532. (Lumbreras, 1990a, 1990b) Esta conflictividad es la que permitió, en parte, que el poder colonial tuviese un gran componente indígena; para fundamentar esto, Lumbreras acude al *Desarrollo Desigual y Combinado*. “Las condiciones de desarrollo en la historia de los pueblos nunca son uniformes ni aisladas. Se dan siempre como formas cuya dinámica interna tiende a diferenciarlos de las condiciones de existencia de otros pueblos, en donde la homogeneización es siempre producto de cualquier forma de vinculación entre unos y otros” (Lumbreras, 1990b: 60-61). Estas formas y dinámicas son producto del trabajo que resuelve las contradicciones del hombre y su medio natural y, a su vez, genera relaciones sociales que le son correspondientes. “El desarrollo procede por acumulación ampliada de los procesos de trabajo socialmente sancionados” (Lumbreras, 1990b: 61). Los instrumentos de mediación entre hombre-naturaleza son un componente social y forman parte de las condiciones materiales de la existencia social; es decir, el desarrollo es la experiencia adquirida por el hombre en la relación constante con su medio. (Lumbreras, 1990b)

La complejidad social andina quedó recluida, tras la llegada de los europeos, al campesinado indígena que mantuvo su patrimonio bajo estrategias sincréticas, pero “la transformación del colectivo andino en campesinado indígena, adquirió madurez gracias a la derrota del movimiento nacional indígena a fines del siglo XVIII, con lo que las capas dirigentes de los curaca, fueron finalmente liquidados (devolviendo su desarrollo hacia una clase burguesa nativa)” (Lumbreras, 1990b: 63). Por ello, la derrota de Tupac Amaru, más que la victoria de la Corona, abrió el proceso a los criollos para optar por el movimiento independentista. Esta visión de Lumbreras pone el acento tanto en las condiciones previas como en la continuidad y la discontinuidad. Las condiciones previas se enlazan con la conflictividad social del Tawantisuyo en vísperas de 1532, las cuales permitieron la adhesión a los españoles de las capas disconformes con el Inca en una alianza que perdura abiertamente hasta el levantamiento del Manco Inca. Este hecho configuró un poder donde el

componente indígena estaba más que presente. Así, ciertas capas indígenas lograron reacomodar su lugar, transformándose en intermediadores (los curacas) entre el poder español y la comunidad del ayllu. Con el advenimiento de los Borbones, estos sujetos intermediarios sufren el quiebre de su condición, y dan lugar a una discontinuidad que generaría nuevas leyes del desarrollo. Debido a esto, el problema indígena tomará su forma durante la República de problema agrario-campesino, un resabio de la colonia que obtura el “progreso” (nueva máxima de la razón colonial). “Hay, pues, una identificación del problema nacional indígena con el problema agrario campesino” (Lumbreras, 1990b: 63). El ser social, como un ser producto de la razón colonial, ha sido constituido a partir de la negación de la praxis previa a la invasión colonial y consolidado desde el desarrollo desigual y combinado, por lo cual no cree que la superación de sus problemas este en su propia matriz histórica. “Es necesario examinar si el problema de base es realmente étnico-racial o si este problema es de ideologización y encubrimiento de relaciones clasistas vigentes y sus alternativas de desarrollo y reproducción. Si bien el problema se expresa en una serie de contradicciones en las relaciones entre los diversos componentes de la sociedad andina, es bueno saber que en la base de ellos está el problema central, que no es otro que la incapacidad de la condición colonial para resolver nuestros problemas de desarrollo económico y social. Las relaciones sociales vigentes y su ideologización étnica-racista no son otra cosa que la expresión externa de la inconsistencia del proyecto colonial, en la incapacidad de explotar eficientemente nuestros recursos y generar una existencia social equilibrada” (Lumbreras, 1990b: 63-64). El problema, así formulado, no logra dilucidar por completo si el sujeto de la praxis está ubicado en la cultura (como patrimonio) o en un nacionalismo subordinado. Esclarecer esta cuestión exige de un examen más exhaustivo que excedería los límites de este trabajo. Sin embargo, dejar planteada la misma ha permitido demostrar que es la praxis el fundamento epistemológico y político que liga coherentemente a la teoría sustantiva y su práctica política.

