

DIEGO PEDRAZA MARÍN

**El concepto de prestigio en sociedades
cazadoras-recolectoras:
Una aproximación etnoarqueológica**

Directora:

Dra. ASSUMPCIÓ VILA MITJÀ

Tutora:

Dra: RAQUEL PIQUÉ HUERTA

**Departament de Prehistòria
Facultat de Filosofia i Lletres**

UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA

2015



*A todas y todos quienes contribuyeron
a que llegara hasta aquí*

ÍNDICE

PREFACIO Y AGRADECIMIENTOS	9
NOTAS PREVIAS.....	13
1.- INTRODUCCIÓN: OBJETIVOS PLANTEADOS, ESTRUCTURA DEL TRABAJO Y TESIS DEFENDIDA	15
1.1.- Caracterización del uso habitual del término prestigio.....	20
1.2.- Análisis de un ejemplo reciente en la documentación del prestigio.....	21
2.- EL CONCEPTO DE PRESTIGIO EN ARQUEOLOGÍA PREHISTÓRICA.....	29
2.1- Poder, autoridad, estatus, prestigio.....	31
2.1.1.- La sociología del poder de Max Weber	31
2.1.2.- Cultura y personalidad: estatus y rol en la antropología de Ralph Linton... 38	
2.2.- Antecedentes de las categorías empleadas en la arqueología procesual: funcionalismo y evolucionismo	44
2.3.- Entre líderes y <i>Big Men</i> : política y prestigio en el estudio de las SCRP	56
2.4.- Motores del cambio en la evolución social: explicando el origen de las desigualdades	67
2.4.1.- La demografía en las explicaciones de la evolución social.....	70
2.5.- Reciprocidad y acumulación.....	74
2.6.- Arqueología del prestigio.....	93
2.6.1.- Arqueología del prestigio en la NWC.....	102
2.6.2.- La arqueología postprocesual: aspectos simbólicos en torno al prestigio	119
2.6.3.- Modelos economicistas en la arqueología del prestigio	127

2.7.- Perspectivas darwinistas en el estudio del prestigio	139
2.7.1.- Sociobiología y psicología evolucionista	146
2.8.- A modo de recapitulación.....	156
3.- EPISTEMOLOGIA ARQUEOLÓGICA. CUESTIONES SOBRE TEORIA Y ONTOLOGÍA ARQUEOLÓGICAS.....	159
3.1.- El problema de la ontología en la teoría arqueológica	159
3.2.- Fundamentos teóricos de la tesis	168
4.- EL PRESTIGIO DESDE LA PRODUCCIÓN Y REPRODUCCIÓN SOCIALES	179
4.1.- Tesis: el prestigio como producto y como instrumento para la reproducción..	179
4.2.- La aportación de Marx: el ser humano como ser social e histórico	191
4.3.- La producción olvidada: la reproducción social.....	198
4.3.1.- La reproducción de individuos	199
4.3.1.1.- Entre lo biológico y lo social: algunos problemas en el estudio de la reproducción.....	199
4.3.1.2.- El proceso de producción de individuos.....	207
4.3.2.- La reproducción de las relaciones sociales	210
4.3.3.- La Contradicción Principal entre la producción de bienes y la reproducción de personas.....	221
4.3.4.- A modo de recapitulación	226
4.4.- Problemática en torno al valor.....	227
4.4.1.- Tipos de valor	228
4.4.2.- Valor y símbolo.....	239
4.4.3.- Prestigio y procesos de valorización.....	244
4.5.- Producciones ideacionales	247
4.5.1.- El problema de la ideología	251
4.5.2.- Los mitos en las FSCR: instrumentos para la reproducción social	254

4.5.3.- Ceremonias y reproducción social	268
4.5.3.1.- Algunas cuestiones en torno a la ‘fiesta’	268
4.5.3.2.- Estudio de caso: las ceremonias en las sociedades yámana y selk’nam de TdF	273
4.5.4.- La producción de normas	283
4.6.- Propuesta para una arqueologización del prestigio.....	292
5.- EPÍLOGO	305
BIBLIOGRAFÍA.....	307

PREFACIO Y AGRADECIMIENTOS

El arqueólogo Manuel Gándara comenzaba el prefacio de su tesis doctoral titulada *El análisis teórico en ciencias sociales: Aplicación a una teoría del origen del Estado en Mesoamérica* con los siguientes dos párrafos (Gándara 2008: 13):

“He sostenido durante años en mi Seminario de Tesis en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), que escribir una tesis es, ante todo, “un viaje de crecimiento personal”. El pretexto es académico, pero la experiencia es fundamentalmente individual. El tesista tiene que enfrentar sus fuerzas y sus debilidades, sus temores y fantasmas, sus obsesiones y sus manías. Y no hay vuelta de hoja. Ni manera de que un tercero viva todo eso por nosotros. Ahora me toca, como decimos en México, tomarme “una sopita de mi propio chocolate” y ver qué tanto de lo que pontifico ante mis alumnos soy capaz de aplicarme a mi mismo. Esta tesis es el resultado de ese intento.

Es una tesis que debió haberse escrito hace muchos años. Y le ha pasado lo que a las emociones viejas, que se guardan y en el proceso se añejan y, como dicen los analistas transaccionales, “ganan réditos”. Por eso, cuando salen, lo hacen con una intensidad que supera la que originalmente tenían y quizá la que finalmente deberían tener. Si la hipótesis de mi Seminario de Tesis es mínimamente correcta, el problema central de escribir la tesis es siempre de corte emocional. En mi caso, de emociones “con réditos”, que me temo han aflorado en más de una ocasión a lo largo de estas páginas. Pero todos tenemos que exorcizar nuestros demonios tarde o temprano y este texto que ahora tiene el lector en sus manos es mi vehículo.”

Salvo lo concerniente a la experiencia docente, de la cual carezco, suscribo plenamente el contenido de estas frases. Como todo/a doctorando/a sabe y en mi caso ahora también, sacar adelante una tesis doctoral tiene mucho de personal y, desde luego, consiste en algo más que emplear tiempo en investigar y escribir. Es una experiencia profunda, intelectual y emocional, una tarea ardua que nadie puede hacer por nosotros/as y en la que debemos enfrentarnos a nuestras propias obsesiones y

fantasmas. Y en mi caso de eso cuento con mi propia dosis. El trabajo que aquí se presenta es, efectivamente, la mejor forma en que he podido exorcizar mis demonios.

La idea de esta tesis surgió, como tantas otras cosas, de la casualidad. Poco después de finalizar mi trabajo de investigación de doctorado sobre las ceremonias y los mitos de las sociedades *yámana* y *selk'nam* de Tierra del Fuego, que presenté en septiembre de 2009, anduve dándole vueltas para iniciar mi tesis doctoral. En principio para desarrollar la misma temática, pero con otros ejemplos etnoarqueológicos. Ya en el año siguiente, Assumpció Vila me escribió un e-mail en el que me proponía la posibilidad de escribir un artículo sobre el 'prestigio', desde el punto de vista de la producción y reproducción sociales. La posibilidad de este enfoque me fascinó desde el primer momento. Es más, me sorprendió enormemente. Me pareció que era una idea novedosa, brillante y que aquello daba para mucho más que un artículo. Aunque los dos años siguientes permanecí ajeno a la arqueología por algunos problemas personales que no vienen al caso, en el año 2012 retorné cual hijo pródigo y con renovadas ganas de proseguir. El resultado lo tiene el/la lector/a en sus manos.

Durante tres años y medio la Institució Milà i Fontanals–C.S.I.C. ha sido un espacio al que he acudido casi diariamente y en el que he vivido muchas, interesantes e intensas experiencias. Imposible verter aquí en palabras ni un ápice de lo que ello ha supuesto para mí y que en adelante pasará a formar parte de mi bagaje personal.

Hay otra cuestión de la que quiero hacer mención y que me ha inquietado durante los últimos meses. Desde el principio supe que cuando defendiera mi tesis, Assumpció Vila, mi directora, se retiraría. Una jubilación después de poco más de dos décadas y media de trabajo en el laboratorio de Arqueología de dicha institución, el cual precisamente ella fundó y llevó adelante. Ya sabemos que no es el final, sino un cambio, un nuevo comienzo y que seguro que continuará con su labor y que nosotras/os podremos disfrutar de ello. Pero así es, acaba una etapa.

Durante la mayor parte de este tiempo, aunque era conocedor del hecho, no le otorgué mayor importancia y apenas reparé en ello. No obstante, durante los últimos meses esta cuestión comenzó a inquietarme. Como si ya no tuviera bastante. En alguna ocasión, Ignacio Clemente me había referido que, cosas del azar, él fue su primer doctorando y que yo sería el último. Dos décadas y media de por medio que resultan difíciles de describir. Desde luego no soy quién, ni éste es el lugar para entrar a valorar esta cuestión. Otras y otros con mejor acreditación que yo darán cuenta de ello en la forma y momento apropiados.

La cuestión es que, poco a poco, comencé a pensar que debía de estar a la altura de las circunstancias. Y ciertamente, cada rincón e intersticio de la IMF-CSIC me indicaba que dicha altura alcanzaba cada vez mayores dimensiones.

Mi tarea está acabada y el resultado se muestra en las páginas que siguen. Ya está hecho (pues ya se sabe que los prólogos son lo último que se escribe) y lo que ocurra ahora ya no está en mis manos. Al menos he quedado satisfecho, lo que en mi caso no es poco, dada mi tendencia a la obsesión y la testarudez. Creo que ella también se siente satisfecha del trabajo realizado. Para mí es una recompensa extra y más que suficiente.

Hablar de la IMF-CSIC me ocuparía demasiado. Además temo que me suceda lo que suele ocurrir aquí, que me olvide de alguien y luego lo lamentaré. Seguro que es así. Hace unas líneas hablaba de Ignacio Clemente, Nacho. La vida siempre nos depara sorpresas con las personas con las que nos vamos a cruzar. Ésta es la que me esperaba a mí al meterme en este jardín por el que he deambulado durante estos años. Siempre me ha ayudado con su experiencia, me ha permitido aprender mucho y espero y deseo que ello se prolongue con el tiempo. Cuestión distinta son las experiencias personales, muchas y algunas de ellas intensas y emocionantes, que hemos vivido y que guardo para mí. Es algo que queda entre él y yo. También espero que eso continúe en el futuro. ¡Qué triste sería la vida sin ese tipo de experiencias!

El resto de personas que he llegado a conocer también me ha permitido experimentar y disfrutar enormemente. Tanto las personas 'fijas' de la IMF-CSIC como aquellas que han pasado de forma temporal entre aquellas paredes me han dejado una impresión que me llevaré conmigo para siempre. Xavi, continuamente sonriente y afectuoso, siempre me demuestra que se puede contar con él. Juanjo, de Bilbao aunque no 'ejerce' como tal, con su pausa y tranquilidad. Me resulta interesante hablar con él. Gente genial, sin duda. Gibi, David, Millán,... también han contribuido a completar este viaje de años. Buena gente. Espero seguir viéndolos. Seguro que sí.

Las/os estudiantes y las/os visitantes, aún con su paso temporal por allí, siempre me han dado un plus, en forma de experiencias, emociones, aprendizaje, divertimento,... Difícil de expresar. Niccolò ha sido un buen 'fichaje', con quien también he vivido buenas peripecias. Además, su experiencia con su propia tesis me ha servido de gran valía. Siempre he intentado observar atentamente cómo otras y otros antes que yo se enfrentaban a los problemas que iban surgiendo durante el desarrollo de la tesis. Algo que siempre me ha ayudado, en lo posible, para anticiparme a los problemas, identificarlos y buscar soluciones. Ya me ocurrió con mi tesina y personas como Visi, Ivana o Joana ya me ayudaron en aquel camino. De Visi también guardo un

gran recuerdo, aunque ya hace demasiado tiempo que no he podido disfrutar de ella. Marchó a Holanda. No es la única marcha. Ya se sabe, son malos tiempos para la arqueología.

Laura, Alba, Diosco,... son demasiadas personas como para recordarlas a todas. También aquéllas que he conocido en la Universidad Autònoma de Barcelona. Floren, Andrea,... También entre el profesorado: Raquel Piqué, incansable, o Laura Mameli, de quien me llama mucho la atención su gran apasionamiento por su trabajo y por la arqueología. Jordi Estévez, de quien me fascina su forma de pensar como científico y de cómo analiza y desmenuza la realidad. Ermengol Gassiot, pues admiro su brillantez, su entrega y su compromiso, también político y ético. Manuela Pérez, genial y con quien siempre disfruto hablando, de cualquier cuestión, no sólo arqueológica o teórica. También política.

De mis campañas de excavación en La Draga tampoco encuentro suficientes palabras. Siempre agradeceré a Toni Palomo su buena acogida, junto con Raquel, Xavi y el resto del equipo, con Igor, Rafa, Jordi,... De las compañeras y compañeros de excavación siempre guardaré un bello recuerdo. Trabajo duro, ilusión, juventud, frescura, buen humor,... Excavar es otra cosa, no hay duda.

Son demasiada/os. Nunca acabaría. Pido disculpas por si alguien no se ha visto representada/o. Seguro que es inevitable. Lo siento.

También quiero mencionar a Richard Vaughan, mi *English teacher*. Además de por su apreciable compañía, agradezco su ayuda en la traducción de textos y artículos, o bien preparando mis ponencias. Me ha resultado muy útil. Al igual que haber podido expresar, aunque en otro idioma, mi avance en la investigación. Además de agradable, me ha servido para pensar y verbalizar los fundamentos de la tesis.

Por último, siempre me gusta dedicar mis últimas palabras a Marijo, mi compañera. Para dotarle de algo especial a mi reconocimiento. Y no sólo por su impagable ayuda en revisar y corregir el texto. Sin ella, sin su compañía durante estos años, me resultaría imposible si quiera imaginar cómo habría llegado hasta aquí. Siempre he tenido su apoyo, lo que me supone un combustible inacabable para las empresas que me propongo, a menudo agotadoras. Hay muchas cuestiones e insuficientes palabras para expresarlas. Mi reconocimiento aquí y siempre.

NOTAS PREVIAS

En relación con aquellos aspectos que tienen que ver con la redacción del texto, han de tenerse presente las siguientes cuestiones:

Hemos prestado especial cuidado en respetar la correspondiente sexuación, respecto de la autoría de los trabajos citados, siempre desde la perspectiva de “desenmascarar la falacia de la neutralidad del lenguaje o de la universalidad del masculino” (Querol 2004: 12). No obstante, en nuestro desarrollo siempre se respetarán los textos originales que se reproduzcan mediante las citas oportunas, dando por supuesto que en gran parte de dichos textos sus autora/es no repararon en el carácter androcéntrico de una arqueología que, aún a día de hoy, continúa hablándonos del origen del ‘Hombre’. Como trataremos de mostrar durante todo el trabajo, hay ciertos aspectos de carácter político y ético que aquí resultan irrenunciables.

En la escritura empleamos siempre la doble comilla (“..”) para introducir citas textuales, debidamente identificadas con sus correspondientes referentes bibliográficos, ya sea que se trate de frases, párrafos enteros o de palabras concretas. En cuanto a las palabras o expresiones específicas entrecomilladas, en ocasiones reproduciremos el término en el idioma de origen en que fueron escritas, aunque ocasionalmente introduciremos nuestra traducción. En este caso, cuando lo consideremos conveniente incluiremos también el término en cuestión en su idioma original, para lo cual emplearemos cursivas. Por ejemplo: “rasgos culturales” (*cultural traits*).

Asimismo, en el caso en que una autora o un autor emplearan cursivas, negrita o subrayados, en nuestra transcripción respetaremos su uso.

Cuando queramos destacar la peculiaridad, relevancia o especial connotación de una palabra o una expresión determinada de amplio uso en la bibliografía, emplearemos comillas simples (‘...’). En este caso igualmente emplearemos la letra cursiva si dichas palabras o expresiones son reproducidas en su idioma original. A modo de ejemplo emplearemos estos criterios al introducir términos como ‘cultura’, ‘ideología’, ‘cultura material’ o ‘*adaptive fitness*’. No obstante y con la finalidad de no

recargar el texto con un empleo excesivo de comillas y cursivas, tan solo emplearemos la cursiva simple en el momento de introducir el término o la expresión en cuestión, tras lo cual serán reproducidos sucesivamente sin entrecomillado.

En ocasiones emplearemos letra negrita para destacar algún concepto, palabra, escuela, corriente académica, etc., especialmente cuando queramos distinguirla/os entre sí dentro de un párrafo o para destacarlos del conjunto del texto.

1.- INTRODUCCIÓN: OBJETIVOS PLANTEADOS, ESTRUCTURA DEL TRABAJO Y TESIS DEFENDIDA

Ésta es una tesis en arqueología prehistórica con un objetivo teórico claramente definido y es el resultado de una investigación que ha sido desarrollada sobre dos puntales básicos: el primero mediante una revisión de parte de la bibliografía arqueológica de las últimas décadas, para poner de manifiesto los significados y los usos más habituales del término 'prestigio' en nuestra disciplina. El segundo, con el objetivo de plantear una **definición de prestigio** aplicable en arqueología prehistórica, definición que construimos desde planteamientos inspirados en el materialismo histórico así como de algunas de las aportaciones de la crítica feminista, realizada desde la década de los setenta del siglo pasado.

En el capítulo segundo expondremos la revisión crítica del uso del término prestigio en arqueología. A priori destacamos que se trata de un concepto problemático, que habitualmente no se define en los trabajos arqueológicos o bien no se hace referencia explícita a una definición del mismo. Al analizar muchos de estos trabajos observamos que, a menudo, se hace mención del 'prestigio', de 'objetos de prestigio', de 'economías de prestigio', de personas con 'prestigio', etc., pero con una gran ambigüedad en todos los casos, debido a la falta de definición.

Constataremos además que dichas circunstancias se dan con independencia de la tradición o el paradigma que consideremos. Haremos un especial hincapié en los enfoques sistémicos y neoevolucionistas que proliferaron en U.S.A. desde mitad del siglo pasado, e inspiraron tanto la arqueología, con la **arqueología procesual**, como la antropología cultural, dentro de la particular vinculación entre ambas disciplinas que se da en aquel país (de hecho en todo el continente), en contraste con la tradición europea. No en vano, se trata de una tradición que se convirtió en hegemónica y que, con sus múltiples variantes y sus diversas revisiones, ha llegado hasta nuestros días con plena vigencia.

Desde los años ochenta del pasado siglo, con el desarrollo de la **arqueología posprocesual**, enormemente crítica con muchos de los postulados de su antecesora, el prestigio ha continuado apareciendo en las publicaciones arqueológicas. Aun considerando el cambio en el paradigma, con un mayor énfasis en lo simbólico y una renuencia hacia la explicación en pos de la interpretación hermenéutica, el empleo del término prestigio se ha venido realizando con idéntica ambigüedad o, cuando menos, se ha empleado con el mismo sentido. Pareciera que, en la mayoría de los casos, las arqueólogas y los arqueólogos comparten una base común, un *background*, si se nos permite el neologismo, del que se hace uso sin llegar a definir o a especificar los

criterios por los cuales un objeto, persona, estructura o contexto son de prestigio o tienen prestigio.

Algo muy similar podemos decir de las aportaciones realizadas en las últimas décadas desde la **arqueología evolucionista**, de orientación **darwinista**. En este caso, el prestigio sigue representándose como una cuestión de estima social o de honor y la discusión se centra en su origen desde una perspectiva **adaptativa** de la especie humana, asociada a la **maximización de la eficacia reproductiva**.

Esta problemática sobre la indefinición del prestigio no es nueva, toda vez que, con distintos matices, ya se ha puesto de manifiesto en alguna ocasión (Siklósi 2004: 2; Krueger 2008: 7; Gallay 2010: 29; 2013; Hurllet *et al.* 2014: 10), sin embargo parece que con escaso éxito. Es más, dada la ambigüedad en su definición y de su uso acrítico, cabe plantear la necesidad de iniciar un debate académico en orden a discutir la pertinencia de este término.

Otro de los aspectos que acaban por ponerse de manifiesto al analizar este concepto es la estrecha relación del término prestigio con otra serie de conceptos, también raramente definidos, como son 'poder', 'estatus', 'autoridad', 'elite', 'estratificación social' e incluso otros como 'evolución social' o 'complejidad social'. En este sentido, aunque raras veces se cite existe una clara conexión entre algunos de dichos términos y las aportaciones realizadas desde la sociología del poder por el sociólogo alemán Max Weber, a principios del siglo XX. Tal es el caso de los conceptos de 'poder' o 'autoridad'. Esta asociación hace que el término prestigio aparezca a menudo muy connotado, como sinónimo de poder o de estratificación social. Dedicaremos especial atención a esta cuestión en el próximo capítulo.

El resultado de esta indefinición se acaba traduciendo en que la identificación de ciertos objetos en el registro arqueológico, calificados como objetos de prestigio por algunas de sus características, sirve para certificar la existencia de sociedades simples o complejas, la presencia de desigualdades (por lo común entendidas como relaciones sociales de explotación), sujetos con estatus que acumulan más o menos poder, o bien la existencia de elites. Incluso de posiciones de poder hereditarias. Como veremos el paso siguiente es la ubicación de los elementos de dicho registro dentro de alguna de las tipologías clasificatorias evolutivas disponibles, una forma de proceder que ha acompañado a la arqueología desde sus inicios, claramente por las aportaciones efectuadas desde el particularismo histórico, pero también desde el neoevolucionismo.

El enfoque neoevolucionista aludido se construyó sobre una determinada concepción de la naturaleza y de la evolución de las sociedades humanas, desde lo 'simple' hasta lo 'complejo', concibiendo y distinguiendo entre **sociedades simples** y **sociedades complejas**. Se asumió que las primeras eran **igualitarias** y que evolucionaron progresivamente hacia mayores cotas de **desigualdad social**. En este aspecto las arqueólogas y los arqueólogos compartieron algunos de los elementos que ya caracterizaron el evolucionismo del siglo XIX, incluida una concepción de la igualdad que se definía sobre la existencia de una salvedad: la del género y la edad. Por tanto, determinados tipos de desigualdad, como la de **género**, eran asumidas como 'naturales' y como consecuencia no fueron objeto de análisis. Con ello el estudio se orientaba al origen y naturaleza de las desigualdades económicas, aunque centradas en el mundo masculino y relegando a la mujer a la más absoluta invisibilidad. Así, el prestigio era algo que aparecía en algún momento de la historia humana, unido o vinculado al poder y la desigualdad, aunque básicamente era una cuestión asociada al ámbito masculino. Las causas esgrimidas para el cambio histórico han sido diversas, desde el determinismo ambiental, el tecno-económico, por causas genéticas adaptativas de la especie, debido a causas culturales de diversa índole, etc. A lo largo de las próximas páginas daremos cuenta de todo ello.

Todo lo anteriormente expuesto nos lleva a otra de las cuestiones que van a ser tratadas a lo largo de todo el trabajo y que consiste en destacar los **aspectos políticos y éticos** que acompañan a toda producción de conocimiento, por supuesto también en arqueología. De ahí la importancia de analizar críticamente la construcción histórica de las categorías de análisis, dentro de cada propuesta teórica, en todo paradigma científico y en toda época. Ninguna aportación en la **producción del conocimiento** puede abstraerse del marco **social y político** desde el que se crea. Aunque este aspecto acompañará nuestro análisis durante todo el trabajo, le será dedicada una especial atención en el capítulo 3, centrado en el desarrollo del marco teórico sobre el que se sustenta la presente tesis.

Finalmente, en el capítulo 4, desarrollaremos nuestra **tesis**, una propuesta de **definición del prestigio** que sea susceptible de ser aplicada en arqueología prehistórica. Aunque nuestro interés de estudio se centra en las **sociedades cazadoras, recolectoras y pescadoras** (SCRP), nuestra definición pretende ser de aplicación a otras formaciones sociales. Y ello es así desde el momento en que nuestro trabajo se sustenta sobre los planteamientos del **materialismo histórico**,

inaugurados por Karl Marx y Friedrich Engels en el siglo XIX y que nos provee de un bagaje teórico de gran profundidad para el análisis de las sociedades humanas, desde un punto de vista social e histórico.

El etnólogo francés Pierre Clastres, desde su perspectiva anarquista, afirmó que el materialismo histórico no puede ser aplicado a las sociedades cazadoras y recolectoras, dado que aquél fue desarrollado para dar cuenta de las sociedades de clases, en especial la sociedad capitalista y, en consecuencia, no podía emplearse para estudiar las sociedades carentes de división de clases y que, en definitiva, las categorías marxistas como producción, relaciones de producción, fuerzas productivas, etc., han sido erróneamente aplicadas a las sociedades primitivas carentes de clases (Clastres 2001/1978: 174; Roca 2010: 8). Para Clastres la sociedad primitiva es una sociedad sin Estado, es decir, sin dominación y sin clases sociales, donde no domina la economía sino la política, pues no encuentra sentido en hablar de producción o de relaciones de producción¹. La existencia del trabajo alienado, afirmaba, no es lo que crea el Estado sino todo lo contrario, según Clastres es el poder y su ejercicio lo que origina el trabajo alienado (Clastres 2010/1975: 236). Discrepamos de estas conclusiones pues entendemos que las aportaciones marxistas van mucho más allá de que las sociedades se dividan o no en clases. Bien al contrario, toda vez que el materialismo histórico nos proporciona una forma para aproximarnos a las sociedades humanas en su dimensión histórica, como resultado procesos complejos formados por personas que establecen relaciones sociales cambiantes, de que toda sociedad está hecha de conflictos y contradicciones cuya resolución origina como consecuencia el cambio social. Que dichas sociedades se instituyan mediante relaciones sociales que impliquen la existencia de clases sociales y explotación es una cuestión particular del desarrollo histórico, que el método marxista nos permite abordar.

A su vez, el materialismo histórico no nos ofrece una receta ni un conjunto de categorías o de clasificaciones cerradas aptas para ser aplicadas sin más a la arqueología. Por el contrario, nos proporciona una manera de enfocar el estudio de las sociedades humanas (todas) a partir de las relaciones sociales que los seres humanos (todos) instituímos para la producción y la reproducción.

¹ Clastres afirmó: “la sociedad primitiva funciona precisamente como una máquina de anti-producción; que el modo de producción doméstico opera siempre por debajo de sus posibilidades; que no hay relaciones de producción porque no hay producción” (Clastres 2001/1978: 174), debido a que: “la economía no funciona allí de manera autónoma. Se podría decir que en este sentido las sociedades primitivas son sociedades sin economía *por rechazo de la economía*” (Clastres 2010/1974: 211).

Esta cuestión nos lleva nuevamente a la profunda **revisión crítica** que los **estudios feministas** han efectuado desde las últimas décadas del siglo XIX sobre la producción científica y en especial en las ciencias sociales, incluyendo la arqueología. Estos trabajos, realizados fundamentalmente por las antropólogas y arqueólogas feministas, aunque también por primatólogas o biólogas, nos permitirán revisar críticamente algunos de los enfoques tradicionales empleados en la arqueología, pero también del materialismo histórico.

En este sentido, dedicaremos una especial atención a la **reproducción humana**, en su **dimensión biológica y social**, al tratamiento que tradicionalmente ha tenido ésta en las ciencias sociales y, por supuesto, en la arqueología y a la profunda revisión feminista de este tratamiento. Este aspecto va a resultar de importancia capital en el desarrollo de nuestra tesis, pues nuestra propuesta de definición del prestigio se fundamentará sobre el análisis de las relaciones sociales de producción y de reproducción.

En síntesis y como preámbulo, nuestra definición de prestigio postula que en los **procesos de producción de bienes y de reproducción de personas** que conforman necesariamente a toda sociedad, pasada o presente, los seres humanos instituyen relaciones sociales históricamente configuradas, **relaciones sociales de producción y de reproducción**. Dichos procesos se fundamentan necesariamente sobre procesos de **valorización** del producto obtenido, ya sea éste un bien o un sujeto social. En este ámbito de la valorización distinguiremos entre dos tipos de **valor**, un **valor objetivo** consistente a la inversión de tiempo de trabajo dedicada a la obtención de objetos y de sujetos, y un **valor simbólico asignado** a dichos productos. El prestigio viene dado por esta segunda valoración, que es de tipo simbólico y también de naturaleza política, el cual puede ponerse de manifiesto mediante su comparación con el valor objetivo. El núcleo de nuestra tesis radica en que **el prestigio es una producción social**, para ser utilizada como instrumento en los procesos de producción y de reproducción. Es decir, que tiene un doble carácter, el primero como **producto**, al ser el resultado de un proceso productivo; el segundo como **instrumento**, utilizado en los procesos de producción y reproducción sociales. Como **tecnología**, el prestigio asegura la pervivencia de la sociedad en el tiempo.

1.1.- Caracterización del uso habitual del término prestigio

El arqueólogo francés Alain Gallay ha sintetizado las principales características “intrínsecas” que las arqueólogas y los arqueólogos asocian habitualmente a los objetos que son considerados de prestigio (Gallay 2010: 30; 2013):

- la (les) matière(s) première(s) utilisée(s) est(sont) d’origine(s) lointaine(s),
- la (les) matière(s) première(s) utilisée(s) est(sont) rare(s),
- l’ornementation est riche et soignée,
- plusieurs matières premières sont utilisées conjointement,
- la chaîne opératoire de fabrication est particulièrement complexe,
- le temps et/ou l’énergie investie dans la fabrication est important,
- l’objet répond à certains critères de standardisation,
- l’objet n’a pas une utilité pratique dans la vie quotidienne,
- l’objet peut être intégré dans l’univers symbolique et se trouver ainsi incorporé dans l’iconographie.”

No obstante Gallay sostiene (*Idem*) que no se requiere la concurrencia de todas estas características para reconocer la existencia de un bien de prestigio. De hecho la presencia de una sola de ellas a menudo sirve para asumir la existencia de prestigio. Además, destaca que, aunque excepcionalmente, no sólo los objetos materiales pueden ser considerados de prestigio, también la presencia de seres vivos como animales o incluso seres humanos, por ejemplo la posesión de esclavos, pueden ser indicadores de prestigio en ocasiones.

Además de las características físicas de los objetos o de de las materias empleadas en su confección, Gallay destaca que entre las/os arqueóloga/os se emplean “*arguments du sens commun*” en orden a prolongar los criterios intrínsecos de los objetos por ciertas interpretaciones funcionales, según una “*sémantique universelle*”²:

- La rareté des matières premières utilisées, leur origine lointaine, la complexité et la sophistication de la chaîne opératoire qui implique un fort investissement technique et énergétique, peuvent révéler une certaine spécialisation artisanale.

² Otra cuestión es definir qué se entiende aquí por ‘sentido común’ o por ‘semántica universal’.

- La standardisation garantit l’interchangeabilité d’objets de même valeur, un critère valable aussi bien dans la sphère des transactions à connotation sociale propre aux biens de prestige qu’à des objets relevant du seul domaine économique.
- Les objets de prestiges, rares et/ou sophistiqués, se situent en marge des besoins de la vie quotidienne. Il peuvent faire l’objet d’accumulation et témoignent donc d’une certaine richesse.
- Les objets de prestige peuvent être manipulés par les élites pour affirmer leur pouvoir politique.”

En efecto, no resulta difícil comprobar que a la hora de relacionar las características asociadas al prestigio, aunque éste habitualmente no se defina, hay una serie de elementos que aparecen de forma habitual en las publicaciones de arqueología prehistórica: la rareza de los materiales, bien de los propios objetos o de las materias primas empleadas en su producción, por ser raras, exóticas o remotas, o de difícil obtención; la existencia de procesos de trabajo costosos para su manufactura, la estandarización, etc. (Renfrew 1991/1986: 185-186; Hayden 1998: 12; Hayden & Schulting 1997: 58-59, 62-63; Siklósi 2004: 8; Vanhaeren & d’Errico 2005: 118; Plourde 2009: 266; Oras 2012: 69; Hurllet *et al.* 2014: 9; Luneau 2014: 149).

Por tanto, aunque con diferencias y matices que iremos poniendo de manifiesto en el siguiente capítulo, se puede afirmar que existe una regularidad o una cierta coincidencia e incluso un acuerdo de mínimos a la hora de considerar qué caracteriza a un objeto de prestigio.

1.2.- Análisis de un ejemplo reciente en la documentación del prestigio

Al objeto de ilustrar las afirmaciones que hemos venido formulando hasta el momento, vamos a analizar en detalle un caso reciente que creemos ejemplifica a la perfección el uso habitual que se hace del término prestigio en la bibliografía arqueológica. Se trata de un trabajo realizado por García Sanjuán y colaboradora/es y publicado en 2013 sobre los hallazgos, ciertamente espectaculares en cuanto alguno de los objetos encontrados, en el yacimiento de Valencina de la Concepción (Sevilla), concretamente del sector PP4–Montelirio, excavado entre 2007 y 2008 y asociado al calcolítico del sur de la Península Ibérica (c. 3200 – 2200 Cal. BC) (García Sanjuán *et al.* 2013: 611-612).

Dichos materiales, especialmente los objetos en marfil, han servido para alimentar el debate sobre aspectos como las dinámicas de la complejidad social en el calcolítico ibérico, incluyendo el comercio a larga distancia, la especialización artesanal, el papel de los ítems de lujo en relación con la exhibición de estatus y poder, la monumentalidad o la desigualdad social (*Id.* 611).

Lo/as autore/as se suman a dicho debate, publicando nuevas evidencias y recalcando la asociación entre las características de los objetos y aspectos como el “estatus social” o el “poder”:

“by examining the significance of ivory craftsmanship in commercial, social, and ideological terms. It also assesses in greater detail the prominent part played by luxury ivory items as an expression of social status and power.” (*Id.* 612).

El sector PP4-Montelirio de Valencina de la Concepción arrojó 134 estructuras asociadas al calcolítico, (aunque afirman que algunas eran romanas, sin mayor especificación), 61 conteniendo restos humanos, clasificándolas (literalmente: “*consequently*”) como funerarias, mientras que las 73 restantes, por no contener restos humanos fueron clasificadas como no funerarias. Los artefactos analizados provienen de la estructura 10042-10049, que describen como una construcción funeraria megalítica con dos cámaras y donde se identificaron los restos de 4 individuos entre el corredor de acceso y la primera cámara, junto con 2.000 cuentas perforadas con pigmento rojo, 42 fragmentos de una o dos figurillas de cerámica, fragmentos de 12 puntas de flecha líticas, 3 fragmentos de láminas de sílex, diversos restos tallados de varios objetos de marfil, dos ejemplos de malacofauna marina y fragmentos de cornamenta de ciervo (*Id.* 612-613).

La segunda cámara, mejor preservada que la primera, contaba con dos niveles estratigráficos. El inferior contenía un entierro primario de una persona en posición fetal, sobre el lado derecho y cubierto en varias partes con pigmento rojo de cinabrio, junto con un colmillo no trabajado de elefante y otros elementos, incluidas láminas de sílex y numerosos fragmentos de objetos de marfil, muchos de ellos decorados, y una daga en lámina de marfil, encontrada cerca de un pomo de ámbar, afirman que probablemente de Sicilia, y de un pequeño objeto de cobre no reconocible. El nivel superior de la cámara se describe separado físicamente del inferior por 22 losas de pizarra y no contaba con restos humanos. También se hallaron numerosos objetos, incluyendo una daga de cristal de roca, láminas y fragmentos de sílex, diversos objetos de marfil, 90 cuentas (no especificadas) y un huevo de avestruz. Lo/as autores/as destacan el origen foráneo de las materias primas, como el ámbar, el

cinabrio, el marfil y el huevo de avestruz, “which, together with the architecture of the grave and its position in respect of the others, suggests that the people buried here enjoyed high social status. (*Id.* 613).

Algunos de los objetos son descritos en mayor detalle, como los dos colmillos de elefante, uno de ellos no trabajado, el otro con grabados profusos, un vaso tallado o la daga de cristal de roca que incluye la empuñadura o tope ornamental, ricamente decorado con grabados, del que afirman:

“and shows a clear iconographic prominence in some of these, which would emphasize its symbolic value, perhaps as a symbol of power and/or social status.” (*Id.* 619).

No nos extenderemos más en las detalladas descripciones que hacen de los numerosos elementos de un yacimiento que, reiteramos, destaca entre otros aspectos por su gran espectacularidad. Los objetos de marfil son identificados con un origen de elefante asiático, mientras que el colmillo completo no trabajado se asocia a un elefante africano (*Id.* 622), pero destacan que 5 de los objetos de marfil arrojan unas dataciones que resultan incompatibles con el contexto cronológico y cultural de la estructura 10042-10049, donde las/os autora/es reconocen la problemática de las muestras (*Id.* 622-23).

Estas dudas, continúan, se acentúan con el hecho de que los restos de hueso de la persona enterrada en el nivel de la base de la cámara no han podido ser datados debido a la ausencia de colágeno. Ante estas dificultades, las/os autora/es plantean en la *DISCUSSION* del artículo el siguiente encadenamiento hipotético:

“If, for the sake of the argument, the date obtained for the ivory hilt found in the upper level of the main chamber (2575–2197 cal BC 2 σ) is taken to be reliable, and if it is assumed that the single primary burial at the base level of the second chamber is contemporary with those in the ante-chamber and first chamber, it would mean that the carved tusk and the rock crystal blade with ivory hilt and sheath were deposited at a later time. In fact, as noted above, these items are separated from the person buried at the bottom of the main chamber by 40 cm of infill.

Nevertheless, due to the errors in the other dated samples, it is difficult to see the Erl-17299 date as entirely reliable. Therefore, for the time being, the internal chronology of structure 10042-10049 must remain a matter of speculation.” (*Id.* 2013: 626).

A continuación lo/as autores/as inciden en la gran riqueza en las decoraciones y la gran sofisticación de los trabajos realizados, lo que les lleva a sugerir que:

“there were highly skilled local craftspersons specializing in ivory work. It is not easy to establish whether this was strictly ‘technical’ specialization (which is to say that they were people with technical skills only available to a small group and to which others had no access), or also ‘socioeconomic’ specialization, in the sense that they were full-time craftspersons, exempt from taking part in subsistence tasks, as suggested by Nocete Calvo et al. (2013)”. (García Sanjuán *et al.* 2013: 625-626).

El siguiente hecho remarcable que destacan es el origen foráneo de los materiales, muchos de ellos de África, como es el caso del marfil. Ello les lleva a formular las siguientes afirmaciones:

“It is beyond dispute, therefore, that Valencina occupied an exceptional place in the ivory trade in Western Europe in the third millennium BC, because it was receiving ivory from both African and Asian elephants. The complete unworked tusk from grave 10042-10049 and the material record from the IES sector workshop prove that at least part of the raw material arrived at Valencina in the rough and was worked, transformed, and used there, and very likely sent out to other southern Iberian regions. Hypothetically, this can be explained by the fact that Valencina de la Concepcion was part of two different trading networks” (*Id.* 626-627).

“In this sense, structure 10042-10049 provides additional data demonstrating the participation of Valencina de la Concepción in supra-regional (and even supra-Iberian) trade networks of luxury commodities” (*Id.* 626-627).

Todo este encadenamiento de hipótesis se acaba traduciendo finalmente en una conexión con los aspectos ideológicos, que las/os autores extienden al área del sur del valle del Guadalquivir:

“Finally, the ideological and social dimension of these ivory objects must be noted. In addition to the exoticism of the raw material, the sophistication of the techniques applied and the sheer beauty of the finished objects leave little room to doubt that they were used and valued as luxury items in the graves of people belonging to the elites of the Copper Age communities living across the lower Guadalquivir valley.” (*Id.* 628).

Las/os autores reconocen algunas de las dificultades que ya han ido apuntando, en relación con la ambigüedad de las dataciones radiocarbónicas que hacen imposible asegurar con seguridad si los objetos del nivel superior de la cámara estaban relacionados con la misma persona cuyo cuerpo fue hallado en la tumba. Pero ello no les impide establecer la conexión y dar por demostrado el alto “estatus” y el

nivel de “poder” que acumuló el sujeto, así como proponer la hipótesis de que se trataba de un especialista, artesano o comerciante, de cierta relevancia en su sociedad:

“the connection of this person with the large amount of ivory and other objects and exotic materials is important as it may demonstrate his high social standing and power—at least within the sphere of funerary ideology. With the available data one might theorize that this person was a craftsman, middleman, or merchant connected to the ivory trade, from which he might have obtained his personal wealth and his social status.” (*Id.* 629).

La discusión finaliza con la relevancia de los objetos exóticos, en contraste con los objetos de metal, ciertamente escasos en el sector PP4-Montelirio, lo que lleva a lo/as autore/es a concluir que:

“The power and prestige of the social elite in Valencina in the Copper Age, it seems, were linked to possessing and displaying exotic paraphernalia rather than metal objects. This suggests that the importance and ideological significance of copper metallurgy in the Copper Age must be put into perspective, something that has implications when assessing the scale of metallurgical production” (*Id.* 629).

En definitiva, las “evidencias” halladas y analizadas de la tumba 10042-10049 de Montelirio por el grupo de investigadore/as les lleva a concluir que se arroja nueva luz sobre los aspectos controvertidos asociados al estudio de la “complejidad social” en la Edad del Cobre de la península, incluyendo la especialización artesanal, los contactos a larga distancia y el fundamento de la naturaleza de la organización social (*Id.* 629).

El artículo seleccionado que hemos descrito sintéticamente contiene toda una serie de descripciones, afirmaciones y asociaciones que, a nuestro juicio, constituye un claro ejemplo desde el que ilustrar el tratamiento habitual que se da al término prestigio y de cómo éste se vincula con otros conceptos tales como la ‘complejidad social’, el ‘poder’, el ‘estatus’, las ‘elites’, o la ‘especialización’, entre otros.

En resumen destacamos las siguientes cuestiones:

1.- Como lo/as propio/as autore/as del artículo reconocen en algún momento del trabajo, existen algunas dudas tanto en algunas de las dataciones obtenidas como en la asociación establecida entre los diversos objetos y los restos humanos, ubicados en distintas áreas de la estructura estudiada.

2.- En el artículo no se especifican los criterios adoptados para asociar los objetos hallados con la existencia de 'prestigio', 'poder', 'estatus', etc. Dichos términos aparecen sin definirse y tampoco se remiten a una definición concreta. A lo sumo, pero en modo alguno para concretar el uso de dichos términos, se hacen referencias a otros trabajos, bien de la/os propia/os autores o bien de otro/s investigadore/as distintos, en algunos de los cuales sí se plantean propuestas teóricas, generalmente en relación con el origen de la complejidad social o la evolución de la sociedades humanas. En todo caso, el calcolítico del sur de la Península Ibérica ha sido un importante objeto de interés y cuenta con abundante bibliografía, ya desde el siglo XIX.

3.- Lo mismo cabe decir con respecto a la conclusión de que el sujeto enterrado en la estructura investigada fuera un artesano especializado o un comerciante, y no un individuo perteneciente a las élites, tal como se acostumbra en casos similares. De la lectura del artículo no quedan claros los fundamentos que llevan a tal conclusión.

4.- Otra de las conclusiones del trabajo, que en este caso suscribimos, es que la abundancia de objetos foráneos unida a la ausencia de objetos de metal indica que la importancia ideológica de la metalurgia en el calcolítico debe ponerse en perspectiva, pues la presencia o ausencia de dichos objetos no constituye una prueba irrefutable de la existencia de prestigio o de poder. En cada contexto histórico un mismo objeto puede tener distintas funciones o viceversa, objetos diferentes pueden converger en la misma función.

5.- Gran parte de las dudas que pueden suscitarse sobre las conclusiones que se plantean quedan reflejadas en la gran cantidad de palabras y expresiones que reflejan hipótesis, dudas o incertidumbres, tales como el verbo "*may*" (en 3 ocasiones: 2 en la pág. 613 y una en la p 629) y sus derivados: "*may be*" (pp 613 y 616), "*may have been*" (pp 615, 617, 625), o sus formas en pasado:

"might" (p 629), *"might be"* (p 617), *"might have"* (p 629), y *"might have been"* (p 616); el empleo del término *"hypotheses"* (p 617) o *"hypothetically"* (p 627); o la palabra *"suggest"* (o derivados), que aparece hasta 5 veces (pp 613, 620, 625, 628 y 629) para sustentar alguna proposición³. Lo mismo cabe decir con expresiones como *"if it is assumed"* o *"it would mean"* (ambas en p 625). Todo ello indica el alto grado de incerteza que rodea a las conclusiones planteadas.

La cuestión queda lejos de agotarse aquí, aunque hemos reflejado los aspectos que consideramos más importantes en relación con los problemas asociados al uso del término prestigio, o de otros conceptos a los que a menudo se asocia. En el próximo capítulo haremos un repaso de la bibliografía arqueológica de las últimas décadas, intentando sistematizar nuestro análisis en función de las distintas escuelas de pensamiento arqueológico. En ningún caso hemos desarrollado un trabajo bibliométrico y no cabe duda de que la bibliografía que ha sido seleccionada puede ser ampliada enormemente, dado que estamos hablando de un término que aparece con tal grado de profusión que se hace enormemente difícil dar cuenta exhaustiva de su utilización. Tampoco es ese el objeto de nuestro trabajo, aunque para el mismo sí que resulta necesaria una mínima introducción a las definiciones del concepto prestigio y a sus empleos dados en nuestra disciplina.

³ No se han computado las empleadas para referirse a manifestaciones de otra/os autores citada/os, ni el empleo del término en la figura 15 (p 628), usado aquí con otro sentido distinto.

2.- EL CONCEPTO DE PRESTIGIO EN ARQUEOLOGÍA PREHISTÓRICA

Como avanzábamos en la introducción, en este capítulo indagaremos sobre el uso del término prestigio en la bibliografía arqueológica, al menos desde mitad del siglo XX, lo cual realizaremos atendiendo a las diversas escuelas arqueológicas que han dominado el panorama de la disciplina. Como también introducíamos, no vamos a incluir un análisis bibliométrico ni un estudio exhaustivo de dicha bibliografía, por otra parte algo imposible dada la omnipresencia del término. Se trata, como indicábamos, de poner de manifiesto la falta de definición habitual del término, las contradicciones en su uso y los problemas teóricos y metodológicos resultantes.

Todo ello nos lleva a plantear una discusión en el seno de la disciplina sobre la pertinencia de utilizar un término tan connotado y a su vez utilizado de forma tan acrítica e irreflexiva.

Si acudimos a la definición de prestigio recogida en el diccionario de la Real Academia de la Lengua⁴ encontramos las siguientes acepciones:

prestigio.

(Del lat. *praestigium*).

1. m. Realce, estimación, renombre, buen crédito.
2. m. Ascendiente, influencia, autoridad.
3. m. p. us. Fascinación que se atribuye a la magia o es causada por medio de un sortilegio.
4. m. p. us. Engaño, ilusión o apariencia con que los prestigadores emboban y embaucan al pueblo.

En un primer análisis de esta definición puede apreciarse el carácter polisémico del término, que en su acepción nº 1 nos remite a un valor otorgado socialmente, como “realce”, “estimación”, “renombre” y “buen crédito”. A continuación se nos indican

⁴ Versión electrónica, 22ª edición. Consultada el 24/08/2015.

varios sinónimos: “ascendiente”, “influencia” y “autoridad”, lo que nos da idea de la ubicación de los individuos dentro de la sociedad, en posiciones y en situaciones diferentes. La 3ª y 4ª acepciones llevan el concepto a un ámbito distinto, relacionado con la “ilusión”, la “magia”, el “sortilegio” o la “apariencia”, en este caso de los “prestigiadores”. En este sentido debe resaltarse el origen etimológico de la palabra, que enlaza con el sustantivo femenino “*praestigia*” y que designa un evento excepcional, asimilado a un ‘prodigio’, aunque en la última acepción propuesta con una connotación negativa de engañar o embaucar (Hurlet *et al.* 2014: 12).

Destacamos también las similitudes que se dan en las diversas lenguas de la Europa occidental, donde contamos con los términos *prestigio* (español e italiano), *prestige* (inglés, francés y alemán) o *prestígio* (portugués), donde todas han derivado sus respectivos vocablos de la raíz latina *praestigium*.

Resaltamos la segunda acepción propuesta en la definición, donde se nos indica que el prestigio es sinónimo de “autoridad”, lo que nos lleva a abordar la cuestión de definir dicho término y de otros como ‘honor’, ‘poder’ o ‘estatus’, que aparecen una y otra vez junto al de prestigio, en ocasiones como sinónimos.

En consecuencia, conviene comenzar por la definición de estas expresiones, que en nuestro caso se han originado en las ciencias sociales a principios del siglo XX, concretamente en la sociología y en la antropología, pasando a continuación a formar parte de la arqueología.

La influencia que ha ejercido la antropología cultural o social sobre la arqueología ha sido evidente, ya desde el inicio de ambas ciencias en el siglo XIX. En el primer capítulo hicimos referencia a la especial interrelación existente entre ambas disciplinas en el ámbito estadounidense y su influencia en el resto del continente americano. Ejemplo destacado lo constituye la postura desarrollada por Lewis Binford al considerar la “arqueología como antropología” (Binford 1962: 217).