Notas

1. Este artículo forma parte del proyecto de investigación “Las dimensiones epistemológicas de la Arqueología Social Latinoamericana”, ejecutado por el autor bajo la dirección de la Dra. Ana María Rocchietti y la co-dirección del Mgter. Ernesto Olmedo. Financiado por la Secretaria de Ciencia y Técnica (SECyT) de la UNRC.

2. Cursivas en el original.

3. Samaja (2004) plantea que las epistemologías contemporáneas son herederas de la crítica kantiana, la cual buscó la vía media entre los aprioristas y empiristas. Esta empresa de Kant descubrió la transducción y llegó a plantear el problema del fundamento del conocimiento científico en cuatro aspectos: 1) experiencia posible, 2) esquemas e imágenes como funciones de unificación, 3) síntesis originaria del yo y 4) metafísica como funcionalidad de los ideales de la praxis. (Samaja, 2004: 61-75)

4. Cursivas en el original.

5. Cursivas en el original.

6. Véase la parte IV de la obra “La arqueología social latinoamericana: de la teoría a la praxis”, compilada por Henry Tantaleán y Miguel Aguilar (2012).

Referencias

Bate, L. (2007a [1989]), “Notas sobre el materialismo histórico en el proceso de investigación arqueológica”, en *Boletín Electrónico Arqueología y Marxismo*. Chile: Ediciones Las Armas de la Crítica, 116-143

Bate, L. (2007b), “Del registro estático al pasado dinámico: Entre un salto mortal y un milagro dialéctico”, en *Boletín Electrónico Arqueología y Marxismo*. Chile: Ediciones Las Armas de la Crítica, 144-165

Johnson, M. (2000), *Teoría Arqueológica. Una introducción*, Barcelona: Ariel

Kosík, K. (1984), *Dialéctica de lo concreto*, México: Ed. Grijalbo

Lanata, J. L.; Cardillo, M.; Pineau, V. y S. Rosenfeld (2004), “La reacción de la década de 1980 y la diversidad teórica posprocesual”, en Aguerre, A. M y J. L. Lanata (comps.) *Explorando algunos temas de la Arqueología*, Buenos Aires: Gedisa editorial, 35-82

Lanata, J. L y Guráieb, A. G. (2004), “Las bases teóricas del conocimiento científico”, en Aguerre, A. M y Lanata, J. L (comps.) *Explorando algunos temas de la Arqueología*, Buenos Aires: Gedisa editorial, 17-34

- Lumberas, L. G. (1981), *La Arqueología como ciencia social*, Lima: Peisa
- Lumbreras, L. G. (1990a), “Los Andes antes de 1532”, en: Bonilla, Heraclio et. al. (comps.), *Los Andes: el camino del retorno*, Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador, ABYA-YALA, 55-70
- Lumbreras, L. G. (1990b), “Consideraciones preliminares para la crítica de la razón colonial”, en: Bonilla, Heraclio et. al. (comps.), *Los Andes: el camino del retorno*, Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador, ABYA-YALA, 21-24
- Lumbreras, L. G. (2006), “Arqueología Social Latinoamericana”, en Austral, A. y M. Tamagnini (comps.), *Problemáticas de la Arqueología Contemporánea. Publicación del XV Congreso Nacional de Arqueología Argentina. Tomo I*. Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto, 47-55
- McGuire, R.H (2012), “Utilizar la arqueología social para hacer hablar al perro”, en Tantaleán, H. y M. Aguilar (comps.) *La Arqueología social latinoamericana: De la teoría a la praxis*, Bogotá: Universidad de los Andes, 479-501
- Montañés Caballero, M. (1999), “La arqueología social latinoamericana. Balance historiográfico y esbozo de contenidos”, en *Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social*, 2, 277-283
- Novack, G. (1979), *Introducción a la lógica. Lógica formal y lógica dialéctica*, Barcelona: Fontamara
- Rocchietti, A. M. (1997), “Arqueología: una perspectiva latinoamericana”, *Jornadas Cuenca del Plata*, Rosario: Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, 16-25
- Samaja, J. (2004), *Epistemología y metodología. Elementos para una teoría de la investigación científica*, Buenos Aires: Eudeba
- Tantaleán, H. y M. Aguilar (comps.) (2012), *La Arqueología social latinoamericana: De la teoría a la praxis*, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales: Bogotá
- Trigger, B. (1992), *Historia del pensamiento arqueológico*, Barcelona: Crítica
- Woods, A. y T. Grant (2002), “La lógica formal y la dialéctica”, en *Razón y Revolución*, 10, reedición