Esta aproximación también ha merecido críticas en contra⁵. En el capítulo 3, donde desarrollaremos el marco teórico sobre el que se sustenta nuestra tesis, abordaremos los problemas teóricos y metodológicos relacionados con esta cuestión. Como introducción tan solo diremos sintéticamente que la cuestión no se circunscribe a la interdisciplinariedad, que defendemos en este caso, sino en la necesidad de desarrollar una metodología y una teoría fundamentalmente arqueológicas. O en otras palabras, el diálogo entre disciplinas es fructífero y aconsejable, pero ello no implica la

⁵ Véase en el caso de la arqueología española: Estévez *et al.* 1984: 23-24.

importación, sin más y de forma acrítica, de categorías, principios y métodos creados desde y para otras disciplinas.

2.1- Poder, autoridad, estatus, prestigio

2.1.1.- La sociología del poder de Max Weber

En términos generales, en las ciencias sociales y por tanto también en la arqueología prehistórica, resulta habitual relacionar el término **prestigio** con otros conceptos, ampliamente empleados también y que provienen de la sociología. Tal es el caso de los términos **estatus**, de hecho muchas veces utilizada como sinónimo de prestigio, o **poder** (p.e. Henrich & Gil-White 2001: 166; Siklósi 2004: 7; Plourde 2009: 265). El autor que constituye la referencia más importante aquí y que subyace continuamente aunque no se mencione en la bibliografía, es Max Weber y su sociología del poder que elaboró a principios del siglo XX. Se trata de una importante influencia que ha estado presente desde entonces en las ciencias sociales, introduciéndose en la arqueología desde la antropología cultural a partir de alguno/as autore/as estadounidenses. Tras las 2ª Guerra Mundial mucha/os antropólogo/as de ese país orientaron sus estudios hacia las sociedades de pequeña escala caracterizadas como 'primitivas' o 'premodernas'. Asimismo, recibieron una gran influencia del pensamiento de Weber a través de los trabajos del sociólogo Talcott Parsons, quien desarrolló en el período de entreguerras una teoría general de la acción social construida sobre las ideas del economista neoclásico Alfred Marshall, la sociología y la economía de Vilfredo Pareto y la sociología de Émile Durkheim y del propio Weber. Mucho/as antropólogo/as se formaron durante los años 50 y 60 en el departamento de *Social Relations* fundado por Parsons en Harvard tras la guerra, donde recibieron dichas influencias (Keyes 2002: 236-237).

La sociología weberiana sobre el poder se despliega en torno a la **acción social** de los individuos⁶ y se fundamenta en las nociones de "autoridad" y "dominación"⁷:

⁶ Para Max Weber la acción humana, siendo subjetiva, es siempre de carácter social (Weber 2006/1921: 69; Abellán 2006: 17-18).

⁷ Habitualmente se traduce el concepto weberiano de *Herrschaft* como <<dominación>>, contraponiéndolo al de *Match* (poder), que también emplea Weber, "pero la contraposición que él establece entre *Match* y *Herrschaft*, es decir, entre el poder de imponerse a otra persona aun

“Llamamos *Herrschaft*, (...) a la probabilidad de que, en un grupo determinado de personas, determinadas órdenes, o todas las órdenes, encuentren obediencia. No es, por tanto, la probabilidad de ejercer un <<poder>> (*Macht*) o una <<influencia>> sobre los demás. En este sentido, la dominación (*Autorität*) puede basarse, en el caso concreto, en muy diversos motivos de la obediencia, desde la mera costumbre hasta consideraciones de índole totalmente racional-instrumental. En toda auténtica relación de *Herrschaft* se da una mínima *voluntad* de obedecer, es decir, un *interés* –material o espiritual- en obedecer” (Weber 2007/1921: 59).

“la dominación necesita en términos generales que se dé una probabilidad segura de que va a haber una *acción* por parte de determinadas personas obedientes, con la intención *expresa* de ejecutar sus instrucciones generales y sus órdenes concretas” (Weber 2007/1921: 60).

Los aspectos relativos a la legitimación y la aceptación en el fenómeno de dominación resultan capitales en la obra de Weber. A partir de éstos el sociólogo alemán estableció una clasificación de los tipos de dominación existentes que acabaría siendo de gran influencia en la temática que nos ocupa:

“Hay tres tipos de dominación legítima. Su legitimación (*Legitimiätgeltung*) puede ser:

- 1) De índole *racional*: se basa en la creencia en la legalidad del ordenamiento establecido y del derecho a dar órdenes por parte de quienes tengan la competencia para ejercer la dominación según ese ordenamiento (dominación legal), o
- 2) de índole *tradicional*: se basa en la creencia usual en el carácter sagrado de tradiciones existentes desde siempre y en la legitimidad de los competentes para ejercer la autoridad en virtud de esas tradiciones (dominación tradicional), o, finalmente,
- 3) de índole *carismática*: se basa en la entrega extraordinaria a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y del ordenamiento creado o revelado por esta persona (dominación carismática).

En el caso de la dominación legal, la obediencia se presta a un *ordenamiento* legal *impersonal* y objetivo y a las *personas* establecidas por ese ordenamiento en virtud de la legalidad formal de sus órdenes y dentro del ámbito de esas personas. En el caso de

en contra de la oposición de ésta y un poder que es obedecido y seguido –por ser considerado legítimo- no parece que se recoja directamente en la diferenciación española entre <<poder>> y <<dominación>>. La diferenciación weberiana entre *Macht* y *Herrschaft* recoge además la diferencia entre una relación social imprevisible, caótica, y una relación social estructurada sobre un fundamento. Esta diferenciación tampoco se recoge necesariamente en la contraposición española entre poder y dominación”. Además, en algunas ocasiones Weber emplea el término *Herrschaft* como <<autoridad>> (Abellán 2007: 9-10, 11).

la dominación tradicional se presta obediencia a la *persona* competente en virtud de la tradición y vinculada a la tradición en virtud de la lealtad personal. En el caso de la dominación carismática, se obedece al líder con cualidades carismáticas en cuanto tal en virtud de la confianza personal en su heroísmo, revelación, o ejemplaridad dentro del ámbito en el que se inscriba la creencia en el carisma de aquél” (Weber 2007/1921: 65).

El **líder carismático** definido por Weber se constituyó en un referente dentro de los estudios sobre las sociedades cazadoras-recolectoras, al concebir en ellas la existencia de ciertos individuos que, gracias a sus cualidades personales consideradas extraordinarias, son capaces de conducir a una colectividad, aunque sin poder de coerción, al convertirse en sujetos que logran convencer y arrastrar al resto, sin imponerse, pero logrando el seguimiento de la/os demás:

“Llamamos <<carisma>> a la cualidad de una persona individual considerada como una cualidad extraordinaria. Originariamente era una cualidad derivada de un poder mágico, tanto en los profetas como en los sanadores, en los sabios del derecho o en los jefes de las cacerías. Por esta cualidad se considera que la persona que la posee está dotada de fuerzas o propiedades extraordinarias, no accesibles a cualquier persona, o que es una persona enviada por Dios o una persona modélica y que, por lo tanto, es un<<líder>>. En la definición del concepto de <<carisma>> es totalmente cómo se podría valorar esa cualidad objetivamente desde un punto de vista ético o estético o desde cualquier otro punto de vista. Lo único que importa es cómo esa persona es realmente considerada por sus sometidos, por sus <<seguidores>>” (Weber 2007/1921: 113).

“1. El elemento que determina la efectividad del carisma es el *reconocimiento* de sus sometidos. (...) Pero este reconocimiento no es, en el carisma genuino, el fundamento de la legitimidad, sino que el reconocimiento es una obligación que tienen los sometidos de reconocer esa cualidad en virtud de sus pruebas” (Weber 2007/1921: 114).

“2. Si faltan las pruebas del carisma de manera duradera, si el agraciado con el carisma se muestra abandonado por su dios o por sus poderes mágicos o heroicos, si se le niega el éxito de manera duradera, y, sobre todo, si su liderazgo no trae ningún beneficio a sus seguidores, es probable que su autoridad carismática desaparezca. Éste es el genuino sentido carismático de la expresión <<rey por la gracia de Dios>>” (Weber 2007/1921: 115).

Es decir, el líder carismático weberiano fundamenta su capacidad de convencimiento sobre determinados elementos que, al menos en algunos casos, pueden resultar objetivos y contrastables, como puedan ser demostrar ciertas habilidades, la posesión de ciertos conocimientos, experiencia, etc. No obstante, será la sociedad la que en última instancia reconozca el carisma del sujeto en cuestión. El seguimiento al líder, por tanto, puede ser efímero e incluso puede caer en desgracia. En este sentido, la posesión de cierta cualidad o atributo no es causa suficiente para obtener el seguimiento social. O dicho con otras palabras, el carisma no necesariamente responde a una característica del sujeto, depende siempre del reconocimiento social. Una de las consecuencias de esta conclusión es que dos sujetos con iguales características pueden ser objeto de reconocimiento social muy distinto, según el lugar o la época⁸.

Anteriormente sosteníamos que en los trabajos sobre las SCRP (aunque también en sociedades horticultoras o agropastoriles), el líder carismático así definido acabó por ser un recurso de uso corriente, ya fuera en la antropología social (para sociedades 'vivas' o etnográficas) o en la arqueología (sociedades pasadas). Lo veremos con mayor detalle posteriormente, pero a modo de introducción diremos sintéticamente que, según esta concepción, estas sociedades instituyen sus relaciones sociales alrededor de estos sujetos, en un ámbito definido como 'político' constituido por personas de/con 'autoridad', sin imposición coercitiva de su voluntad, pero legitimadas por sus actos, sus atributos y el carácter de las acciones sociales que llevan a cabo. Es la creencia en esta legitimidad por parte de la colectividad la que le atribuye su eficacia⁹.

⁸ Las causas del reconocimiento y el seguimiento serán siempre sociales, contingentes e históricas, aunque estas cuestiones las desarrollaremos posteriormente desde una aproximación materialista histórica.

⁹ "Creencia en la legitimidad de un orden significa simplemente el hecho de que la validez de un orden presupone la existencia de la creencia en su carácter obligatorio (*Geltensollen*)" (Abellán 2007: 14). En cuanto a la *legitimidad* del orden, esta puede ser atribuida por la tradición (p.e. por su carácter sagrado), por una arraigada creencia en el ánimo (emocional), por creencia en que algo posee valor absoluto o bien que el orden se establece legalmente, por tanto por creencia en "la *legalidad* de lo estatuido" (*Idem*). En la misma línea Pierre Bourdieu sostuvo que: "la *creencia* en la eficacia simbólica de las prácticas y de las representaciones religiosas forma parte de las condiciones de la eficacia simbólica de las prácticas y de las representaciones religiosas" y que se sustenta en "*el poder simbólico que les confiere el hecho de creer en su propio poder simbólico*" (Bourdieu 2009/1971: 68). En otras palabras, la eficacia de las creencias (o de las representaciones, de los discursos, etc.) radica en la creencia en su eficacia.

Desde el enfoque weberiano que estamos analizado, el **poder** es entendido y así se suele definir en los manuales de introducción general a la sociología, como aquella facultad, capacidad o potencialidad que algunos individuos o colectividades poseen para afectar o incidir en la conducta de otros individuos de hacer o no hacer algo, o para obtener algo de ellos. Dicha capacidad puede sustentarse mediante distintas maneras, como la aceptación voluntaria, la aplicación de una violencia física, o bien mediante la violencia psicológica, la coerción, la sanción punitiva o también gracias a la recompensa (Giddens 2009/2006: 783, 921; Giner 2010/1996: 187; 393).

En las ciencias sociales el término **autoridad** se empleado habitualmente como aquella facultad o potestad atribuida a un individuo o conjunto de individuos, por estar investido socialmente para ello y que le permite la realización de determinadas actividades, incluido el ejercicio del poder, aunque habitualmente se diferencia entre poder y autoridad (Giddens 2009/2006: 783, 902). En ocasiones el término autoridad se emplea para designar a la persona o conjunto de personas o bien a una institución, a quienes se les atribuye tal facultad. Es decir, una autoridad sería quien ejerce esa facultad o potestad.

Una autoridad determinada, estando investida socialmente, sancionada socialmente o por otra autoridad competente para ello, no necesariamente goza del reconocimiento social. En consecuencia, una autoridad en su ejercicio legítimo puede no tener el reconocimiento de una parte de la sociedad que la ampara. Por último, poseer autoridad (o ser una autoridad) puede dar lugar al ejercicio de algún tipo de poder, bien porque se le otorga tal capacidad, bien porque alberga en sí las aptitudes y los medios para poder ejercerlo.

La última categoría importada de la sociología weberiana es el **estatus**. Weber distinguió entre “clases”, “estamentos” (o grupos de estatus) y partidos:

“Las *clases* no son comunidades en el sentido dado aquí a esta palabra, sino que representan solamente bases posibles (y frecuentes) de una acción comunitaria. Así, hablamos de una “clase” cuando: 1) es común a cierto número de hombres un componente causal específico de sus probabilidades de existencia, en tanto que, 2) tal componente esté representado exclusivamente por intereses lucrativos y de posesión de bienes, 3) en las condiciones determinadas por el *mercado* (de bienes o de trabajo) (“situación de clase”)” (Weber 1987/1921: 683).

“En oposición a las clases, los *estamentos* son normalmente comunidades, aunque con frecuencia de carácter amorfo. En oposición a “situación de clase” *condicionada por motivos puramente económicos*, llamaremos “situación estamental” a todo componente típico del destino vital humano condicionado por una estimación social específica –positiva o negativa- del “honor” adscrito a alguna cualidad común a muchas personas” (Weber 1987/1921: 687).

En la sociología weberiana el estatus remite a las diferencias que existen entre grupos distintos, en relación a la reputación o al prestigio que los demás les confieren. Las distinciones fundamentadas en la posición social acostumbran a variar con independencia de las divisiones de clase y la reputación puede ser positiva o negativa (Giddens 2009/2006: 157, 909). En su uso más habitual, el **estatus** se asocia a la posición de un individuo dentro de la sociedad y se relaciona con la valoración social que se le otorga, en forma de **honor**, que se emplea como sinónimo de **prestigio**. La adscripción estamental (de estatus) conlleva pues un ‘prestigio’. Aunque conceptos relacionados, clase y estatus no necesariamente van juntos. Se puede ser propietario de riqueza y albergar una descalificación de estatus. Lo mismo ocurre con el poder. De hecho, en el tipo de ‘dominación carismática’ que centra nuestro mayor interés, podemos ver las distintas combinaciones, a veces antagónicas, que pueden darse entre estas diferentes categorías. En este sentido, se puede ser un/a líder carismático/a y acumular o no riqueza. Weber también fue claro en este aspecto:

“El carisma puro es ajeno a la economía. Donde aparece, constituye una <<vocación>> (*Beruf*) en el sentido enfático de la palabra, una <<misión>> o una <<obligación>> interior. En su tipo puro, el carisma desdeña y repudia el uso de los dones de la gracia como fuente de ingresos, algo que, por supuesto, se queda con frecuencia en un ideal más que en una realidad. Esto no quiere decir que el carisma haya renunciado siempre a la propiedad y al lucro” (Weber 2007/1921: 118-119).

A menudo el líder carismático, en sus distintas formas (héroe, líder, gobernante), “busca además el brillo material de su poder para afianzar su prestigio como gobernante” (*Id.* 119). Lo que nos lleva, nuevamente, a la legitimación de toda forma de dominación, presente siempre en Weber:

“Con carácter general tiene que quedar claro que el fundamento de *toda* dominación, de *toda* obediencia, por tanto, es una *creencia*: creencia en el <<prestigio>> del gobernante” (Weber 2007/1921: 154).

Para Weber, aunque no lo defina de forma expresa, el prestigio es sinónimo de 'honor' o de 'estima social' y en gran parte de la bibliografía de las ciencias sociales y por supuesto de la arqueología el término prestigio va a ser empleado de esta forma, lo que trataremos de demostrar con algunos ejemplos. Igualmente, el prestigio aparece muy a menudo asociado al poder, como vimos claramente en el ejemplo arqueológico descrito en el capítulo 1. No obstante, el propio Weber alertaba de que ambos no se correlacionan necesariamente:

“el origen del poder económico puede ser la consecuencia de un poder ya existente por otros motivos. Por su parte, el poder no es ambicionado sólo para fines de enriquecimiento económico. Pues el poder, inclusive el económico, puede ser valorado “por sí mismo”, y con gran frecuencia la aspiración a causa de él es motivada también por el “honor” social que produce. Pero no todo poder produce honor social” (Weber 1987/1921: 683).

Hemos presentado a grandes rasgos la sociología del poder desarrollada por Max Weber a principios del siglo XX que acabó siendo el referente de los trabajos posteriores, también en la arqueología. Aquí no se va a poner en duda la talla de un pensador como Weber, considerado uno de los demiurgos de la sociología moderna junto con Karl Marx y Émile Durkheim, no obstante sí pondremos de manifiesto algunas cuestiones críticas, bien de la propia obra de Weber o del uso hecho de ella.

Una cuestión fundamental, ya ampliamente debatida en las ciencias sociales, radica en los problemas derivados del carácter idealista neokantiano de la obra de Weber. Los trabajos de Weber y, de hecho, de buena parte de la producción de su época en Alemania, se desarrollaron inmersos en un intenso debate sobre la relación entre las ideas y los fenómenos económicos, en polémica con la propuesta materialista histórica, al considerar que “las ideas no son sólo función de los intereses materiales, sino que su evolución sigue también las leyes de su propia lógica” (Gavilán 1997: 17, 21). En este sentido y desde nuestra perspectiva materialista histórica echamos de menos los aspectos materiales de las relaciones sociales en las categorías weberianas. Como veíamos, la perspectiva weberiana de la sociedad entiende la acción social en términos subjetivos, a partir de las relaciones que los individuos establecen entre sí a través de sus subjetividades. Pero esta intersubjetividad se nos presenta desconectada de los procesos materiales donde

aquellas relaciones tienen lugar, dentro de contextos que se desarrollan históricamente, como parte de procesos complejos y cambiantes.

Asimismo, las categorías weberianas son profusamente descriptivas pero no explicativas y así han sido y son continuamente utilizadas en la bibliografía arqueológica. De esta forma, que veremos con mayor detalle en las páginas que siguen, las SCRP se han llegado a describir mediante la existencia de líderes carismáticos que por su conducta o cualidades acaban por ejercer su influencia aunque sin coerción sobre el resto de individuos. Con esta forma de proceder se prima lo fenoménico, lo individual y lo conductual para explicar la realidad social, obviando las causas explicativas del cambio social, que en el mejor de los casos quedarán relegadas, según las escuelas, a los factores medioambientales o a la presión demográfica, por poner dos ejemplos. En el peor de los casos se evitará la explicación por imposible o se nos remitirá al particularismo histórico de cada sociedad o 'cultura'.

Adicionalmente, la ausencia de cualquier referencia a la reproducción humana es total, pues ésta es considerada un fenómeno 'natural' al margen de lo social. Por tanto, 'los' líderes carismáticos son siempre e indiscutiblemente masculinos, obviando con ello cualquier explicación de tal circunstancia, considerada también como algo natural.

En último lugar, aunque sin ánimo de agotar la cuestión, en arqueología se nos plantea el problema de que raras veces se especifican los criterios aplicables en la interpretación del registro arqueológico, para poder concluir que la sociedad que dejó los restos materiales que son objeto de estudio contenía individuos con poder, autoridad o prestigio. Es decir, que habitualmente se aplican de forma acrítica las categorías weberianas al análisis arqueológico, sin llegar a desarrollar una metodología arqueológica que permita la aplicación de dichas categorías.

2.1.2.- Cultura y personalidad: estatus y rol en la antropología de Ralph Linton

El antropólogo cultural estadounidense Ralph Linton se convirtió en otro de los autores de referencia para nuestra temática con sus conceptos de **rol** y **estatus**. En las primeras décadas del siglo XX la antropología cultural estadounidense se hallaba en pleno desarrollo, bajo la influencia de Franz Boas. Una de las líneas de este desarrollo fue la escuela de 'Cultura y Personalidad', en los años 1930 y 1940, de la que Linton fue un referente, junto con autoras como Ruth Benedict y Margaret Mead, o el psiquiatra y psicoanalista Abram Kardiner.

Aquí contrasta una diferencia entre la antropología social europea y la antropología cultural estadounidense coetánea. En Europa, tanto en su vertiente francesa como en la británica (con la excepción de Bronislaw Malinowski) seguían las pautas establecidas por la escuela sociológica de Émile Durkheim y, por tanto, rehusaban aproximarse a las aportaciones de la psicología o el psicoanálisis¹⁰. En cambio, la antropología cultural norteamericana boasiana no tuvo reparos en elaborar premisas “mentalistas” y acudir a conceptos psicológicos o al psicoanálisis para explicar la realidad humana (Harris: 1999/1968: 340-341; Pulman 1996/1991: 617-618).

Ruth Benedict fue una de las más destacadas autoras que se asocian a la escuela de Cultura y Personalidad, publicando en 1934 una de las primeras obras del movimiento: *Pattern of Culture*. Según Benedict, aunque cada individuo desarrolla su propia personalidad lo hace dentro de una cultura determinada, la cual tiende a moldear una serie de cualidades afectivas distintivas que se asocian, en cada cultura, a diferentes contextos institucionales y a diversos comportamientos sociales. El “configuracionsimo” defendido por Benedict perseguía identificar aquellas pautas o configuraciones psicológicas caracterizadas culturalmente, entendiendo que existen aspectos emocionales fundamentales o que dominan la conciencia, en relación con los comportamientos que pueden ser observados en una sociedad determinada. Para esta autora, cada cultura tiende a favorecer o a reprimir ciertas potencialidades naturales de los seres humanos, por lo que las personas tenderán en cada cultura a compartir ciertas estructuras psicológicas básicas, dándose finalmente una personalidad dominante (Benedict 1989/1934: 60-61, 238-239; Harris 1999/1968: 343-351; Kottak 1999/1994: 373).

A partir del estudio de Nietzsche sobre la tragedia griega, Benedict planteó dos ejemplos contrapuestos para ilustrar su propuesta, al distinguir entre una personalidad “apolínea” y una “dionisíaca” (Benedict 1989/1934: 90-91). La primera la detectó entre los individuos de las sociedades Zuñi, grupo dentro de las sociedades Pueblo del sudoeste norteamericano¹¹, personalidad que caracterizó por no ser competitiva, ser

¹⁰ Recordemos que Durkheim (2002/1895:126-134) rechazaba que los fenómenos sociales pudieran ser explicados por los “estados psíquicos” de los individuos y que “*La causa determinante de un hecho social debe buscarse entre los hechos sociales antecedentes y no entre los estados de la conciencia individual.* (...) La función de un hecho social no puede ser más que social” (*Id.* 133). De ahí su afirmación de que “la sociología no es un corolario de la psicología” (*Id.* 126).

¹¹ O como apuntaron Dean Saitta y Randall McGuire: “Southwest/Northwest”, ya sea que nos refiramos al sudoeste de los Estados Unidos o bien a los estados mexicanos del noroeste,

retraídos y no abandonarse a los excesos (*Id.* 69-139). En el otro extremo contrapuso a las sociedades Kwakiutl de la Costa Noroeste, en el Pacífico (NWC), a quienes describió con una personalidad “dionisiaca”, que tendía a la expresividad y el individualismo y de la que se derivarían las conductas observadas en los *potlaches*, que las etnografías describían por su exceso y aparatosidad (*Id.* 182-228).

Posteriormente Benedict fue intensamente criticada de estereotipar conductas culturales mediante “etiquetas psicológicas individuales”, pasando por alto aspectos tan importantes como que en las poblaciones kwakiutl también se daban rasgos cooperativos que no quedaban explicados, de la misma forma que el conflicto, el suicidio y el alcoholismo estaban presentes en las sociedades zuñi. Es decir, cometió un error de exceso de simplificación omitiendo información o restando importancia a aquellos aspectos de los grupos estudiados que contradecían sus planteamientos, además de constituir un reduccionismo cultural simplificador que pretendía explicar la conducta humana a partir de modelos culturales excesivamente simples. A su vez, se criticaron los problemas de falta de rigor metodológico y científico, no sólo presentes en su propuesta, sino aplicable de forma general al movimiento de Cultura y Personalidad y, más generalmente, al particularismo histórico en el cual aquél se forjó (Harris 1999/1968: 349-351; Bohannan & Glazer 1993/1988: 177-178; Kottak 1999/1994: 373).

Ralph Linton inició su carrera como arqueólogo, sin embargo después de su estancia de dos años en las islas Marquesas, en la Polinesia, se interesó por la antropología cultural (Bohannan & Glazer 1993/1988: 188; Izard 1996/1991: 440).

A Linton se debe la aportación de algunas definiciones que también han dejado notar su influencia a lo largo del siglo XX en las ciencias sociales, en concreto nos referimos a los conceptos de estatus y de rol, tal como los definió en su obra *The Study of Man*, de 1936. De acuerdo con Linton, en toda sociedad los individuos interactúan y dan sentido a sus vidas dentro de estructuras sociales y conforme a pautas que se han construido culturalmente. En estas interacciones, el primer componente que se destaca es el **estatus**, elemento básico de la estructura social que se refiere a la posición social que ocupa un individuo y que es reconocible por los demás.

rompiendo así con el “chovinismo” que ha existido tradicionalmente en la arqueología estadounidense al tratar estas sociedades (Saitta & McGuire 1998: 336, nota 1). Habitualmente se citan como ‘indios Pueblo’, que nosotros obviaremos por su claro sesgo sexista.

Cabe distinguir entre dos tipos de estatus: adscrito y adquirido (*adscribed* y *achieved*, respectivamente. Linton 1936: 115). El **estatus adscrito** se define por la posición social que ocupa una persona por su nacimiento y que le es adjudicada con independencia de su voluntad. Los ejemplos habituales que se ofrecen de este tipo son la raza, el sexo o la clase social, totalmente ajenos a las elecciones de los sujetos. Linton asumió que el estatus por sexo y edad es universal en todas las sociedades (*Id.* 118). En el extremo opuesto se define el **estatus adquirido**, que consiste en la posición social que el individuo adquiere a lo largo de su vida, como pueden ser el de madre, padre, esposa, estudiante, aquellos resultantes de desarrollar una profesión, etc¹².

El otro elemento básico de la interacción social es el **rol**, que se define por las expectativas sobre la conducta que caben esperar de una persona por razón del estatus al que pertenezca. El rol representa el aspecto dinámico del estatus (Linton 1936: 113). Es decir, todo individuo tiene un estatus (de hecho diversos, tanto adscritos como adquiridos) y desempeña un rol que se asocia al mismo. Se espera que cualquier individuo represente sus roles, de acuerdo con los distintos estatus o el conjunto de estatus que le corresponden.

Linton también dedicó parte de su atención a tratar sobre el **prestigio**, igualmente en relación con el estatus y el rol. Aunque no ofreció una definición concreta empleó el término en el sentido de honor, reconocimiento social o respeto. Lo consideró como un elemento universal, aunque se manifiesta de forma particular en cada sociedad:

“it [prestige] is probably the most socially useful of all the innate qualities of man. The hope of gaining prestige or the fear of losing it does more than anything else to hold the average individual to the proper performance of his roles. At the same time, the expressions of this need derive from the very roles which it serves to enforce. They can be distinguished in practically every aspect of human activity from the extra polish that the good cabinet-maker puts upon his table to regularity in church attendance. The desire for prestige is universal, but the ways of obtaining it are determined by culture and are infinitely varied. In one society the road to prestige may lie through poverty and asceticism, in another through wealth accumulation and ostentatious waste. One group may accord it to the man who avoids competition, another to the one who is constantly

¹² Lo que no implica que el estatus adquirido quede limitado a la mera voluntad de los sujetos. Por ejemplo, en muchas sociedades ser madre no es una opción para la mujer sino que constituye una obligación socialmente establecida.

trying to best his neighbors. No matter what the approved way may be, the results are equally satisfying to the normal individual.” (Linton 1936: 146).

Linton fue una de las figuras más representativas de la escuela de Cultura y Personalidad, en su perspectiva neofreudiana, llegando a ejercer una influencia notable. Su énfasis en la personalidad y su configuración dentro de los procesos de socialización cultural son característicos (Harris 1999/1968: 341, 398-399) y corren parejos a las aportaciones de Benedict, detalladas anteriormente.

De Linton se ha dicho (Bohannon & Glazer 1993/1988: 189-190) que otorgó una mayor importancia al individuo, siempre concebido en relación con y dentro de la cultura, por lo que fue calificado de “culturalista”¹³ e “individualista”. Aunque dedicó parte de sus esfuerzos en desarrollar el funcionalismo en la antropología, su visión de éste rechazaba el aspecto sistémico y tan sólo se refería a la interrelación de los individuos. El individuo y la cultura, esa era la relación que Linton destacaba por sobre las demás y sus conceptos de estatus y rol le permitieron ahondar en el estudio de la sociedad humana como algo “supraindividual”, una sociedad compuesta por individuos con personalidad que desempeñan su papel dentro de una cultura.

Como sosteníamos también anteriormente al tratar de la obra de Ruth Benedict y la escuela de Cultura y Personalidad, de estos planteamientos psicólogos y mentalistas se derivan importantes problemas teóricos y metodológicos que ponen seriamente en cuestión su validez y aplicabilidad. Además de las críticas que hemos reproducido aquí, por nuestra parte queremos incidir en las limitaciones que surgen de estos planteamientos cuando constatamos su escasa, cuando no nula, correlación o conexión con las relaciones sociales de producción y de reproducción, instituidas históricamente. En otras palabras, no es suficiente con afirmar que los seres humanos desarrollan su personalidad dentro de contextos o medioambientes culturales sin llegar a especificar en qué consisten éstos. Como se deduce de la propuesta del psicólogo ruso Lev S. Vygotsky, coetáneo de la/os autora/es estadounidenses comentados, el medio ambiente social es el resultado de una determinada organización de las relaciones humanas, donde los hechos sociales devienen relevantes para el desarrollo de la vida psíquica de las personas (González Rey 2009. 69).

Nuestro interés es ahondar en estos elementos (la organización de las relaciones sociales de producción y reproducción) antes que tratar de hablar de

¹³ Aquí hemos respetado la literalidad de la cita, pero quizás resulte mejor emplear el término ‘culturalista’.

personalidad o vida psíquica, como factores clave para explicar las dinámicas del cambio histórico y social.

De cuanto antecede, concluimos que hay dos aspectos críticos que resultan aplicables tanto a las aportaciones de Linton (y de la escuela de Cultura y Personalidad) como a las contribuciones de la sociología del poder de Max Weber, introducidas al inicio de este capítulo:

1.- La primera cuestión consiste en que las categorías que desarrollaron resultan claramente descriptivas pero escasamente explicativas de los fenómenos sociales.

2.- La segunda cuestión crítica reside en que se trata de términos que remiten a aspectos psicológicos o a lo sumo psicosociales y que, por tanto, tan solo hacen referencia a las conductas que los individuos despliegan en el seno de las relaciones sociales.

En conjunto ello se traduce en el empleo de categorías que describen las posiciones sociales de los individuos y las conductas asociadas (o que se asumen asociadas) a esas posiciones, pero sin hacer referencia a la articulación de las relaciones sociales, que quedan completamente desconectadas de la producción y la reproducción, ámbitos desde los cuales y para los cuales los seres humanos instituyen dichas relaciones. De esta forma, se prima lo fenoménico en detrimento de lo fenomenológico. En otras palabras, se destacan la descripción, la tipología y los aspectos concretos por encima de la explicación de los fenómenos sociales como un todo.

Como veremos en las próximas páginas, términos como 'rol', 'estatus' o 'poder' van a aparecer continuamente en los trabajos arqueológicos del siglo XX y lo que llevamos del XXI, habitualmente sin hacer mención alguna a su autoría. También constataremos que con su uso estos trabajos van a arrastrar esta misma problemática, que tratarán de resolver, en el mejor de los casos, acudiendo a la adaptación, la ecología, la genética, la evolución o la demografía.

2.2.- Antecedentes de las categorías empleadas en la arqueología procesual: funcionalismo y evolucionismo

Tras la 2ª Guerra Mundial, la posición hegemónica (al menos en el mundo occidental) de los Estados Unidos en los ámbitos político y militar también se tradujo en una hegemonía en la producción de conocimiento. Fue en este contexto histórico en el que la arqueología de aquel país acabó por alcanzar y sustituir la posición preeminente que hasta entonces habían ocupado Francia y el Reino Unido, las potencias entonces declinantes.

En ese momento el desarrollo del paradigma neoevolucionista, que había emergido pocos años antes en EEUU bajo el liderazgo de Leslie White y Julian Steward, recibió un gran impulso, tanto en la antropología cultural como en la arqueología, que como destacábamos en el capítulo 1 son disciplinas que siempre han mantenido una relación más estrecha allí en comparación con las tradiciones europeas, incluso con tratamientos teóricos y metodológicos distintos. Además, los enfoques funcionalistas o sistémicos que acompañaron a aquella perspectiva dotaron al estudio de las sociedades prehistóricas y de la evolución social con nuevas herramientas metodológicas y nuevas categorías de análisis, que aunque se hayan ido perfilando y revisando desde entonces han logrado llegar hasta nuestros días con plena vigencia.

Desde el desarrollo del programa boasiano instaurado allí a finales del siglo XIX, la íntima relación entre antropología cultural y arqueología no sólo continuó sino que se mostró más prolífica aún. Se ha dicho que ello tal vez pueda explicarse debido a que “el uso creciente de la perspectiva ecológica del neoevolucionismo precisaba una nueva base etnográfica, especialmente en lo que se refiere a las formas más primitivas de sociedad” (Adams 2003/1998: 85). El período álgido de esta interrelación se consumó en los años 60, con la celebración del simposio *Man the Hunter*, del 6 al 9 de abril de 1966 en la Universidad de Chicago, donde las ponencias sobre etnografía de sociedades cazadoras recolectoras se alternaron con las de arqueología prehistórica.

Esta primacía de los factores ecológicos nos conduce a uno de los grandes autores de este importante momento: Julian H. Steward. Discípulo de Alfred Kroeber, con su *Ecología Cultural* lideró una ruptura con el paradigma boasiano. Steward supeditó la evolución humana a la ‘adaptación’ en el medioambiente ecológico, al que situó como factor determinante (Steward 1972/1955: 30-42) y uno de sus discípulos, Elman Service, caracterizó a las sociedades cazadoras y recolectoras de tal forma determinadas por los factores ecológicos que llegó a afirmar que: “If they all occupied

rather similar habitats, then we might be disposed to assume that a simple adaptation to similar habitat produced the cultural similarity” (Service 1966: 3)¹⁴.

El cambio histórico fue explicado (de hecho aún lo es a menudo) en términos de **adaptación**. Por ejemplo, Lewis Binford (1962: 218) asumió la concepción neoevolucionista de **cultura** creada por Leslie White como una característica propia de la especie humana, que apareció durante su desarrollo evolutivo y le habría permitido ‘adaptarse’ a vivir en el medio ambiente. La definición de cultura de White fue la de un medio extrasomático, de carácter suprabiológico, que surgió durante la evolución con el fin de sostener y perpetuar la existencia humana (White 2007/1959: 8,12).

Destacamos y reconocemos la importancia de estas corrientes y de sus aportaciones para la antropología y la arqueología posteriores, no sólo de ese país. Sin embargo, también es cierto que las críticas a las limitaciones heurísticas de estos planteamientos adaptacionistas no tardaron en plantearse. El término adaptación ha sido puesto en cuestión, en primer lugar en las propias ciencias biológicas, desde donde el término había sido previamente importado (p.e.: Gould & Vrba 1982: 4-6; Gould 2000: 88-91; Dover 2000: 64-65; Lewontin 2000/1998: 49-79).

Desde la antropología cultural o la arqueología también se ha criticado su uso, asociado a una falta de comprensión de qué es y no es la ‘adaptación’ (*adaptation*) y su concepto relacionado de ajuste adaptativo (*fitness*) (O’Brien & Holland 1992: 36), lo que en la práctica se ha traducido en que el papel de la adaptación se ha limitado muchas veces a una explicación *post facto* de la aparición y persistencia de algún rasgo concreto (*id.* 55).

La adaptación acaba por convertirse entonces en una recurso aplicable para todo, que lo explica todo y a su vez no explica nada, siendo muy fácil que se derive hacia la tautología y la explicación teleológica. La/os arqueóloga/os y antropóloga/os ven una ‘cultura’ en funcionamiento y ello es visto como una adaptación exitosa a su medio ambiente, pues de lo contrario la cultura habría desaparecido. La mera existencia es tenida por una prueba de “adaptabilidad”, de “eficacia adaptativa” (Kaplan & Manners 1985/1972]: 145-147). En este sentido, resulta fácil caer en la

¹⁴ Sin embargo no hay que pasar por alto algunas diferencias entre las posiciones neoevolucionistas de White y las de la Ecología Cultural de Steward, que dominaban el panorama de la posguerra en EEUU. El primero rechazó la influencia del medio ambiente y explicó el funcionamiento de las culturas como sistemas termodinámicos compuestos de subsistemas tecnoeconómicos, sociales e ideológicos, en un enfoque estrechamente determinista. Steward propuso un enfoque alternativo al modelo unilineal de White, de tipo multilineal, ecológico y mucho más empírico (Trigger 1992/1989: 272-273; 1998: 126-129).

trampa teleológica de la adaptación evolutiva como un fin predefinido, pues al mirar retrospectivamente una determinada configuración social es concebida como el resultado inevitable de una concatenación de fenómenos adaptativos, una dirección a seguir forzosa e irremediabilmente si se congregaron los factores adecuados en los momentos precisos.

Otro de los problemas críticos planteados sobre la adaptación en los modelos funcionalistas, al menos en sus primeras formulaciones, es su tendencia a describir la “cultura” como un “todo orgánico” cuyo funcionamiento tendería hacia el “orden” y la “estabilidad”. Todo ello dentro de una preocupación por los estudios “sincrónicos” (Ramos 1999: 33; 2000: 34-35).

Dentro de esta perspectiva funcionalista y neoevolucionista las sociedades que sustentaban su producción sobre la recolección, la caza y la pesca fueron clasificadas como **sociedades simples** que con el tiempo evolucionaron hacia nuevas configuraciones, como **sociedades complejas**, e identificadas en la prehistoria con la aparición de las sociedades agropastoriles neolíticas. Durante los años sesenta asistimos a la creación de tipologías clasificatorias según esquemas de evolución social, desde lo simple a lo complejo, como en el caso de Elman Service con su propuesta clasificatoria de “bandas”, “tribus”, “jefaturas” y “estados” (Service 1962: 107-109, 140-142, 170-177), o la aportación de Morton Fried con su tipología compuesta por “sociedades igualitarias”, “sociedades de rango”, “sociedades estratificadas” y “estados” (Fried 1967: x-xi)¹⁵.

No en vano, el término neoevolucionismo dista de ser casual y, al menos en este aspecto, repitió la forma de proceder de su precedente, el evolucionismo del siglo XIX, creando ‘estadios’ de evolución social progresivos comparables a la proposición de Lewis H. Morgan y su secuencia “salvajismo”, “barbarie” y “civilización” (Morgan 1975/1877: 82-85)¹⁶, con sus subdivisiones ternarias (inferior, medio y superior), tan

¹⁵ No es extraño constatar las referencias a estos esquemas en algunos de los manuales universitarios habitualmente empleados en la introducción a la disciplina arqueológica (p.e. Renfrew & Bahn 1998/1991: 162-165, donde reproduce el esquema de Service).

¹⁶ Sin embargo es justo reconocer las diferencias que marcó el neoevolucionismo con su predecesor del siglo XIX, por ejemplo con el carácter moralizador que subyacía bajo las categorías evolucionistas del XIX, construidas sobre la noción de ‘progreso’ y a menudo cargadas de individualismo y de racismo (Trigger 1992/1989: 271-272; 1998: 124-125; para la cuestión del racismo entre los evolucionistas Herbert Spencer, Lewis H. Morgan y Edward Tylor ver Harris 1999/1968: 118-121). Véase a modo de muestra cómo iniciaba John Lubbock su obra *Los Orígenes de la Civilización*, en 1870:

características de dicho siglo. A su vez, como ocurriera también entre los evolucionistas, en el siglo XX los ejemplos etnográficos del presente servían para caracterizar los tipos teóricos creados desde la academia. Estas tipologías se sustentaron sobre la delimitación de ciertas parcelas de la realidad social analizadas aisladamente y consideradas como universales, tales como la ‘tecnología’, el ‘parentesco’, la ‘organización política’ o las ‘creencias’, para crear una serie de categorías sociológicas descriptivas de una trama evolutiva considerada universal (Lull y Micó 2007: 139-140).

En el caso de Morgan, la ‘subsistencia’ fue uno de los elementos principales sobre los que articuló su esquema evolutivo (Morgan 1975/1877: 78), ámbito que también tendrá una fuerte incidencia en las aproximaciones funcionalistas neoevolucionistas. En este sentido ha existido una tendencia por la cual se asociaba a las bandas con la caza, la pesca y la recolección, mientras que las tribus quedaban encuadradas con la agricultura (Chapman 2010/2003: 56), al menos en sus formas menos desarrolladas (horticultura, agricultura de rozas, etc.). Sin embargo tanto histórica como arqueológicamente esta correlación se ha demostrado errónea (Cashdan 1991/1989: 44). Como veremos a continuación, dicha discordancia se consideró primeramente como una anomalía o una excepción, hasta que finalmente se acabó por aceptar.

En el neoevolucionismo de Service las sociedades humanas fueron caracterizadas según estadios de evolución fundamentados en un criterio de liderazgo político, bien por su ausencia (bandas) o por sus distintos grados de presencia. Los líderes políticos de estos grupos ostentan su posición específica dentro de su sociedad según sus cualidades personales y sus capacidades para cumplir con ciertas funciones sociales, lo cual les otorga ciertas ventajas o reciben un reconocimiento social en forma de ‘estatus’. Dicha posición sería siempre provisional, en tanto que el liderazgo así definido carecería de los medios necesarios para ejercer la dominación

“El estudio de las razas inferiores, aparte de su utilidad inmediata para un Imperio como el nuestro, es de gran interés desde tres puntos de vista. En primer lugar, la condición y las costumbres de la vida salvaje se asemejan bajo muchos aspectos, aunque no en todos, á la de nuestros propios antepasados en una época ya lejana. En segundo lugar, ilustran mucho de lo que ahora está pasando entre nosotros –muchas costumbres que evidentemente no tienen ninguna relación con las circunstancias actuales, y algunas ideas que se han incrustado en nuestros espíritus, como los fósiles en las rocas-. Por último, gracias a ellas, podemos disipar una parte de las nieblas que separan el presente del porvenir.” (Lubbock 1987/1870: 1).

directa y continua o incluso la coerción sobre el resto de la colectividad (Lull y Micó 2007: 167-168).

En la propuesta de Morton Fried se introducen conceptos sociológicos como el 'estatus', el 'rol' o el 'prestigio', siendo el primero el equivalente a la posición social, el rol la dimensión activa de este estatus y el prestigio el "componente ideológico del estatus y está asociado al concepto de <<autoridad>>, entendida como la <<capacidad para canalizar el comportamiento de otros sin recurrir a la amenaza o a la aplicación de sanciones>>" (Fried 1967: 13, 29-33; Lull y Micó 2007: 171).

Por tanto encontramos aquí una clara conexión con la sociología del poder y las tipologías de la dominación y del estatus que introducíamos en los apartados precedentes con Max Weber y Ralph Linton, incluso con algunas citas o referencias expresas de estos autores. Así, Elman Service, si bien no citó a Weber ni a Linton en sus dos libros citados aquí, *Primitive Social Organization* (1962) y *The Hunters* (1966), a pesar de describir con detalle el 'líder carismático' en las SCR, sí citó a ambos en su obra posterior *Origins of the State and Civilization*. Respecto a Weber, al referirse a los tipos de liderazgo (dominación legítima) (Service 1990/1975: 58, 330) y en relación con el poder y el estatus (*id.* 90-91). En cuanto a Linton, en relación con el estatus (*id.* 266). Por su parte, Morton Fried citó a ambos en su obra *Evolution of Political Society*. A Weber sobre el concepto y los tipos de legitimación, (1967: 22-24), en cambio de Linton sólo cita ciertos aspectos psicológicos que éste destacó en su descripción sobre las sociedades Comanche (1967: 82), a pesar de que, como hemos visto, Fried otorgó un papel importante a las nociones de rol y estatus, que definió en los mismos términos que Linton.

De acuerdo con algunas de las críticas que se han formulado en las últimas décadas, los problemas que se suscitan ante estos planteamientos son diversos. Por una parte, reducen a una forma excesivamente sintética el comportamiento humano sobre ejemplos de un 'presente etnográfico' que difícilmente se puede proyectar hacia las sociedades remotas mediante meras analogías (Johnson 2000: 71-72; David y Kramer 2001: 52-53; Gándara 2006: 13-14; Vila *et al.* 2006: 338-340, 346-347). Además, "Service y Fried dedicaron muchos más esfuerzos a la confección de las secuencias clasificatorias que a enunciar posibles relaciones de causalidad que explicasen el tránsito de un tipo social a otro" (Lull y Micó 2007: 179, 181).

Asimismo, estos planteamientos no pasaron de ser variedades de un materialismo muy básico. White adoptó una forma de determinismo tecnológico muy estrecha para explicar el progreso social, Steward se perfiló por una forma ecológica e

inmediatamente después Marvin Harris, con el materialismo cultural, optó por un tipo de determinismo económico algo más amplio, pero en definitiva las tres posturas referidas pecaron de “materialismo corriente”, al menos desde un enfoque marxista que considere la producción desde el punto de vista de las relaciones sociales que la hacen posible (Trigger 1992/1989: 274)¹⁷.

La arqueología procesual, en parte heredera de estas aproximaciones pero también coautora de su desarrollo, se dedicó a analizar el registro arqueológico buscando objetos, estructuras y elementos que sirvieran de marcadores para ser encuadrados dentro de las tipologías evolucionistas, distinguiendo sociedades simples dentro de un proceso de desarrollo hacia la complejidad social. Esta arqueología se ha preocupado en buscar y encontrar materiales en el registro para hacerlos encuadrar en las tipologías evolucionistas y ha operado bajo la premisa de que la diversidad etnográfica registrada y clasificada previamente acaba por recoger toda la variedad humana existente y que ha existido. Finalmente, esta forma de proceder ha llevado a la proliferación de nuevas categorías y subdivisiones sin fin, para ajustar todo aquello que no acababa por encontrar ubicación dentro de las tipologías iniciales, sin variación metodológica posible y sin una verdadera capacidad explicativa (Lull y Micó 2007: 219, 226).

Aunque no puede negarse que se han producido muchos e importantes cambios desde los años de 1960, como veremos más adelante estas prácticas continuarán siendo empleadas en modelos posteriores que llegan hasta el presente, donde este tipo de colaboración entre arqueología y etnología sigue plenamente vigente.

Entre los cambios acaecidos, uno de los más sobresalientes ha consistido en que mientras que hasta los años 70 del siglo pasado algunos casos arqueológicos y etnográficos como las sociedades de la costa noroeste de Norteamérica, en el Pacífico (NWC), eran considerados como una “anomalía” o una “excepción” entre las sociedades cazadoras, recolectoras y pescadoras¹⁸, han acabado por convertirse en ejemplos paradigmáticos de complejidad en este tipo de sociedades (Testart 1982a: 11; Pálsson 1995/1988: 190-191; Burch y Ellanna 1996/1994b: 61-62; Chapman 2010/2003: 107; Sassaman 2004: 228; Vila y Estévez 2010a: 11).

¹⁷ Aquí conviene añadir además la reproducción, para completar la opinión de Trigger.

¹⁸ Véanse como ejemplos ilustrativos de esta afirmación los casos de Service 1966: 3, Murdock 1968: 15 o Sahlins 1977/1968: 66.

El hecho de considerar estos ejemplos como anomalías constituye un claro indicio de los problemas teóricos y metodológicos que lastraban a los planteamientos neoevolucionistas y que estamos tratando de detallar aquí. En este caso, lo que era visto como excepciones reflejaba la distorsión simplificadora que el esquema neoevolucionista previamente aceptado ejercía sobre la observación, haciendo buena la afirmación realizada desde la filosofía de la ciencia de que la “teoría precede a la observación”, en una de las críticas planteadas sobre las limitaciones del empirismo y el positivismo (Chalmers 2004/1999: 3-9). No en vano, la filosofía de la ciencia de Carl Hempel, con su enfoque positivista y lógico-deductivo¹⁹, es la que subyacía bajo el funcionalismo antropológico y arqueológico que estamos analizando (Ver Trigger 1992/1989: 280-282, 298 para el enfoque deductivo de Binford e importado de Hempel. Watson *et al.* 1974/1971: 26-33 para la Nueva Arqueología en general).

Dentro de esta problemática una de las cuestiones que ocupó la atención fue definir en qué consiste la **complejidad social**. Este fenómeno normalmente ha sido enfocado desde dos perspectivas distintas pero complementarias (Chapman 2010/2003: 104-106; Price 1995: 140-143):

- 1.- Asumiendo que la complejidad viene dada por el número de elementos, factores o variables que componen un sistema social y la forma en que se interrelacionan.
- 2.- Entendiendo que la complejidad social se fundamenta en la existencia de desigualdades y jerarquías sociales, es decir de estratificación social.

Respecto a la primera perspectiva, Kent Flannery propuso una definición más rigurosa de complejidad desde la teoría de sistemas que aplicó a la arqueología. Para ello siguió el esquema evolucionista de Service, desde las sociedades de bandas, pasando por las organizaciones de tipo tribal, las jefaturas y la aparición de los primeros estados (Flannery 1975/1972: 12-21). Según Flannery la complejidad puede medirse en función de dos procesos. Al primero lo denominó “segregación” y hace referencia “al grado de diferenciación y especialización interior de los subsistemas” que compone cualquier sociedad. Al segundo proceso lo denominó “centralización”, definido como “el grado de vinculación entre los distintos subsistemas y los controles

¹⁹ Para ver en detalle la crítica de Hempel a la inducción, que denominó como “*la concepción inductivista estrecha de la investigación científica*”, véase Hempel 1978/1966: 27-37.

políticos de orden superior en una sociedad” (*id.* 31). Los principales mecanismos que favorecen dicho desarrollo son la “promoción”, por la cual “una institución puede elevarse de su lugar en la jerarquía de controles para ocupar una posición de un nivel superior” y la “linealización”, por la que “los controles de orden inferior son repetida o permanentemente sobrepasados por los controles de orden superior, habitualmente después que los primeros no han conseguido mantener las variables significativas dentro de su esfera durante algún período de tiempo crítico” (*id.* 38-41).

El problema que se plantea con esta definición es que no sólo se precisa describir el proceso o movimiento que sigue desde lo simple hacia lo complejo, sino que se han de definir cuáles son los elementos concretos que deben presentarse para poder calificar a una sociedad como compleja. En la práctica, este calificativo “quedó reservado a aquellas clasificables en los estadios de jefatura, estratificación y civilización o Estado”, quedando por debajo de éstas las sociedades simples (bandas y tribus) (Lull y Micó 2007: 208).

La segunda forma de afrontar la complejidad resulta de considerar la existencia de **desigualdades**, lo cual tampoco está exento de problemas (Chapman 2010/2003: 93-122). Generalmente y de forma mayoritaria se entiende por desigualdades la presencia de jerarquías sociales en forma de estratificación social.

Pero las dificultades no finalizan aquí. Uno de los problemas que se plantean surge del uso que habitualmente se hace de estas categorías. Tal es el caso al tratar de definir qué es la **estratificación social**. De la lectura de la bibliografía arqueológica resulta fácil concluir que aquella se define como la existencia de **explotación** de algunas personas sobre otras. El problema entonces resulta de definir la explotación. En este caso el término que suele acompañar el tratamiento de la explotación es el de **excedente**.

No obstante la definición de excedente suele emplearse según dos acepciones. Por un lado es común utilizar el término como un exceso de la producción, más allá de satisfacer las necesidades básicas de la sociedad (p.e. Hayden 1995: 24; Johnson & Earle 2003/2000: 107). La palabra empleada en inglés ‘*surplus*’ resulta claramente ilustrativa al respecto.

Sin embargo, desde un punto de vista materialista histórico el excedente tiene otra explicación e implica una apropiación de parte de la producción por algunos de los sujetos sociales (Castro *et al.* 1998: 28; Gassiot 2001: 293; 2002: 8). Es decir, desde esta perspectiva el análisis del excedente se efectúa no como un mero “exceso de la producción más allá de la necesaria, sino que debe tenerse en cuenta en qué condiciones y en qué momento otros distintos de quienes lo han producido se apropian

de ese excedente. El excedente es el producto de una relación de explotación” (Chapman 2010/2003: 119).

En nuestro análisis distinguiremos entre **excedente** y **plusproducto**. No existe plusproducto cuando “el producte social s’adreça íntegrament a la reproducció de les condicions objectives del procés productiu, subjectes i objectes socials” (Gassiot 2001: 321). No obstante, la generación de este plusproducto no resulta de un sobrante casual (aunque tal circunstancia pueda darse), sino que debe entenderse como una decisión tomada socialmente, dentro y desde el propio proceso de producción, por parte de los sujetos sociales. Seguidamente, el uso dado a dicho plusproducto, su posible asignación, comprenderá nuevas decisiones de los sujetos sociales, adoptadas dentro de los procesos de producción, distribución y consumo. Existirá excedente y, por tanto explotación, cuando se realiza la apropiación por parte de algún/os sujeto(s) social(es) de parte de la producción, según una participación diferencial en los procesos de producción distribución y consumo.

Por último, la explotación es consecuencia de una decisión de naturaleza política:

“Debe quedar claro que esta desigualdad es siempre una decisión unilateral de carácter político enraizada en unas condiciones materiales dadas, que requiere, a menudo, de la coerción física para mantener la coordinación de los procesos de trabajo y la distribución diferencial de lo producido” (Castro *et al.* 1996: 36).

De lo expuesto debe quedar claro que las **diferencias** en el seno de una sociedad no implican necesariamente la existencia de **desigualdades**, en el sentido de explotación que aquí estamos definiendo. Destacamos la importancia de esta cuestión, pues el hecho de que existan diferencias dentro de una sociedad no implica necesariamente la presencia de explotación de unos sujetos sociales por parte de otros, aunque habitualmente así sea. Es posible documentar la existencia de procesos diferenciales en esta participación en la producción y distribución, que puede ser anticipada o diferida en el tiempo. Por ejemplo respecto de los sujetos infantiles o con las personas ancianas, que llegan a recibir una proporción del producto que no se corresponde con su participación en la producción en cada momento. En consecuencia, cuando se hable de desigualdad o de diferencia conviene aplicar un rigor conceptual que dé cuenta de estas circunstancias (Castro & Escoriza 2004: 136, 141). Lo mismo cabe aplicar al hablar de diferencias entre los sexos, que no

necesariamente deben traducirse en situaciones de “coerción, subordinación y explotación”, aunque a menudo sea de esta forma (Escoriza 2009: 53).

El problema de la igualdad ha sido tratado con profundidad después de que, tradicionalmente, se asumiera que las SCRPs eran igualitarias, con la apostilla habitual del género y la edad. Una cuestión importante que la revisión feminista criticará intensamente en las décadas posteriores y de la que daremos cuenta en próximos capítulos.

Entonces no se definía igualdad e igualitarismo sino por su oposición con desigualdad y estratificación (Chapman 2010/2003: 94), que eran explicados en los términos que acabamos de detallar. Sin embargo se han planteado numerosas críticas a esta cuestión, por ejemplo constatando la presencia de relaciones igualitarias y jerárquicas a la vez, tal como destacaron Randall McGuire y Dean Saitta sobre los registros tanto etnográficos como arqueológicos de las sociedades Pueblo del suroeste de EEUU y noroeste de México. Estos autores plantearon el término de ‘sociedad comunal compleja’ (“*complex communal societies*”) (McGuire & Saitta 1996: 201), al coexistir las relaciones sociales igualitarias con la presencia de jerarquías, en un precario equilibrio sustentado por la ideología:

“Reproduction and ideology can become the means by which some members within a group dominate others, or by which one social group gains dominance over another. Cultural knowledge can be unevenly distributed and have important political and economic effects depending on environmental and historical circumstances. Communalism can take a variety of forms that cannot be captured by the simplistic opposition of egalitarian vs. stratified society. It is possible to have hierarchy and even institutionalized social ranking without the erosion of collective appropriation or differential effects on the biological well-being of members of the society. That is, we can imagine situations or contexts where political hierarchy exists without the sort of wealth and power monopolies that generate class divisions. Indeed, political hierarchy in some circumstances may even be crucial to the maintenance of egalitarian collectives, depending on how those hierarchies articulate with other aspects of communal social life.” (McGuire & Saitta 1996: 200-201).

Alison Rautman (1998) hizo una nueva aportación a este debate con el término “heterarquía”, que ya había sido usado en ciencias sociales e introducido en la arqueología por Carol Crumley, definido como la relación existente entre los elementos sociales de un sistema cuando no existen rangos pero que pueden potencialmente ordenarse de alguna forma mediante rangos, dependiendo de los requerimientos

sistémicos (Rautman 1998: 227). Desde este punto de vista, una sociedad puede presentar tanto elementos de jerarquía como de heterarquía y un sistema político estratificado puede coexistir con un sistema económico horizontalmente estructurado (Chapman 2010/2003: 103-104). Bajo estas premisas, Rautman comentó el trabajo de MacGuire y Saitta que acabamos de citar. Entendiendo que una sociedad puede evolucionar desde formas igualitarias a otras más jerárquicas en plazos de tiempo muy variables²⁰ (Rautman 1998: 329), esta autora concluyó que en el caso de las sociedades Pueblo esta transición se dio muy lentamente, mostrando a su vez aspectos igualitarios y jerárquicos que quedan mejor explicados con el concepto de heterarquía (*id.* 328-330).

Saitta y McGuire replicaron (1998: 335) a Rautman que la heterarquía es un concepto analítico estático y que no dice nada sobre la causalidad, en ese caso respecto de las dinámicas del poder en la organización de la vida social de lo/as Pueblo. Afirmaron que la heterarquía es una abstracción que no logra describir el interés de ambos autores en la ‘experiencia viva’ (*lived experience*) de lo/as Pueblo ancestrales como mecanismo ideológico mediante el que aquellas poblaciones articularon unas relaciones sociales ‘comunales complejas’, sobre la base de relaciones igualitarias pero a su vez implicando múltiples jerarquías políticas competitivas que procuraban su apropiación de un excedente (*surplus*).

Como vemos, la cuestión de la complejidad dicha mucho de estar resuelta e implica seguir en detalle algunas de las discusiones originadas durante las últimas décadas, en primer lugar sobre los conceptos y las categorías en sí, pero además, como en el ejemplo anterior, desde el posicionamiento de diversas posturas teóricas, en el caso de Rautman desde la arqueología procesual, McGuire y Saitta desde el materialismo histórico y dialéctico.

Con esta revisión, necesariamente breve, de algunas de las aproximaciones que se convirtieron en hegemónicas a lo largo de la segunda mitad del siglo pasado queremos subrayar la relevancia de aquellas aportaciones. Éstas han tenido una gran e innegable influencia en buena parte de la arqueología actual. Las críticas que hemos reproducido aquí y que hemos completado y ampliado no pretenden, en absoluto, ignorar los avances ni la gran importancia del trabajo realizado desde dichas corrientes, especialmente teniendo en cuenta la ruptura epistemológica que supuso

²⁰ Aquí Rautman cita el trabajo de Clarke y Blake (1994), del que daremos cuenta posteriormente por su concepto de *aggrandizer*.

respecto del particularismo histórico que las precedió. Este particularismo empleó una interpretación descriptiva e idealista, dedicó sus esfuerzos a registrar colecciones de 'rasgos' (*traits*) culturales como resultado de patrones (*patterns*) de difusión idiosincráticos y migraciones y, finalmente, fue renuente en buscar explicaciones causales (Trigger 1992/1989: 276-277; 1998: 98-99, 121-123). Pero este reconocimiento no implica que, a su vez, no reconozcamos algunas de las críticas vertidas durante las últimas décadas sobre los enfoques sistémicos. Nuestra pretensión, como sostiene la arqueóloga Joaquina Soares, consiste en revisar esta perspectiva funcionalista/adaptativa para proponer otra propuesta, también materialista, pero con una mayor presencia de lo social (Soares 2013: 60).

Hasta aquí hemos introducido de forma muy sintética algunas de las categorías más utilizadas en las publicaciones arqueológicas de las últimas décadas. En la actualidad siguen empleándose si bien, salvo excepciones, en muchos de los trabajos observamos que dichas categorías raras veces se definen y acaban siendo de uso cotidiano según un cierto bagaje ampliamente compartido por la/os investigadora/os. Después de todo, no son muchas/os la/os arqueóloga/os que han consultado a Max Weber, por ejemplo, o simplemente no están interesada/os en aspectos teóricos de la disciplina. No obstante, tal como trataremos de mostrar, pensamos que resulta necesario poner de manifiesto los presupuestos epistemológicos subyacentes en dichas categorías, las más de las veces existentes implícitamente. Y ello, no sólo en aras de un mayor rigor que nos debemos exigir en la producción científica de conocimiento en arqueología, en tanto que disciplina científica, sino porque de dichos presupuestos se derivan principios ontológicos y políticos que, la mayoría de las veces, permanecen ocultos, precisamente por su carácter implícito.

A continuación seguiremos progresando aunque con mayor detalle, en este caso mediante la caracterización de las SCRP y viendo cómo muchas de las categorías y conceptos introducidos hasta ahora se fueron integrando y desarrollando teóricamente. De esta forma veremos cómo los términos poder, autoridad, estatus, complejidad, explotación o, finalmente, prestigio, se convertirán en los elementos comunes para describir las sociedades humanas en evolución. En este sentido, daremos cuenta de los avances acaecidos durante las últimas décadas, pero asimismo trataremos de poner de manifiesto las limitaciones que resultan de algunas de estas aproximaciones, tanto en su vertiente teórica y metodológica como desde el punto de vista ontológico y políticos a los que nos acabamos de referir.

2.3.- Entre líderes y *Big Men*: política y prestigio en el estudio de las SCRP

La caracterización y diferenciación de las SCRP consideradas tradicionales frente a las calificadas como ‘anómalas’ o ‘excepcionales’, como las de la NWC, permitió crear un *continuum* evolutivo entre las sociedades de bandas, clasificadas como simples, y las sociedades CRP complejas.

En cuanto a las sociedades del primer tipo, el antropólogo canadiense Richard Lee, uno de los organizadores del simposio *Man the Hunter* en 1966, contribuyó a establecer una definición y caracterización de las bandas gracias a sus estudios sobre las sociedades bosquimanas del Kalahari en los años 60, dentro de los parámetros sistémicos y evolucionistas²¹. Esta caracterización etnográfica le llevó a sintetizar una serie de elementos comunes a estas sociedades (Lee & DeVore 1968: 11-12; Leacock & Lee 1982: 8-9; Lee & Daily 1999: 3 ss):

1. Grupos pequeños (15-50 individuos) estructurados como bandas sobre relaciones de parentesco, de gran movilidad, nómadas y con bajas densidades de población.
2. División del trabajo entre mujeres y hombres. Las relaciones entre los sexos pueden oscilar desde situaciones cuasi-igualitarias (bosquimanos) hasta posiciones de dominación masculina clara e incluso violenta (australianos, esquimales).
3. Sin acumulación de riqueza, salvo objetos personales. Derechos comunales sobre la explotación de territorios, con permisos de uso controlados (para parientes, vecinos). Almacenamiento limitado.
4. Prácticas de compartir y reciprocidad generalizada²², dentro de los grupos residenciales, incluyendo a huéspedes y visitantes, de acuerdo con pautas normativizadas. Acceso general a los medios de producción.

²¹ Aunque años después defendiera una posición materialista histórica. Junto con la antropóloga Eleanor Leacock y en el contexto de las SCRP sostuvieron que:

“A dialectical and historical-materialist approach situates a society’s centre of gravity in the relations and forces of production –the ways in which people necessarily relate to each other in the course of producing and reproducing their life” (Leacock y Lee 1982: 7).

²² En el sentido de la definición propuesta por Marshall Sahlins, que luego veremos.

5. Sin grupos o personas con autoridad coercitiva. Liderazgo por la capacidad de los sujetos de persuadir y convencer, sin ordenar ni imponer. Sociedades relativamente igualitarias.
6. Formas diversas de violencia según sociedades, tales como guerras o *raids* (*blood-feuds*), tal vez por causas internas a las dinámicas sociales de los propios grupos o debido a las consecuencias de los procesos de colonización.

Durante los años siguientes algunas de estas conclusiones fueron puestas en cuestión. De entre ellas queremos destacar las siguientes:

1ª Para empezar, resulta innegable el sesgo androcéntrico existente en las etnografías sobre SCRP de la época, como fue el considerar la caza, actividad fundamentalmente masculina, como un factor preeminente, cuando el propio Lee constató la importancia de la recolección femenina en las !Kung del Kalahari. En este sentido cabe destacar que de las 29 ponencias que completaron *Man the Hunter* sólo se encontraron dos mujeres, las actividades masculinas ocuparon el centro de atención y que las cuestiones de género fueran irrelevantes (Burch & Ellanna 1996/1994a: 11). Tras la crítica feminista de finales de los años 60 y de los años 1970, incluida la edición en 1981 por Dahlberg de *Women the gatherer*, el propio Lee asumió la crítica²³. El sesgo androcéntrico es una herencia occidental, que concebía la igualdad entendiendo las diferencias de sexo como naturales o la concepción del género como una determinación biológica a partir del sexo. Estas y otras cuestiones relativas al papel de las mujeres en el seno de las SCRP serán revisadas en los años siguientes (Dahlberg 1981: ix-xi; Burch & Ellanna 1996/1994a: 11-12; Endicott 1999: 411-412). Este déficit era mayor aún si constatamos la ausencia de estudios sobre la reproducción humana desde sus aspectos sociales y no sólo biológicos. Desarrollaremos estas cuestiones de forma detallada en el capítulo 4.

2ª Otra de las cuestiones que se constituyó en objeto de fuertes críticas se dio a finales de los años 70 y principios de los 80 al considerar el tipo de registro etnográfico sobre SCRP, bajo la perspectiva de un hipotético 'presente etnográfico'

²³ Lee asumió, junto con Eleanor Leacock, que el simposio *Man the Hunter* podría haberse titulado *Woman the gatherer* (Leacock & Lee 1982: 7).

que ignoraba los cambios sociales e históricos o las relaciones intersocietarias. Las sociedades que sirvieron de referentes para esta caracterización de las bandas, como las bosquimanas, aborígenes australianas, pigmeas o esquimales, habían sido consideradas como descendientes de un pasado remoto del cual habrían permanecido aisladas, hasta su estudio por la etnografía contemporánea.

Eric Wolf expresó con claridad en 1982 que:

“las sociedades estudiadas por los antropólogos son resultado de la expansión de Europa y no los precipitados prístinos de etapas evolutivas pasadas. Esta postura se extiende a las advertencias hechas por otros autores contra la equiparación irrestricta de bandas, tribus o jefaturas descritos por observadores a partir de 1400 con las sociedades que existían antes de la expansión europea e inclusive antes del surgimiento del Estado. (...) El cambio cultural o la evolución cultural no operan sobre sociedades aisladas sino siempre sobre sistemas interconectados en los cuales las sociedades están vinculadas de modos diversos con ``campos sociales`` más amplios.”
(Wolf 2005/1982: 100-101).

Dentro de la discusión académica que se conoció como el “debate del Kalahari” se planteó si las poblaciones cazadoras-recolectoras actuales o recientes eran realmente “genuinas” en el contexto de las sociedades modernas y en el marco del sistema mundial. Por una parte se criticó la supuesta originalidad de las SCRP actuales o subactuales, postulando que eran una “adaptación” a medioambientes “marginales” fuera del ámbito de explotación de las sociedades modernas (Gould 1982: 71) Por otra parte, se criticó que hasta ese momento estas sociedades se habían concebido como entidades aisladas, sin reconocer toda una historia de contactos con sociedades vecinas ganaderas e incluso dentro de las relaciones capitalistas del mundo moderno (Bodley 1999: 465). Como consecuencia de este debate se llegó a considerar que la forma observable de las SCRP recientes era el resultado de los continuos contactos con otras sociedades desde hace siglos, que la cualidad de “bandas aisladas” desapareció hace tiempo y que en modo alguno son entidades “fossilizadas” del Paleolítico (Froment 2001: 259).

Lee asumió parte de estas críticas, pero ha seguido defendiendo cierta autonomía de la sociedades CRP. Por ejemplo, criticó la postura de Wolf al poner demasiado énfasis en los efectos causados desde las metrópolis sobre las comunidades periféricas. Lee mantiene que no puede entenderse siempre que toda forma de contacto da como resultado una situación de dominación y que aún reconociendo las relaciones con otros grupos, las sociedades cazadoras recolectoras no serían producto del “encapsulamiento”. Lee entiende que hay todo un espectro de

contactos sociales contrastados, pero defiende cierta autonomía histórica de las sociedades cazadoras-recolectoras en la periferia del sistema mundial y que, por tanto, muchas de las características típicamente asociadas a ese tipo de sociedades son propias y autónomas dentro de la historia de la evolución social y no productos del encapsulamiento (Lee 1995/1988]: 261-262).

3ª Otra de las cuestiones planteadas, de hecho interrelacionada con las críticas anteriores, se deriva de la concepción desarrollada en occidente desde la Ilustración sobre este tipo de sociedades, denominadas en el siglo XX como cazadoras-recolectoras. Esta visión del 'hombre en estado de naturaleza' osciló entre dos polos opuestos, desde el salvajismo, la pobreza extrema y la guerra hobbesiana, hasta la opinión más optimista de Jean-Jacques Rousseau del salvaje viviendo en un estado de felicidad, al menos hasta que se vio truncada por la aparición de la agricultura y los metales (Barnard 1999: 375-377).

También en los años 60 del siglo pasado se dieron contradicciones de esta índole, como la afirmación de Marshall Sahlins de "sociedad opulenta primitiva" (*affluent society*). A partir de los estudios de Richard Lee y de Lorna Marshall sobre las poblaciones bosquimanas del Kalahari o sobre aborígenes australianos y a partir de la noción de opulencia del economista John K. Galbraith, Sahlins sostuvo que las sociedades cazadoras y recolectoras no vivían en la miseria y la privación, como sostendría una perspectiva etnocéntrica occidental, donde las ideas de pobreza y riqueza se construyen socialmente. Según Sahlins, la forma de vida de dichas sociedades es el resultado de una adecuada adaptación al medio ambiente en un contexto social que penaliza la acumulación y las desigualdades, fomentando el compartir y la reciprocidad (Sahlins 1968: 85-89; 1983/1974: 13-53).

Esta calificación de cuasi-opulencia o abundancia constituyó un nuevo estereotipo, en contraposición al del salvajismo viviendo en la miseria y fue criticada como el resultado de presentar la cuestión como un todo o nada, como un péndulo oscilando entre dos estereotipos situados en extremos contrapuestos (Gould 1982: 70; Burch & Ellanna 1996/1994c: 149).

Estas críticas sobre la construcción etnográfica de las SCRP, que a su vez fue asumida y reproducida por la arqueología, han supuesto una revisión conceptual importante. Tras esta revisión crítica, hasta parece lógico que con aquellas definiciones y descripciones tradicionales de las SCRP algunos ejemplos etnográficos o arqueológicos fueran de muy difícil o imposible ubicación y llevaran a su calificación de excepción o anomalía.

En relación con la temática que nos ocupa, el prestigio, las descripciones del funcionamiento social y político de las bandas realizadas desde estos enfoques adoptaron algunas de las categorías y las definiciones de la sociología y la antropología, que introdujimos en apartados anteriores.

Claro ejemplo de este enfoque que venimos describiendo vuelve a ser E. Service, al caracterizar la “política” de las sociedades cazadoras-recolectoras por la ausencia de “jefes” (*chiefs*), pero con sujetos capaces de erigirse en “autoridad” por su cualidad “carismática”. “He must be a respected person, one whose advice is sought and heeded, rather than one who commands. (...) This is to say that leadership is essentially an advisory, not executive, authority, in this kind of society” (Service 1966: 52-53). Como vimos al analizar estas categorías, más que explicar se describen las relaciones sociales en forma de conductas y por la acción social de los individuos.

Dentro del gradiente evolutivo hacia la progresiva complejidad, asociadas a tribus y jefaturas, también se crearán tipos complementarios de sujetos sociales, con sus correspondientes paralelos etnográficos, mediante los “*Big Men*” y los “jefes”.

Marshall Sahlins contribuyó firmemente al desarrollo de la antropología neoevolucionista, con una clara influencia también sobre la arqueología. Sus estudios sobre las sociedades melanesias y polinesias, encajadas en la tipología de tribus y jefaturas de Service, constituyen todo un legado sobre la interpretación de la economía de estas sociedades, sobre las nociones de reciprocidad, redistribución e intercambio introducidas por Karl Polany y sobre la posición y conducta de ciertos individuos (*Big Men*) en dichos procesos de integración social y económica. *Big Men* y jefes fueron tratados por Sahlins como los individuos centrales que protagonizan un desarrollo político de variación evolucionista y progresiva entre dos polos, de pendiente creciente de oeste a este, desde Melanesia hasta los archipiélagos polinesios (Sahlins 1963: 286), con sus consiguientes grados de diferenciación y desigualdad social asociados. Efectuó una descripción de estos *Big Men* en términos de conducta y de acción social, comparándolos con los modernos empresarios del capitalismo:

“The Melanesian big-man seems to thoroughly bourgeois, so reminiscent of the free enterprising rugged individual of our own heritage. He combines with an ostensible interest in the general welfare a more profound measure of self-interested cunning and economic calculation. His gaze, as Veblen might put it, is fixed unswervingly to the main chance. His every public action is designed to make a competitive and invidious comparison with others, to show a standing above the masses that is product of his own personal manufacture.” (Sahlins 1963: 289).

Según Sahlins, el 'gran hombre' melanesio se constituye en centro redistribuidor de un grupo social. Logra su éxito si consigue atraer, sin capacidad de coerción, a suficientes seguidores dentro de sus parientes cercanos, a partir de alianzas matrimoniales. Procura motivarles a producir y que entreguen lo producido bajo la promesa de que recibirán en el futuro parte de lo obtenido en el circuito de relaciones establecidas con otros grupos, siempre en un difícil equilibrio de contentar a los suyos y no excederse en favor de su fama (*renown*), lo que le llevaría a perder su posición social, incluso violentamente (*id.* 293).

Sahlins cita a Thorstein Veblen y su *Teoría de la clase ociosa* cuando describe las conductas de los *Big Men* centradas en el interés propio. Publicada en 1899, fue una obra de clara influencia evolucionista que analizaba el surgimiento, desarrollo y las conductas presentes en los grupos sociales dominantes surgidos de la revolución industrial. Para ello Veblen (2004/1899: 45-53) no dudó en dar interpretación a la evolución humana y su naturaleza, no lejos de las presunciones hobbesianas de la lucha entre los "grupos primitivos", de acuerdo con sus "impulsos". De la "evolución cultural" emergió una "clase ociosa" al tiempo de la aparición de la propiedad. En un principio de los hombres sobre las mujeres, cuya razón vendría dada por su "utilidad como trofeos". Posteriormente de la propiedad sobre los productos del trabajo. "El móvil que subyace en la raíz de la propiedad es la emulación", "por razones que nada tienen que ver con el mínimo necesario para subsistir". Con el tiempo y el desarrollo paulatino de la "industria":

"en esta etapa, la propiedad se convierte en la prueba más fácilmente reconocible, diferente del hecho heroico o sobresaliente, de haber alcanzado un estimable grado de éxito. Llega, así, a convertirse en la razón convencional de estima y prestigio. Tener algo en propiedad se hace necesario para disfrutar de algún prestigio en la comunidad. (...). La posesión de bienes, ya sean adquiridos agresivamente, mediante el propio esfuerzo, o de manera pasiva por transmisión hereditaria, se convierte en el convenido elemento principal de prestigio. (...). La riqueza es ahora intrínsecamente honorable y confiere honor a quien la posee" (Veblen 2004/1899: 54).

"La proeza y la hazaña pueden seguir siendo la razón principal de que se otorgue la más alta estima popular aunque la posesión de riquezas se haya convertido en la razón principal de la buena reputación y del impecable *status social*" (Veblen 2004/1899: 55)

En Veblen vemos una vez más un conjunto de elementos interrelacionados que ya deberían resultar familiares: el despliegue de un determinado tipo de conductas por algunos sujetos, el deseo de atención y reputación (prestigio), la acumulación de riquezas y el estatus social. Dada la fecha tan temprana de la obra constituye un claro ejemplo de lo que sobrevendrá en décadas posteriores.

El antropólogo boasiano Melville Herskovits, quien contribuyó a crear un nuevo campo de estudio con la “antropología económica”, también citó el trabajo de Thorstein Veblen. En este caso, Herskovits abordó la cuestión de la producción de excedente y de cómo era utilizado por las sociedades “ágrafas” para transformarlo en “ocio social”, contribuyendo así “al desarrollo y al mantenimiento de las diferencias de situación social basadas sobre los fundamentos de la desigualdad económica” (Herskovits 1954/1952: 357). Entendiendo el excedente económico como aquel exceso de la producción una vez cubiertas las necesidades básicas de la sociedad, concluyó que, según la información etnográfica existente en el mundo, al menos en su época, toda sociedad que genera excedentes económicos los emplea, sin excepción, en el “ocio social” de unos pocos, que aunque no lleguen a atesorar ganan “prestigio y seguridad” si aseguran una “juiciosa distribución”, conductas que les acaban legitimando en su posición social (*id.* 370). Herskovits llegó a hablar de una “economía de prestigio”, caracterizada por el despilfarro de artículos útiles por parte de estos grupos, pero que a la postre, al conseguir esta legitimación ante el resto de la sociedad, la/os productora/es “estarán en condiciones de asegurar el manejo del excedente económico en que se basa el poder” (*id.* 372). Analiza algunos ejemplos etnográficos existentes en su momento, incluyendo el *potlatch* de las sociedades kwakiutl de la NWC, por “ser el ejemplo clásico de utilización de la riqueza para revalidar la posición social y asegurar el prestigio” (*id.* 423).

Herskovits fue uno de los defensores de la posición ‘formalista’ en el intenso debate suscitado entre éstos y los ‘sustantivistas’. Bajo la influencia de las aportaciones de la escuela económica neoliberal defendió una definición de economía en torno a la satisfacción de necesidades en un marco de escasez y elección por unos seres humanos que tienden a acumular por su propia naturaleza y a orientar sus comportamientos según una conducta “economizante y racional” y donde la unidad básica la constituye el “individuo”, no la sociedad. Afirmó: “no debemos desechar la fórmula del Hombre Económico” (*id.* 13-17).

Los **formalistas** sostenían que los individuos de toda sociedad “ejercen la elección racional en una estructura de medios-fines, restricciones y oportunidades”.

Los **substantivistas**, liderados por Karl Polany, criticaron a la otra posición que se obviarán los aspectos culturales distintivos de cada sociedad. Criticaron a su vez que la escasez fuera consustancial a la naturaleza humana y que las elecciones de los individuos no se contemplan, en muchas sociedades, en términos de beneficio o pérdida, sino por cuestiones de carácter social (Plattner 1991/1989: 32-33).

Según el antropólogo Stuart Plattner, en los años setenta y ochenta el debate remitió sin que ninguna de las dos posiciones se impusiera sobre la otra. No obstante Plattner opina que se ha alcanzado un cierto consenso, aceptándose que las economías están “incrustadas” en la sociedad y que puede hablarse de racionalidad o de elección racional, aunque no desde el punto de vista maximizador del capitalismo, sino simplemente en el de poner en práctica una opción con vistas a obtener algo, en coherencia con una lógica social o cultural determinada (Plattner 1991[1989]: 34-35).

El término “incrustado” (*embedded*) lo introdujo Karl Polany, referente desde los años 40 en historia económica antigua y de sociedades no capitalistas. Polany se opuso a la aplicación de la definición formalista de economía en el estudio de las sociedades no capitalistas. Defendió que, especialmente en éstas, no resulta posible aislar la economía como un ámbito social diferenciado: la economía está “incrustada” en la sociedad (Polany 1994/1977: 130).

De acuerdo con Karl Polany en las sociedades humanas los movimientos de bienes y personas están interrelacionados para crear interdependencia mediante procesos de “integración”, que pueden adoptar tres formas: **reciprocidad**, **redistribución** e **intercambio**. La reciprocidad implica movimiento de bienes o servicios (o bien la disposición sobre los mismos) entre dos o más focos de forma simétrica. La redistribución presenta un movimiento de bienes desde diversos focos hacia un centro para, desde él, retornar los bienes en movimientos destinados a aquellos focos (u otros diferentes). Finalmente, el intercambio constituye un movimiento similar, si bien entre dos puntos dispersos o aleatorios (Polany 2007/1944: 95ss; 1994/1977: 109-110). Es importante destacar en Polany la importancia de los elementos materiales, las relaciones sociales y la interconexión existente entre ellos.

La tipología de Polany tuvo una gran acogida y sigue siendo utilizada. Desde posiciones neoevolucionistas se asumió que, al menos de forma aproximada, la reciprocidad era la forma que caracterizaba las sociedades CRP, mientras que la redistribución se identificaba con las sociedades tribales y el intercambio con las sociedades más complejas. Esta cuestión adquiere relevancia para nuestra temática, puesto que la aparición de las sociedades redistributivas se asocia con la presencia de sujetos que tienden a influir o intentar controlar el proceso de la redistribución y al que

se le asocia prestigio, como hemos detallado con los ejemplos antropológicos del *big man*.

Marshall Sahlins, a la sazón un sustantivista confeso (Sahlins 1983/1974: 9), desarrolló los trabajos de Polany, en especial sobre la noción de reciprocidad. Sahlins clasificó la reciprocidad en tres tipos: generalizada, equilibrada y negativa. Con la **reciprocidad generalizada**, un sujeto da a otro algo (o presta un servicio o una asistencia) sin esperar nada a cambio. Se trata de un don o una dádiva que, en principio, no espera ser devuelta. No obstante, se crea una relación social por la cual en un futuro no determinado podría exigirse una prestación en sentido contrario y que no puede rehusarse. La esperanza de reciprocidad queda indefinida y no se especifica nada en lo relativo al tiempo, la cantidad ni la calidad de las prestaciones. Tales intercambios son la expresión de relaciones sociales y el aspecto material de la transacción queda supeditado y reprimido por la relación social. En la **reciprocidad equilibrada** el donante espera recibir algo a cambio, no necesariamente en el mismo instante, pero las relaciones sociales podrían sufrir de no existir un retorno. El aspecto material de la transacción es al menos tan importante como el aspecto social. Por último, con la **reciprocidad negativa** se pretende obtener a cambio algo de forma gratuita en tanto que se trata de transacciones enfocadas a obtener una ganancia utilitaria neta. Cada participante intenta maximizar su posición a expensas de la otra parte. En las etnografías suelen encontrarse términos descriptivos tales como “regateo”, “trueque”, “robo”, “juego sucio” o “trampa”. Desde esta perspectiva, los intercambios así definidos se hallan determinados por la sociabilidad, el comportamiento, las actitudes morales, las emociones y, especialmente, por la estructura social interna de las sociedades y por las relaciones existentes entre las distintas sociedades (Sahlins 1977/1968: 131-132; 1983/1974: 211-213).

El tipo de reciprocidad y la distancia social están enormemente relacionados. Según Sahlins “el espacio social que separa a aquellos que intercambian, condiciona el modo de intercambio. La distancia de parentesco (...) influye especialmente sobre la forma de reciprocidad. La reciprocidad se inclina hacia el polo de la generalización por el parentesco cercano y hacia el extremo negativo en relación proporcional a la distancia de parentesco.” (Sahlins 1983/1974: 214). La práctica de la reciprocidad negativa entre individuos con relaciones de parentesco o relaciones personales estrechas es improbable e incluso no es raro que sea sancionable y se presenta con mayor asiduidad cuanto más nos alejamos en el espacio social. Sahlins recuerda que el término empleado por las personas !Kung para expresar la falta de generosidad o de reciprocidad es “corazón distante” (Sahlins 1983/1974: 253).

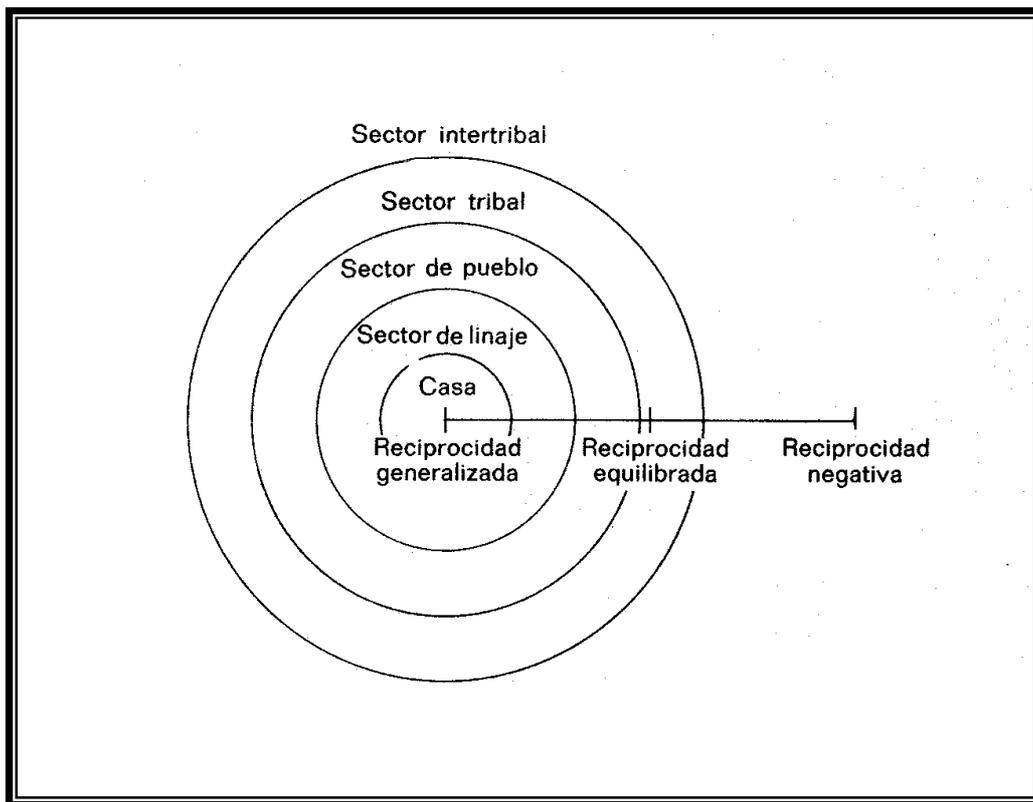


Figura 2.1. Reciprocidad y parentesco/distancia residencial. En Sahlin 1977/1968: 133.

Las aportaciones de Polany y Sahlin han tenido una importante incidencia en muchos trabajos posteriores. A nuestros efectos también resultan de gran interés, puesto que en la práctica, la reciprocidad, en especial en su formulación generalizada, quedaba relegada para el comportamiento económico de las bandas y parte de las organizaciones tribales, mientras que la redistribución, así como las formas equilibrada y negativa de reciprocidad, se asumían como la forma característica de las sociedades más complejas, dentro del esquema neoevolucionista. Así las cosas, las sociedades de bandas en su formulación tradicional no precisaban de sujetos redistribuidores, *big-men* ni jefes, que en cambio ya se suponen presentes en tribus y jefaturas, así como en las SCRP consideradas complejas.

Como se ya se ha avanzado, una serie de ejemplos etnográficos, históricos o arqueológicos sirvieron para crear la síntesis caracterizadora propia de las SCRP complejas, como los ejemplos del Pacífico en la NWC, *Calusa* de Florida, algunos casos documentados arqueológica e históricamente en California o diversos ejemplos arqueológicos del mesolítico. En estos ejemplos se describe la existencia de individuos

con posiciones sociales diferenciadas (estatus social), desigualdades y jerarquías sociales, diversas formas de autoridad y poder y, finalmente, prestigio.

Los arqueólogos Kenneth Ames y Herbert Maschner, desde sus trabajos sobre la NWC, sintetizaron el siguiente sumario de características asociadas a las SCRPs complejas y que formularon como contraposición expresa al modelo de Lee (Ames & Maschner 1999: 25-27):

1. La movilidad resulta claramente menor que en el caso de las bandas, documentándose asentamientos sedentarios o semisedentarios, con la consiguiente mayor inversión en los lugares (casas, muros,...).
2. Sus economías se basan en la producción de mayores cantidades de alimento, con procesamiento y almacenamiento de parte de la producción. El almacenamiento constituye una forma de excedente (*surplus*), que puede ser apropiado, controlado y distribuido por algunos sujetos sociales.
3. Las economías se organizan desde el grupo doméstico (*household*). Con ejemplos de la NWC podían oscilar entre 30 y 100 individuos, en una o más casas, articulándose desde “grupos sociales sencillos”²⁴, que controlan el acceso a los recursos y todas las formas de propiedad.
4. Explotación intensiva de los recursos de un amplio rango, aunque tendiendo hacia los más productivos.
5. Ausencia de domesticación de animales o plantas (salvo excepciones como el perro), aunque con prácticas de manipulación del medioambiente para incrementar la productividad (p.ej. quema de tierras).
6. Desarrollo de tecnologías más complejas, con especialización. Aumento de la variedad en la cultura material²⁵.

²⁴ *Single social groups*. Los autores no ofrecen ninguna definición para esta expresión (Ames y Maschner 1999: 25).

²⁵ No entraremos a analizar qué se entiende por ‘cultura material’, expresión que merecería un análisis aparte.

7. Mayores densidades de población. Concentraciones de población. Ejemplos de la NWC arrojan estimaciones de entre 100 y 2000 individuos por comunidad.
8. Existencia de jerarquías sociales, con posiciones de liderazgo permanente, alto estatus (*high status*), prestigio y eventualmente poder²⁶. Con especialistas a tiempo parcial o completo (artesanos, 'chamanismo', etc.).

Esta caracterización equipara las SCRP complejas con las sociedades tribales o incluso con las jefaturas propuestas desde la clasificación neoevolucionista de Service, con la presencia de *Big Men* como sujetos que ocupaban un lugar central en el funcionamiento social, con la gestión y distribución de parte del producto y cierto grado de poder, de acuerdo con lo descrito líneas más arriba.

Descripciones que nos remiten nuevamente a la explicación en términos de sujetos, conductas y acción social, de influencia weberiana y lintoniana y que consideran el prestigio como honor social, entendido como una valoración especial otorgada a los sujetos. Como podrá constatarse cuando introduzcamos algunos ejemplos arqueológicos, esta aproximación es explicada desde dos perspectivas, no necesariamente contradictorias:

- a) Como consecuencia de los actos realizados por los sujetos, gracias a los cuales quedarán legitimados para sustentar su posición (líder carismático de Weber).
- b) Como consecuencia de la posición social ocupada por los sujetos, cuando ésta viene determinada (adscrita) por las relaciones de parentesco, donde el estatus se adscribe y se le asocia un rol a cumplir (Linton).

2.4.- Motores del cambio en la evolución social: explicando el origen de las desigualdades

Uno de los aspectos más destacados de las aportaciones sistémicas neoevolucionistas en un intento de ir más allá de las tipologías fue el de procurar explicaciones de las causas de la evolución social. Ya desde sus inicios, aproximadamente a mitad del siglo XX, se propusieron algunos factores clave, a modo

²⁶ No se ofrecen definiciones para estos términos (Ames y Maschner 1999: 28).

de 'motores' de dicha evolución. En un principio mediante teorías unicasales, luego con una combinación de factores multicausales (Trigger 1992/1989: 275-276; Llull & Micó 2007: 221).

Como síntesis de las hipótesis más relevantes planteadas para explicar la dinámica de cambio desde la aparición de la agricultura hasta la aparición del 'estado' o 'civilización', presentamos las siguientes (Redman 1990/1978: 284-294; Trigger 1998: 129, 132-133; Llull & Micó 2007: 221-225):

Hipótesis hidráulica de Karl Wittfogel. Desde esta perspectiva Wittfogel argumentaba que la irrigación a gran escala necesitó de la gestión centralizada, lo que llevó al desarrollo político con la aparición de grupos sociales que acapararon las funciones de gestión, control, dirección, planificación, mantenimiento de las canalización, etc.

Hipótesis de Gordon Childe de la especialización artesanal. La especialización a tiempo completo, como en el caso de la metalurgia, habría comenzado con artesanos itinerantes dentro de la agricultura de regadío de Mesopotamia y Egipto, cuando se dio un excedente (en el sentido de plusproducto) para su mantenimiento estable. Éste y otros factores (como el regadío) contribuyeron, según Childe, al desarrollo del urbanismo.

Hipótesis basadas en la presión demográfica y los conflictos. En sus diversas variantes, bien por la presión demográfica o con la teoría de la circunscripción de Robert Carneiro, los conflictos intra e intersocietarios y la gestión política del conflicto por parte de algunos grupos sociales fueron los factores desencadenantes de la evolución social hacia la aparición del estado. A continuación desarrollaremos este punto con mayor detalle, al analizar el papel otorgado tradicionalmente a la demografía.

Hipótesis fundamentadas en el desarrollo del comercio. Diversos autores como William Sanders, Kent Flannery o Henry Wright, tanto para los estados mesoamericanos como en Mesopotamia, plantearon diversos modelos en los que el comercio de materias primas, cada vez a mayor escala y asociado a una especialización e intensificación creciente de la producción, exigió una mayor organización administrativa que, finalmente, llevó a asentamientos de mayor tamaño, a la sociedad urbana y al estado.

Factores múltiples. Aunque los modelos anteriores acaban por priorizar uno o varios factores como desencadenantes del cambio social, algunos trabajos fundamentaron sus hipótesis en la complejidad de los procesos implicados, con una multiplicidad de factores desencadenantes o sobrevenidos. Tal es el caso de Robert McC. Adams para Mesopotamia y Mesoamérica, o de Kent Flannery también para Mesoamérica, éste con un modelo más abiertamente sistémico que ya introdujimos anteriormente al tratar de la complejidad.

Entendemos que no es necesario profundizar más en estos modelos, salvo en lo relacionado con la demografía, pues en este caso concurren aspectos que consideramos relevantes para nuestra temática. Estas propuestas formaron parte del desarrollo de los enfoques sistémicos que hemos abordado al principio de este capítulo. Con diverso grado de incidencia de los factores ecológicos, demográficos o tecnológicos, pusieron en relación diversas variables consideradas desencadenantes del cambio social hacia la complejidad. Primeramente incluyendo un factor básico o principal y a finales de los años 60 con modelos sistémicos multifactoriales, que enfatizaban la complejidad de los procesos por encima de la excesiva simplicidad de las explicaciones unicasales (Redman 1990/1978: 293).

La propuesta de Flannery o la de Charles Redman (1990/1978: 294-304), autor seguido aquí para documentar la síntesis historiográfica de las distintas hipótesis, desarrollaron modelos sistémico-ecológicos que contaban con múltiples variables interrelacionadas. El arqueólogo Manuel Gándara ha planteado (2008: 232-233) que los problemas más importantes que se derivan de estos enfoques multifactoriales no radican en la eficacia en sí de los modelos sistémicos, sino en la inadecuada definición de las variables que intervienen, su interdependencia, su posible valoración o a qué distintos niveles se adscriben cada una de ellas. Un modelo sistémico que no aborde adecuadamente estas cuestiones conducirá a la vaguedad y a la imposibilidad de la contrastación y la refutación.

Otros de los problemas que se han planteado críticamente sobre los modelos sistémicos y la arqueología procesual que participó en este proyecto fue clasificar la diversidad humana registrada etnográficamente y en los documentos históricos según un criterio básico del nivel de institucionalización del liderazgo político y su grado de centralización (Lull & Micó 2007: 225). Previamente se redujeron las diversas facetas de la actividad humana según ciertos ámbitos, como la economía, el parentesco, el gobierno, las creencias, etc., cuya correspondiente y progresiva adición de elementos acababa por dar lugar al Estado. La certificación de cada estadio se lograba con la

debida contabilización en el registro arqueológico de la serie de elementos diagnósticos definidos previamente (*id.* 225-226).

Finalmente existen aspectos políticos que se derivan de esta arqueología pero que acostumbran a permanecer ocultos. No obstante, esta temática será abordada en el próximo capítulo.

A continuación otorgaremos una atención especial al tratamiento de la demografía dentro de estos modelos, toda vez que en sus diversos enfoques obviaron algunos elementos, como la naturaleza de la reproducción humana, que consideramos relevantes para nuestro desarrollo posterior.

2.4.1.- La demografía en las explicaciones de la evolución social

Desde la segunda mitad de los años 60 algunos trabajos introdujeron la demografía como un factor explicativo del cambio social. Aunque Thomas Malthus ya estableció un referente en este sentido a finales del siglo XVIII e inicios del XIX, la demografía no había tenido una excesiva influencia, al menos en arqueología. A mitad de los 60 la economista danesa Esther Boserup, especializada en desarrollo agrícola y económico, creó las bases para nuevos planteamientos con la demografía como factor explicativo. Boserup adoptó la posición opuesta de Malthus y el neomaltusianismo, con la asunción de que el crecimiento poblacional es una variable independiente que se constituye en el factor determinante del desarrollo agrícola (Boserup 1965: 11).

Bajo esta perspectiva, Boserup indagó en los efectos sobre el cambio histórico en la aparición y desarrollo de la agricultura en sociedades no industriales, poniendo por causa la presión demográfica. No obstante, Boserup se centró en analizar los efectos de dicha presión, antes que en los factores subyacentes que explicaban el comportamiento demográfico:

“we must leave more room for other factors in the explanation of demographic trends. It is outside the scope of the present study, however, to discuss these other factors – medical, biological, political, etc.- which may help to explain why the rate of growth of population in primitive communities was what it was. Throughout, our inquiry is concerned with the effects of population changes in pre-industrial societies on agriculture and not with the causes of these population changes” (Boserup 1965: 14).

Resulta particularmente interesante que Boserup mencione los factores políticos, lo que equivale también a decir sociales, además de los factores biológicos,

dado que éstos son los que tradicionalmente se han tenido en cuenta para explicar la naturaleza de los cambios demográficos.

En los años siguientes las cuestiones demográficas adquirieron gran importancia en las explicaciones del cambio social, también en arqueología prehistórica y en antropología. Por ejemplo, la teoría de la “circunscripción medioambiental” desarrollada por Robert Carneiro para explicar el origen del estado, afirmaba que en algunas áreas (valles del Nilo, Tigris-Éufrates, Indo, México y costa de Perú) los constreñimientos medioambientales interactuaron con la presión de la población, derivando en conflicto y guerra. Según Carneiro la gestión política del conflicto por parte de algunos grupos sociales llevó a un desarrollo evolutivo de algunas sociedades antiguas hacia la aparición del estado (Carneiro 1970: 734-738).

Carneiro era antropólogo cultural. Desde la arqueología también se plantearon modelos explicativos similares. Lewis Binford defendió también que la presión demográfica constituyó un importante estímulo para el desarrollo de la agricultura en las SCRP, si no directamente por un aumento poblacional sí al menos en términos de mayores densidades de población por la disminución de los territorios costeros, como consecuencia de la transgresión marina resultante del deshielo a finales del Pleistoceno e inicios del Holoceno (Binford 1968: 334). Aunque años después matizó estas opiniones (Binford 1998/1983: 223 ss), siguió considerando las relaciones entre población, demografía, recursos disponibles y adaptación como posibles causas del desarrollo de la agricultura a finales del Pleistoceno.

Con estos antecedentes, en los años 70 siguieron proponiéndose modelos donde el factor demográfico era claramente el ‘motor’ explicativo del cambio histórico. El antropólogo cultural Mark Nathan Cohen fue uno de los ejemplos más destacados con *The Food Crisis in Prehistory. Overpopulation and the Origins of Agriculture*, en 1977:

“creo que los acontecimientos que llevan a la aparición de la agricultura en diversas regiones del mundo revelan un notable paralelismo, y creo que este paralelismo no sólo permite, sino exige, hallar una fuerza o factor subyacente común que actúa en todas las regiones del mundo, no forzosamente de forma que excluya las variables locales, sino justamente con esas variables. (...) esos acontecimientos tienen un vínculo plausible con la presión demográfica.” (Cohen 1993/1977: 9).

En términos de adaptación y desde la teoría de sistemas, Cohen defendió que el crecimiento y la presión demográfica tienen un papel como fuerzas activas que modifican constantemente los ecosistemas y la respuesta cultural humana. El crecimiento de las poblaciones cazadoras-recolectoras hasta un cierto umbral de saturación creó, según Cohen, la tensión que llevó a dichas sociedades a la necesidad de intensificar artificialmente la producción de alimentos (Cohen 1993/1977: 25). Su argumentación se fundamentó en que la especie humana ha venido creciendo a lo largo de toda la historia, incluyendo las poblaciones pre-agrícolas, a pesar de que algunas etnografías hayan mostrado formas de control demográfico por parte de las SCRP (Cohen 1993/1977: 27-28, 290).

Hemos expuesto algunos de los trabajos más relevantes e influyentes que desde los años 60 han incluido el crecimiento demográfico como factor explicativo del cambio histórico. Sin embargo, si hay algo que subyace en todos ellos es que apenas consideran las causas que propician los cambios en las pautas demográficas (Hayden 1981: 521). En el mejor de los casos, como Ester Boserup, se enuncian posibles factores, incluyendo aquellos de tipo político.

Precisamente una de las cuestiones que llamaron la atención en los años siguientes fue el control de la población en SCRP. A principios de los años 70 el arqueólogo canadiense Brian Hayden sintetizaba las siguientes formas de control poblacional, etnográficamente contrastadas hasta ese momento en dichas sociedades (Hayden 1972: 208-209):

Frecuencia del coito: control mediante disminución de la edad regular de las uniones; posible muerte tras enviudar; tabús sexuales postnatales; mutilación ritual genital.

Probabilidad de concepción: prolongación del período de lactancia; contraceptivos herbales y animales; esterilidad.

Supervivencia de la progeñe: aborto; infanticidio; senilicidio e invalidicidio; condenas a muerte por transgresiones; guerra.

Otros métodos complementarios a estas prácticas que también se han planteado son el trato dado a los fetos, así como a las mujeres gestantes, el trato diferencial dado a los sujetos infantiles, con discriminación sobre las niñas y el trato dispensado sobre las jóvenes en edad reproductiva (Harris & Ross 1999/1987: 14-17). Estos trabajos inciden en que se ha demostrado que el control reproductivo es mucho más efectivo cuando se actúa sobre las mujeres y que el control más efectivo de la población durante el Paleolítico debió ser el infanticidio directo o indirecto de las hembras. Etnográficamente la mayoría de casos de infanticidio registrados muestran que las víctimas eran hembras (*id.* 42).

De acuerdo con las estimaciones de Hayden la muerte intra e intergrupala debió eliminar en el Pleistoceno a más de un 5 % de la población por generación; que en términos generales las SCRP pueden haber reducido entre un 5 o 6 % la posible fertilidad (que estimó en 20-30 individuos por mujer), tras la prolongación de la lactancia, controles fisiológicos, abstinencia y aborto; una reducción de otro 3 a 5 % por infanticidio, incidiendo al alza la propia mortalidad infantil “natural” y, finalmente, otro 5% o más de los adolescentes y jóvenes adultos restantes habrían muerto asesinados o en combate (Hayden 1972: 209).

Estos cálculos tan generales pueden discutirse y algunos de estos métodos y su posible eficacia han sido ampliamente debatidos²⁷. Pero la conclusión es indiscutible en cuanto a los ejemplos contrastados de control social de la población por las SCRP, empleando una gran variedad de métodos. Las SCRP no crecían sin más debido a una fecundidad y reproducción ‘naturales’. La idea de que las SCRP “estaban reguladas únicamente por tasas <<naturales>>” en “una época en la cual la humanidad vivía en <<estado natural>>” se desechó hace tiempo (Harris & Ross 1999/1987: 45).

Una vez asumidas las prácticas de control demográfico entre SCRP la atención se dirigió a intentar explicar sus causas. El adaptacionismo sistémico ha propuesto las suyas, como las necesidades que impone el nomadismo en la forma de vida cazadora-recolectora o la limitación necesaria de la densidad de población en función del nivel de recursos disponibles (Hayden 1972: 206). También ha sido explicada en términos de capacidad de sustentación del hábitat de acuerdo con el régimen tecnoambiental existente (Harris & Ross 1999/1987: 22).

²⁷ En ocasiones se puede haber sesgado la información etnográfica en los sistemas de reducción de la natalidad, por ejemplo con la prolongación de la lactancia (Vila 2011: 26).

Estos avances permitieron profundizar en las causas sociales que subyacen en la reproducción y que inciden en el comportamiento demográfico de las sociedades. Y esto por lo que implica a la arqueología y la antropología sobre SCRP. Tras la revisión posterior realizada desde la sociología y la demografía se ha concluido que al abordar cuestiones relacionadas con la demografía, la reproducción o la fecundidad no pueden soslayarse los factores sociales. Hablar de fertilidad o fecundidad naturales no tiene mucho sentido. Además de los factores biológicos, cuestiones diversas como los cambios a nivel de género, la organización del trabajo (tanto productivo como reproductivo), las pautas sexuales o los valores, también constituyen elementos explicativos de gran importancia (MacInnes & Pérez 2008: 112-113).

Como veremos en detalle en el capítulo 4, en el que desarrollamos nuestra tesis, la reproducción ha tendido a considerarse tradicionalmente como algo natural y tan sólo desde el punto de vista biológico. Sin embargo, desde los años 60 parte de la revisión feminista ha pugnado por visibilizar la dimensión social de la reproducción. Como veremos, tras este gran paso algunas nuevas aportaciones han dedicado una especial atención a las relaciones existentes entre la producción y la reproducción, algo totalmente ausente en los trabajos antes citados.

En este sentido, aunque reconozcamos una vez más las aportaciones del adaptacionismo sistémico y del materialismo cultural en sus intentos por ofrecer explicaciones del funcionamiento social y del cambio histórico, no dejamos de subrayar algunas de sus limitaciones.

2.5.- Reciprocidad y acumulación

El fenómeno de la reciprocidad ha seguido acaparando la atención de la/os investigadora/es desde las aportaciones de Polany y Sahlins, con nuevos planteamientos y desde distintos enfoques. Dado que, como hemos visto, la reciprocidad quedaba relegada fundamentalmente a las SCRP (aunque no exclusivamente) mientras que la redistribución quedaba asociada a las sociedades más 'complejas', ya fueran también SCRP o bien a sociedades tribales, consideramos que resulta de interés profundizar en las diversas aproximaciones sobre estas cuestiones, dado que una y otra forma implican la participación diferente de los sujetos en las relaciones sociales. Por una parte la reciprocidad, con la ausencia o casi ausencia de líderes que organicen y gestionen las transacciones, mientras que la redistribución se asocia a la presencia de dichos individuos, sujetos con funciones

específicas en la gestión de la producción acumulada, cuando esta se da, y a los que se vincula el prestigio.

Existe una abundante bibliografía que aborda desde múltiples vertientes cuestiones relacionadas con la acumulación y la gestión de la acumulación. Uno de sus aspectos se centra en el intercambio, pero éste se asocia habitualmente con sociedades consideradas más complejas y clasificadas como “estratificadas” y vinculándose a aspectos políticos como el control de las élites y limitado a los objetos calificados de “lujo” (Oka & Kusimba 2008: 341).

Pero la acumulación de bienes no está vinculada sólo con el intercambio. El famoso *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss describía las sociedades de la NWC como desconocedoras del trueque y el *potlach* no era más que una forma de intercambio²⁸ de bienes, la manera en como aquellas sociedades se mantenían constantemente imbricadas las unas con las otras, desde la deuda mutua resultante de las transferencias de bienes (Mauss 2009/1925: 139). El término *potlach* quiere decir “don” en lengua *chinook* (*id.* 167).

En consecuencia, la diversidad de enfoques en torno a la reciprocidad y la acumulación suponen formas diferentes de abordar el prestigio, aunque a menudo éste siga sin definirse. A continuación introduciremos algunos ejemplos que datan desde los años ochenta y desde distintas perspectivas, sistémicas, estructuralistas y, finalmente, desde el materialismo histórico.

En los años 1980 el antropólogo británico Tim Ingold planteó el análisis de la reciprocidad desde el punto de vista de las relaciones sociales. Tras examinar la noción marxista de modo de producción y su utilización por Richard Lee y Eleanor Leacock en el estudio de las bandas SCRP, Ingold abordó el examen de las relaciones sociales existentes en la caza y la recolección. Entendiendo que dichas relaciones se estructuran a partir de la banda, definió ésta como un conjunto de individuos que viven

²⁸ El término intercambio plantea diversos problemas. En el ejemplo referido de Mauss se emplea en un sentido amplio, como transferencia de bienes en general, lo que implica que la reciprocidad o la redistribución también se incluyen dentro del mismo. En el sentido empleado por Polany el intercambio se refiere a las transacciones comerciales, equivalente a la reciprocidad negativa de Sahlins, donde suele darse una expectativa de obtener una ganancia por la transacción y el aspecto material es más importante. La bibliografía arqueológica a veces no es muy clara al respecto, con el consiguiente grado de incertidumbre. En general y salvo mención expresa, emplearemos el término intercambio en el sentido restringido. En consecuencia, desde esta perspectiva las SCRP practican muy poco el intercambio comparado con las otras formas de transferencia.

en cooperación (Ingold 1995/1988: 277). Aunque la cooperación puede hallarse también en las sociedades animales, Ingold diferenció aquí la particularidad de las sociedades humanas, concibiendo la cooperación como un sistema complejo compuesto por la interacción de individuos autónomos con el fin de alcanzar un propósito.

Según Ingold la banda constituye una unidad efectiva de subsistencia, como agregado temporal de individuos o familias cuyos miembros están generalmente diferenciados, al menos por sus roles respectivos en sus tareas productivas²⁹ (Ingold 1995/1988: 279).

Una vez definidas las relaciones sociales de esta forma, Ingold abordó las actividades asociadas al compartir (*sharing*). Según Ingold en la bibliografía antropológica se han dado tres visiones en torno al compartir (Ingold 1995/1988: 281-282):

- 1.- Como un tipo de conducta.
- 2.- Como resultado de una regla cultural.
- 3.- Equiparándose con las experiencias de compañerismo en grupos sociales reducidos.

El primer criterio ha sido ampliamente utilizado en argumentos de tipo evolutivo, al asumir que entre los humanos primitivos aparecieron una serie de conductas o atributos entendidos como una expresión espontánea o disposición innata fijada en la historia filogenética de la especie. El segundo punto de vista, que suele oponerse al anterior, supone que el compartir es la expresión, no tanto de un deseo inherente a la naturaleza del individuo, sino como un código de regulaciones impuesto desde una fuente externa, la sociedad.

Ingold se situó en la tercera opción, sosteniendo que la responsabilidad tanto de la producción como de la reproducción subyace, no tanto en el individuo o en la sociedad, sino que es la persona quien se constituye en el “agente intencionado” inserto en una matriz de relaciones intersubjetivas (Ingold 1995/1988: 282). Para

²⁹ Ingold cita a Claude Meillasoux para argumentar esta cuestión, quien describió con detalle el comportamiento inestable de las sociedades CR. En éstas las relaciones de parentesco no definen la posición social de los miembros de la comunidad, como en otro tipo de sociedades. En estos casos, son las “relaciones de adhesión”, más que la filiación, las que definen las relaciones sociales. La causa de esta adhesión inestable es el particular modo de reproducción y la participación de sus miembros en las actividades de producción y consumo (Meillasoux 1999/1975: 32-33).

Ingold la experiencia del compañerismo (*companionship*)³⁰ y la actividad de compartir implican que los actores sociales actúan juntos como agentes autónomos para conseguir un fin común pero conservando su autonomía (Ingold 1999: 406). Ingold sostuvo que este planteamiento contrasta con las aproximaciones realizadas desde los análisis antropológicos del parentesco, que suponen que la gente actúa bajo obligación, creando mutua dependencia más que preservando la autonomía personal.

Desde nuestro punto de vista este autor pretende evitar las referencias al individuo y también al determinismo cultural, pero adopta un camino intermedio que acaba por resultar confuso. Centra sus explicaciones en la acción social, al destacar la existencia de ‘agentes que actúan’ en un contexto determinado para obtener un fin. Define la reciprocidad y el compartir a partir de unas relaciones sociales basadas en el compañerismo. A pesar de que habla de la producción y del modo de producción interpelando a Marx, Lee y Leacock, sin embargo no llega a proporcionar una definición clara de las relaciones sociales en ese contexto de la producción. Por el contrario, define las relaciones sociales por la existencia del individuo como ‘agente autónomo’, que ‘actúa’ cooperando con otros individuos en lo que denomina relaciones de ‘compañerismo’. Entre las aproximaciones basadas en el individuo y las fundamentadas en el determinismo social Ingold adoptó una ‘tercera vía’, intermedia entre ambas, que olvida la producción y la reproducción.

Una de las pocas referencias de Ingold a la producción (1999: 405) fue su remisión a la propuesta que planteó James Woodburn a finales de los 70 y principios de los 80 en un análisis sobre el funcionamiento de las economías según que el rendimiento productivo obtenido sea inmediato (o instantáneo) o diferido. Una aportación que constituyó un nuevo intento de caracterizar las sociedades igualitarias, pero en este caso introduciendo la posibilidad de la acumulación.

Woodburn distinguió dos tipos de economías según el momento de la obtención y consumo de los recursos³¹ (Woodburn 1982: 432-433; 1995/1988: 32):

- 1.- En las economías denominadas de “retorno inmediato” (*Immediate-return systems*) las actividades de la colectividad se orientan a la obtención de

³⁰ Ingold toma esta noción de compañerismo de Thomas Gibson: *The sharing of substance versus the sharing of activity among the Buid*, (1985: 391-392).

³¹ Aunque Woodburn no lo cita, Meillasoux ya había planteado una clasificación muy similar a mitad de los 70, distinguiendo entre rendimiento instantáneo y diferido, con diferentes grados de inversión en instrumentos y herramientas (Meillasoux 1999/1975: 29).

recursos que serán consumidos o empleados en el mismo día o en los sucesivos y en donde los individuos emplean útiles y armas caracterizado/as por ser simples, móviles, utilitarios y fácilmente adquiridos y reemplazables, fabricados con la propia habilidad y sin una gran inversión de trabajo.

2.- En las economías de “retorno diferido” (*Delayed-return systems*) las actividades se orientan a la obtención de un rendimiento para su consumo presente y futuro, gracias a varios factores:

1.- Existencia de instalaciones técnicas usadas en la producción con utilización de considerable trabajo para la obtención gradual de recursos, durante largos períodos (trampas, redes, empalizadas, barcos).

2.- Los alimentos y materiales se almacenan habitualmente en lugares fijos.

3.- Los productos silvestres obtenidos son mejorados por aplicación del trabajo.

4.- La existencia de ventajas en forma de derechos poseídos por los hombres respecto a las mujeres y sus parientes, que son concedidas en matrimonio a otros hombres.

Según Woodburn entre las SCR se practican ambos sistemas mientras que el resto de sociedades son, salvo alguna excepción, sistemas de devolución o retorno retardado. El autor sugiere que a lo largo de la historia se han dado transiciones del primer tipo hacia el segundo y viceversa, en ambas direcciones, y la causa debe buscarse la combinación de varios factores, incluido el contacto con otras sociedades (Woodburn 1995/1988: 33). El autor sostiene que sólo en economías del tipo de retorno inmediato pueden darse relaciones sociales caracterizadas por grupos sociales flexibles, residencia móvil, ausencia de jefaturas y actividades asociadas al compartir y la reciprocidad. En las sociedades de devolución diferida son necesarias una serie de relaciones sociales que desembocan en determinada organización social y la aparición de diferencias que suponen un control sobre el trabajo, la distribución y el acceso a los recursos.

El problema que destacamos de este planteamiento es que constituye una tipología que tan solo describe las características propias de dos tipos de sociedades en función de si producen y consumen inmediatamente o producen con posibilidad de acumulación. Asimismo, describe la existencia de sujetos en una posición diferencial cuando existe acumulación, pero el autor no va más allá en su intento de explicación. Es más, establece una equivalencia entre devolución diferida y diferencias sociales que se presenta como natural e inevitable. Una determinada organización de las relaciones sociales que entiende como 'necesaria' sin especificar por qué.

Con referencias a sociedades como las bosquimanas, pigmeas o hazda para el primer tipo, Woodburn recalca la ausencia de líderes porque socialmente se reprime su existencia, pues en caso contrario buscarían constituirse en autoridad y emplear su influencia en adquirir riqueza o prestigio:

"In these societies there are either no leaders at all or leaders who are very elaborately constrained to prevent them from exercising authority or using their influence to acquire wealth or prestige" (Woodburn 1982: 444).

Aunque no se afirme de forma expresa, las palabras del autor llevan a pensar en una evolución hacia la desigualdad y la búsqueda del poder y del prestigio como si se tratara de una tendencia natural de la especie que sólo es posible reprimir. Su propuesta es una tipología descriptiva y no explicativa, bajo la cual subyacen importantes opiniones sobre la naturaleza humana que no se explicitan. Unas opiniones de las que se derivan implicaciones ontológicas, políticas y éticas que abordaremos detalladamente el próximo capítulo.

En oposición a esta 'tendencia natural' hacia la desigualdad Richard Lee defendió todo lo contrario. Según Lee se puede hablar de un "comunismo primitivo" en algunas sociedades etnográficas, aunque reconoce lo polémico de esta expresión. Para Lee el término comunismo arrastra numerosos prejuicios ideológicos occidentales, pero defiende su uso en estos casos. Siguiendo a Eleanor Leacock, Lee entiende que el comunismo primitivo se refiere a los derechos colectivos hacia los recursos básicos, la ausencia de estatus hereditario o de reglas autoritarias y a las relaciones igualitarias que preceden a la explotación y estratificación económica en la historia humana. Lee destaca que esta descripción tópica se ha establecido en términos negativos (por ausencia de ciertas características) y en relación a nuestra sociedad moderna, es decir se ha construido en términos dicotómicos: moderno vs.

primitivo. Según este autor la cuestión reside en cómo podemos hacer una aproximación de la secuencia evolutiva social desde lo simple a lo complejo sin prejuicios peyorativos, a partir de una tercera vía, entre la perspectiva racista, que ve lo primitivo como malo y el relativismo cultural, que ve todas las sociedades como iguales. Por tanto, concluye, resultaría conveniente ver en lo primitivo un sistema social históricamente válido como objeto de trabajo, al margen de los prejuicios ideológicos occidentales sobre el primitivismo (Lee 1995/1988: 254).

Para Lee sí que existen una serie de elementos propios que caracterizarían al comunismo primitivo y que serían observables en numerosas sociedades recientes, algunas muy distantes entre sí (san, inuit, aborígenes australianas, pigmeas, etc.). De esta forma el sistema de comunismo primitivo se ha reproducido en numerosas sociedades hasta la actualidad, pero mientras que el tabú del incesto persiste en el presente, el tabú contra la acumulación ha desaparecido como resultado de la evolución social (Lee 1995/1988: 264-267).

Lee sostiene que, a pesar de la adaptación histórica de la humanidad en sociedades jerárquicas, existe un profundo nivel en que la especie humana ha retenido ciertas prácticas como el igualitarismo y la reciprocidad, en una especie de tendencia o deseo de *communitas*, según el término acuñado por Víctor Turner, un sentido de la comunidad, que explica la existencia del comunismo primitivo (Lee 1995/1988: 268).

El trabajo de Richard Lee merece también la revisión crítica de algunos de sus planteamientos. Lee mezcló algunas nociones del materialismo histórico en torno al modo de producción con algunos términos y principios extrapolados del neoevolucionismo, como sus referencias al estatus y la autoridad. Para el autor la reciprocidad y el compartir serían fenómenos característicos de este comunismo primitivo, practicado aún en la actualidad como resultado de las relaciones sociales asociadas a un modo específico de producción, sustentándose sobre ciertas reglas, sanciones, etc. Sin embargo, finalmente cae en una importante contradicción, pues tras exponer sus argumentos de carácter social e histórico relaciona la reciprocidad con una especie de tendencia o deseo de la especie humana a un nivel profundo. Es decir que finalmente cae en el extremo opuesto de Woodburn, el de una naturaleza humana que en lugar de buscar la acumulación tiende al compartir.

Hay numerosas pruebas del carácter social e histórico de la reciprocidad. Incluso Lee ha sido un autor muy importante contribuyendo en este tipo de explicaciones, más allá de tendencias innatas de la especie. También contamos con casos en las últimas décadas que ejemplifican el carácter social de la reciprocidad,

que cambia a medida que lo hacen los factores sociales que la permiten. A principios de los 80 la etnoarqueóloga Polly Wiessner (1982: 82-83) puso de manifiesto que, después de décadas de contacto entre algunos grupos !Kung con poblaciones ganaderas vecinas comenzaron mostrar cambios en las pautas de reciprocidad. Tradicionalmente algunas poblaciones !Kung adquirirían ocasionalmente cabezas de ganado que tras ser sacrificadas eran distribuidas entre sus redes de reciprocidad (*hxaro*). Con el tiempo, los cambios sociales acaecidos en las sociedades bosquimanas, con una progresiva interrelación con las sociedades vecinas y, de hecho, con el sistema mundial, han acabado por retirar la carne y otros productos de los circuitos de reciprocidad. Wiessner explicaba que la introducción del trabajo asalariado cambió las formas de relación social, acentuando ciertos tipos de reciprocidad en detrimento de otros.

Un ejemplo que muestra la necesidad de documentar la historia de cambio en la forma de organizar las relaciones sociales y que hace innecesario interpelar a 'arquetipos' profundos propios de la especie.

En la misma época de los planteamientos de Woodburn, el antropólogo francés Alain Testart también abordó la cuestión de la diferenciación de las sociedades por causa de la acumulación. A inicios de los ochenta Testart fue una de las voces críticas que cuestionaron la concepción tradicional de sociedades cazadoras-recolectoras igualitarias, comparadas habitualmente con las sociedades del paleolítico y separadas de las sociedades tribales, propias del neolítico. Criticó también la noción de anomalía o excepción para aquellos ejemplos etnográficos y arqueológicos, cada vez más abundantes, que contradecían el esquema simple inicial (Testart 1982a: 11; 1982b: 523).

Testart planteó la existencia de sociedades cazadoras-recolectoras que practicaban el almacenamiento, en ciertas condiciones ecológicas, con relativa abundancia de ciertos recursos y en relación con el desarrollo de una tecnología adecuada que permita dicho almacenamiento (1982a: 13-14; 1982b: 523-524). La decisión de almacenar supone, según el autor, un cambio en la ideología: un cambio en la costumbre que supone el abandono de prácticas fundamentadas en la reciprocidad y el compartir, que se asocian a las sociedades recolectoras, cazadoras y pescadoras. Además, las actividades de almacenamiento son correlativas con la tendencia a la individualización de la propiedad (1982a: 45-46; 1982b: 526-527). Sostenía que los procesos de aparición de la explotación sugieren la existencia de un personaje de importancia, con funciones religiosas, cuya posición es definida a menudo por las relaciones de parentesco. Un individuo que asume la gestión del stock

y controla su utilización por la comunidad. Organiza la redistribución, orientando la utilización de los recursos en función de su propio interés o el de su grupo. En conclusión, la aparición de un sistema tecno-económico en torno al almacenamiento requiere de diversas condiciones materiales, ideológicas y políticas, favorables a la emergencia de desigualdades y de explotación del trabajo, que pueden acelerar o retardar su adopción (1982a: 48-49; 1982b: 528).

Se ha argumentado que el modelo de Testart no es más que una tipología y no explica la causa del cambio social por la que una sociedad se transforma de una que no almacena a otra que sí lo hace. Además, las variables ideológicas universales a las que apela Testart resultan indemostrables (Estévez *et al.* 1998: 10-11). Una vez más, nos encontramos ante un modelo más descriptivo y clasificatorio que explicativo.

Años después Testart llegó a crear su propia clasificación para dar cuenta de la evolución social histórica, creando tres tipos de sociedades agrupadas en tres “mundos” (Testart 2005: 31-32):

- Sociedades del Mundo I, que incluyen a las sociedades sin riqueza³² (literalmente sin riqueza socialmente útil). A lo sumo pueden darse intercambios ceremoniales con algunos bienes.

- Mundo II, que comprende todas las sociedades con riqueza y una propiedad asociada al trabajo y no “funditaria” (*fundiaire*³³). Con intercambios matrimoniales (existencia de precio de la novia).

³² Testart entendía por riqueza: “de façon générale un ensemble de biens; et par “bien” tout objet, matériel ou immatériel, ayant une valeur d'utilité (ou d'usage, dans les termes de l'économie politique classique, ou encore de “désirabilité”, dans la formulation marginaliste) et susceptible d'être donné, échangé et/ou cédé en paiement d'une obligation sans contrepartie.” (2005: 32).

³³ Testart gustaba de crear nuevos términos, lo que nos complica la tarea de su traducción. En francés *fond* se traduce como fondo, también en sus acepciones de lugar o espacio físico y como acumulación (fondo de objetos, valores, riqueza, etc.). *Fonds* se traduce también como bienes inmuebles, suelo o como terreno sobre el que se construye. No disponemos de una traducción del término *fundiaire* introducido por Testart, con lo que a expensas de una propuesta mejor optaremos por la palabra ‘funditario/a’, como relativo a la tierra que es poseída, ocupada o explotada por un grupo.

- Mundo III, que incluye a todas aquellas sociedades con riqueza y propiedad “funditaria”, con apropiación diferenciada de los medios de producción.

Los elementos que guían esta progresión evolutiva de un mundo al siguiente superior son la riqueza y la propiedad. Aunque no se ajustan de forma exacta a la secuencia arqueológica clásica de SCRP, sociedades neolíticas y edad de los metales, recuerda a ésta u otras clasificaciones prehistóricas similares. Aunque las sociedades neolíticas encajarían plenamente en el mundo II, está claro que muchas sociedades CRP también, si se tienen en cuenta aspectos presentes en algunas de ellas como la esclavitud o la acumulación (Testart 2005: 36-37).

Para Testart, la función de la riqueza varía según que la sociedad pertenezca a un mundo u otro. En las sociedades del mundo II el incremento de riqueza se convierte en “prestigio” a partir de las fiestas suntuosas. En cambio, la propiedad funditaria constituye el fundamento del poder económico en las sociedades en que predomina aquella. En el caso de las sociedades modernas la riqueza excedentaria se destina normalmente a la reinversión (Testart 2005: 46).

Paralela a la tipología económica, Testart propuso una clasificación de evolución política, con su correspondiente correlación entre ambas (Testart 2005: 128-131). Las sociedades del Mundo I se configuran políticamente como sociedades “acremáticas” (*achrématiques*), sin riqueza y con organización política mínima. Las sociedades del Mundo II se corresponden políticamente con tres subtipos: una sociedad “ostentosa plutocrática”, donde la riqueza se orienta a la ostentación; una forma semiestatal (una forma social que intenta contrarrestar la influencia de los hombres ricos) y, finalmente, un Estado formado por linajes de realezas. El mundo III es, para Testart, la sociedad de clases en sentido marxista, tradicionalmente designadas como civilizaciones.

Bajo nuestro punto de vista los trabajos de Testart adolecen de un exceso de tipología clasificatoria y descriptiva, con pocas propuestas explicativas. En su elaboración clasificatoria atiende a tres dominios: la economía, la política y la organización social, aunque entiende ésta en el sentido habitualmente dado por antropología social (2005: 23), mediante la estructuración de las sociedades en linajes, clanes, clases matrimoniales, clases de edad, etc. Testart entendía que el problema de la organización social así definida es que tan solo proporciona información sobre criterios muy generales, razón que le llevó a otorgar mayor importancia a los dominios económico y político.

A nuestro juicio esta aproximación resulta muy limitada. Entender la organización social como mera agrupación (de parentesco, de clase, de edad, etc.) resulta de caer en una visión excesivamente simplista que contribuye muy poco en la explicación. Por otra parte, su contribución basada en los dominios económico y político se circunscribe tan sólo a la descripción, en ocasiones muy pormenorizada y construida sobre ejemplos etnográficos e históricos. En este proceso llegó a desglosar sus clasificaciones en tipos y subtipos con un alto grado de detalle, para intentar hacer encajar la diversidad histórica y etnográfica³⁴.

La capacidad heurística de esta forma de proceder es muy limitada. Insistiendo una vez más, constituye una tipología clasificatoria y descriptiva, pero no explicativa de lo social.

En los años 80 Testart también indagó sobre cuestiones relativas a las relaciones entre los sexos. En su trabajo *Les fondements de la division sexuelle du travail chez les chasseurs-cueilleurs*, de 1986, abordó el estudio de los orígenes de la exclusión de las mujeres en las actividades de la caza. Su explicación se fundamentó en la existencia de una ideología construida sobre la sangre menstrual que promovía la exclusión de las mujeres, evitando que éstas tocaran los instrumentos de caza. La división sexual del trabajo en las sociedades cazadoras recolectoras estaba por tanto ligada a una ideología específica y, como en toda ideología, la interpretación de la realidad se efectúa seleccionando algunos elementos que devienen socialmente significativos. En este caso, la sangre menstrual (Testart 1986: 87).

Testart describió una ideología específica para justificar la exclusión de las mujeres, sobre la cual se articuló la división sexual del trabajo. El problema es que, nuevamente, la propuesta se queda a las puertas de una mayor profundidad explicativa. Una ideología para explicar la exclusión pero sin explicar la necesidad de esta exclusión acaba por convertirse en una explicación insuficiente. Su planteamiento, con una base fuertemente estructuralista, se reduce a una descripción del cómo pero no del porqué o para qué.

En su obra posterior de clasificación de las sociedades Testart (2005: 33, 37-38, 61-70, 71-72) destacó el papel que ocupaba la mujer en las relaciones entre los hombres dentro de las sociedades de los mundos I y II, donde cumplían una función clave en las contraprestaciones matrimoniales cuando existe el precio de la novia. Nuevamente aquí perfiló un posible camino pero sin llegar a adentrarse en él. Su

³⁴ Véase el nivel de detalle clasificatorio alcanzado, sobre la interconexión de los ámbitos económico y político, que ofrece en el cuadro sinóptico en Testart 2005: 130-131.

restringida concepción de la organización social, al no abordar las relaciones sociales ni la organización de éstas en torno a la producción y la reproducción, coartó su desarrollo teórico y las posibles vías explicativas que se abrían ante él. En definitiva, un intento clasificador y descriptivo encomiable pero limitado.

El estudio de la reciprocidad también se ha abordado desde el materialismo histórico. Bajo esta perspectiva, la arqueología social ha planteado modelos explicativos donde las relaciones sociales y la producción (y más recientemente también la reproducción) constituyen la base de la construcción teórica.

Julio C. Montané, siguiendo la obra de Karl Marx, concentró su atención en el trabajo como actividad humana fundamental y en las relaciones de producción. Montané distinguió entre un modo de producción primitivo apropiador de otro productor. La diferencia reside en que, mediante la apropiación, se obtienen los medios necesarios de la naturaleza, siendo escaso el dominio que se ejerce sobre ésta. Los medios de producción se dirigen a la apropiación de los bienes naturales mediante la caza o la recolección, siendo las relaciones de producción igualitarias. La división del trabajo se circunscribe al género y la edad. En este sentido, Montané destacó la importancia que tiene la naturaleza en el proceso de producción, pero rechazó el carácter dominante de la naturaleza sobre la sociedad (Montané 1981: 76-77). Se distingue aquí la crítica al determinismo medioambiental del funcionalismo ecológico.

En la propuesta de Montané son las relaciones sociales de producción en el modo de producción “apropiador” de la naturaleza las que definen la forma de participar en el resultado del producto obtenido. Montané tiene en cuenta que el proceso productivo se fundamenta sobre el trabajo y que es la participación en la producción mediante el trabajo la que se pone en relación con la forma de distribución del producto, siempre dentro de unas determinadas relaciones sociales de producción. En el caso concreto de una sociedad que fundamenta su subsistencia en la apropiación directa de la naturaleza mediante la caza y la recolección y cuya participación en el proceso de producción, así como la distribución de lo obtenido, se realiza de forma igualitaria, se da, según Montané, un modo de producción comunista primitivo apropiador.

Se ha señalado (Estévez *et al.* 1998: 8) que en el modelo de Montané el cambio no es resultado de una contradicción de fuerzas productivas con las relaciones de producción, ni dentro de éstas, sino que el factor de cambio es externo y se halla

en “la contradicción entre el hombre y la naturaleza” (Montané 1981: 76) a lo largo de la historia. Asimismo, para Montané las condiciones de la disolución del modo de producción comunista apropiador fueron coyunturales, pues su modelo no concibe límites para la reproducción y se resuelve básicamente al nivel de los medios de producción.

Para Montané la contradicción opera exclusivamente entre las fuerzas productivas y el medio y la actuación social se ve limitada al entorno (Gassiot 2001: 305). Además, implícitamente concibe que las prácticas económicas se dan en un ámbito diferente del que resulta de la relación entre las fuerzas productivas y el medio, pues apela al reconocimiento social de las necesidades como si fuera un elemento ajeno al propio sistema productivo.

También desde una perspectiva materialista histórica Luís F. Bate ha ofrecido un planteamiento en el que destaca la importancia de las relaciones sociales y el modo de producción para explicar la reciprocidad. Para Bate las formaciones sociales cazadoras recolectoras obtienen sus alimentos a partir de la “apropiación”, que define porque la fuerza de trabajo no interviene en el control de la reproducción biológica de las especies que constituyen su alimento. Los procesos de trabajo orientados a esta apropiación se efectúan por captura de presas y por recolección, a partir de técnicas específicas. El término “apropiación” se opone a “producción”. En ésta la fuerza de trabajo sí que orienta sus esfuerzos al control reproductivo de plantas y animales. Sin embargo, en la apropiación también se da un proceso de trabajo, que, por tanto, integra la producción social (Bate 1986: 6). Es decir, distingue entre producción en un sentido amplio y la producción como actividad diferente de la apropiación, diferenciación que trae por causa el control de la reproducción de animales y plantas.

Bate destaca la brevedad de los ciclos de producción-consumo en este tipo de sociedades como clave para analizar las relaciones sociales de producción. Entre apropiación y consumo no suele haber acumulación o almacenamiento. Bate argumenta que la ausencia de acumulación no resulta de las imposibilidades tecnológicas, sino que es debida a restricciones sociales características de las formaciones sociales cazadoras recolectoras (Bate 1986: 7-8).

En relación con el desarrollo de las fuerzas productivas Bate destaca que la productividad natural está fuera del control social en este tipo de sociedades. En cambio, el desarrollo de las técnicas sí es un factor controlado. Para Bate son las limitaciones a la explotación de los recursos naturales, condicionadas por la tecnología de apropiación, lo que implica que existan pocos estímulos para el desarrollo y difusión

de innovaciones. Son los factores sociales los que limitan ese desarrollo (Bate 1986: 9-11).

Bate destaca que la economía de los cazadores recolectores es estructuralmente “precaria”. La precariedad obedece a los factores ya apuntados de inexistencia de control sobre los recursos naturales y a la brevedad de los ciclos de producción-consumo que, dada la ausencia de acumulación, son continuos. Como consecuencia, para Bate el riesgo de carencia es previsible, aunque no en cuanto a quien y cuando lo sufrirá. La reciprocidad es la forma como la sociedad afronta este riesgo: “la reciprocidad nace históricamente de la precariedad”. La reciprocidad se constituye en “un derecho y una obligación social”. Todo miembro de la sociedad tiene derecho a ser socorrido ante una situación de carencia. Ese derecho, a su vez, supone la obligación de ayudar a otro necesitado. En este sentido, para Bate este compromiso social no se corresponde con un contrato social libremente asumido y aceptado, constituye la única alternativa que supone la necesidad de los individuos a integrarse en el circuito social de la reciprocidad o a marginarse, con lo que implica de riesgo para la supervivencia. Se trata pues de un compromiso social, no individual. Quien es ayudado no adquiere una de deuda personal sino social, es decir establecida con la comunidad. Por ello la obligación de dar no tiene plazo definido. Tampoco se establecen las equivalencias. No se calcula cuanto se da o se recibe, aunque socialmente se sancione el abuso (Bate 1986: 15-17).

Las relaciones de reciprocidad constituyen el reflejo de la forma de propiedad en SCR, de tipo colectivo. Los compromisos de reciprocidad crean y presuponen “compromisos en torno a la producción”. Los bienes que se manifiestan en la circulación por la reciprocidad se generan en el proceso productivo. En consecuencia, “quien está en posibilidad de dar, es porque pone a disposición de la producción la fuerza de trabajo y los instrumentos que posee” (...) “El derecho y la obligación de recibir y dar, se fundamenta en el derecho y la obligación de participar en la producción material”. Y “así es como, a través de las diversas manifestaciones de la reciprocidad, se objetiva la existencia real de la propiedad colectiva como un derecho compartido” (*id.* 20).

Como consecuencia de esta forma colectiva de propiedad y la ausencia de clases resultan las relaciones igualitarias de distribución. Nadie, en consecuencia, osará apropiarse de forma permanente de una mayor cantidad de bienes de la que le corresponde por su aportación, obteniendo por tanto ventajas en la distribución. Ello supondría su exclusión de la producción y con ello del circuito de la reciprocidad (Bate 1986: 22).

En consecuencia, los intercambios están fuertemente cargados de valoración social. Además la redistribución puede ir más allá de las necesidades puntuales requeridas y tener como fin “el establecimiento o refuerzo de las relaciones sociales básicas” (*id.* 24). Para Bate, el intercambio consiste en una redistribución que permite el consumo de los valores de uso específicos requeridos para la satisfacción de las diversas necesidades, también específicas, incluida la disponibilidad de medios de producción, para participar en nuevos procesos productivos. En este sentido, los análisis encauzados a entender “la racionalidad orientada a la obtención de utilidad marginal” resultan inadecuados para estudiar la lógica de las sociedades cazadoras recolectoras, tal como planteó Polanyi con su definición de economía substantivista en oposición crítica al formalismo económico.

En sus conclusiones Bate postula que en los casos en que las relaciones de reciprocidad resultan insuficientes para resolver una crisis causada por un aumento de la precariedad, el modo de producción cazador recolector entrará necesariamente en una crisis que, según Bate, da lugar a procesos de cambios cualitativos que conducen a la aparición de la sociedad tribal. Como ejemplo de las causas de una crisis de precariedad, Bate enumera el aumento importante de la población, la insuficiencia relativa de la tecnología de apropiación o la disminución drástica de los recursos naturales de producción. En cualquier caso, sostiene, el resultado es un proceso de transformación social que denomina “revolución tribal o neolítica”. Esta transformación se vio condicionada históricamente por las posibilidades de ocupación de nuevos territorios que pudieron suponer una nueva fuente de recursos. En consecuencia Bate concluye que las primeras revoluciones neolíticas se dieron cuando se produjo una ocupación total de los territorios disponibles por las distintas poblaciones (Bate 1986: 29-30).

Desde nuestro punto de vista, la propuesta planteada por Bate se destaca de los modelos expuestos anteriormente, pues pone la reciprocidad en relación con la producción y en un contexto de precariedad. La reciprocidad se entiende aquí como el derecho a recibir parte del producto obtenido sobre la base de la participación en el proceso productivo, creándose sanciones morales vinculadas al “compromiso” de la producción. También se entiende la reciprocidad en relación con la forma que adquiere la propiedad en este sistema productivo, que, como en el caso de Julio Montané, supone la existencia de relaciones igualitarias. Por otra parte, Bate se muestra crítico contra el utilitarismo marginalista como guía de la racionalidad. Es la lógica del modo de producción la que hace que los individuos articulen sus relaciones en torno a un compromiso con la producción y no ningún tipo de racionalidad económica individual.

De igual forma, Bate critica el determinismo medioambiental: la precariedad inherente al modo de producción apropiador no implica 'factores limitantes' o 'escasez de recursos' en el sentido economicista que maneja el marginalismo. En todo caso, los límites son entendidos por este autor como parte integrante y en relación con el nivel de desarrollo histórico de las fuerzas productivas y de las prácticas sociales.

Finalmente, el cambio en el modo de producción viene dado por alguna alteración de ciertas condiciones que podemos calificar de internas y externas al modo de producción. El autor justifica un incremento de la precariedad por razones externas como son causas medioambientales, por escasez de los recursos o por presiones demográficas; y por alguna razón interna como la insuficiencia en la tecnología de apropiación. Para Bate, el inicio del neolítico en diversos lugares y épocas se debería a la falta de territorios que explotar por la ocupación total finalmente ejercida por las poblaciones prehistóricas. Entonces el modo de producción cambió, articulándose en torno a otras relaciones de producción en las que la reciprocidad o bien tendía a desaparecer, o bien se alternaba con otras formas de distribución del producto, como la redistribución. Esta transformación de las relaciones sociales es lo que le lleva a hablar de "revolución neolítica o tribal", en oposición al modo de producción cazador-recolector.

Algunas de las críticas formuladas sobre este modelo (Estévez *et al.* 1998: 9) radican en que para que el modo de producción apropiador funcione precisa de que existan recursos suficientes que permitan la propiedad colectiva compartida. Cuando por un desequilibrio (en la población, la tecnología o los recursos) se agudiza la precariedad y se limita la reciprocidad se inicia la disolución de este modo de producción. Bate no explicita cómo se obtiene el equilibrio que permite la continuidad del modo de producción cazador recolector y no queda claro por qué la distribución de forma igualitaria tiende a evitar la acumulación.

Otra de las cuestiones que se han planteado (Gassiot 2001: 309-310) es que parece que Bate plantea por separado las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción, como si dos entidades diferentes y separadas confluyeran en el tiempo y en el espacio. Y ello porque Bate entiende la reciprocidad como resultado de la necesidad de resolver socialmente la precariedad de la producción (en el modo apropiador), mediante una serie de normas aplicadas por la sociedad para regular la conducta de los sujetos, que afecta especialmente al uso de los resultados de la actividad productiva. En consecuencia, la reciprocidad se acaba definiendo en el modelo de Bate fuera de la producción para cubrir las carencias de ésta. Se acaba por

separar la sociedad de la producción social, aunque en el modelo se reconozca que la producción está determinada por ésta.

En los dos últimos autores analizados podemos destacar el esfuerzo por crear un modelo operativo fundamentado en la definición del modo de producción: mediante el trabajo, la propiedad, las relaciones sociales en torno a la propiedad, la participación en la producción y el reparto del resultado de la misma. La reciprocidad se entiende aquí como parte necesaria del funcionamiento del sistema y permite comprender que la transformación del modo de producción, por las causas que sean, implique cambios en las actividades asociadas al compartir.

Posteriormente se han planteado trabajos que no sólo ponen el énfasis en la producción, sino que tienen también en cuenta la reproducción social. Dedicaremos especial atención a éstos en el capítulo 4. En los modelos citados aquí la producción ocupa un papel central en la argumentación, pero apenas dan cuenta de la reproducción, escasamente citada. Aunque Montané trata sobre los aspectos de la producción encaminados al desarrollo de los individuos que en el futuro se unirán como fuerza de trabajo en el proceso de producción, en su análisis no profundiza más allá. Aparte de esta consideración, la reproducción social no se pone en relación con el modo de producción en sí mismo ni se trata la reproducción desde el punto de vista de las relaciones sociales que se hallan implicadas, cosa que sí hacen con la producción. Desde nuestro punto de vista entendemos que para estos autores la producción es el factor determinante.

Una última referencia al tratamiento de la reciprocidad desde el materialismo histórico, ya en este siglo, corresponde al trabajo de Ermengol Gassiot sobre la arqueología del cambio en explotaciones litorales. Este ejemplo incluye la reproducción como parte del análisis, en relación dialéctica con la producción y entendida en un sentido amplio: la reproducción es la reiteración de un estado previo (2001: 317). Es decir, no sólo se incluye la reproducción humana como el nacimiento de nuevas personas sino que incluye todos los aspectos relativos a la reproducción de la sociedad, incluidas las condiciones materiales objetivas existentes previamente. Desarrollaremos estas cuestiones en el capítulo 4.

Gassiot diferencia modo de producción y formación social. El modo de producción es una:

“abstracció de les solucions productives que les poblacions desenvolupen, caracteritzada per uns determinats processos productius i, en conseqüència, unes relacions entre els diferents subjectes socials. La **formació (econòmic) social** remet, en canvi, a la realitat concreta d’una població: a les formes particulars que adquireixen aquests processos productius (quins objectes es produeixen, quina forma pren la producció, quins elements s’empren per justificar una determinada distribució del producte).” (Gassiot 2001: 335).

En la arqueología social latinoamericana, algunos de cuyos ejemplos han sido analizados anteriormente, se acostumbra a confundir estas nociones, incluso también con la de “modo de vida”³⁵. Según Gassiot, probablemente por una influencia con un componente estructuralista que tiende a separar la realidad en ámbitos diferentes, uno con la base material vinculada a la producción y otro que abarca la interacción social y cultural que sucede fuera de aquella, aunque se analice como determinado por ella³⁶.

Gassiot también entiende que en las formaciones sociales cazadoras y recolectoras los ciclos de producción-consumo suelen ser breves y en algunos casos comportar un cierto riesgo. Por ejemplo en la caza de grandes presas, donde pueden transcurrir mayores períodos de tiempo en los ciclos y el riesgo de fracaso es más elevado que en otras actividades productivas, como la recolección o el marisqueo. Además en estas últimas actividades pueden participar sujetos sociales (infantiles, personas mayores) con menos restricciones que en el ejemplo anterior. Es decir, que la participación en la producción por parte de los distintos sujetos sociales es más amplia. Con estos antecedentes, la producción continuada de ciclos breves asegura un fondo de valor mínimo y continuo que permite la reproducción de la colectividad y su pervivencia en el tiempo. No obstante, la producción de plusvalor (en forma de plusproducto) que no sea consumida por el propio grupo (la unidad de consumo) puede llegar a perderse. Aquí es donde aparece la reciprocidad para completar el proceso: las prácticas de compartir permiten a las distintas unidades de consumo

³⁵ La arqueóloga Iraida Vargas ha definido (1990: 63-64) “modo de vida” como “las manifestaciones de la praxis particulares de una formación social, constituyendo los elementos que dinamizan su dialéctica” y como “aquellas respuestas sociales de un grupo humano a las condiciones objetivas de su objeto de trabajo”. Con esta categoría “cuando definimos a los modos de vida que se presentan al interior de una formación, en realidad estamos reconociendo la existencia de ciertas maneras particulares de organización de la actividad humana, ciertos ritmos de estructuración social y, en consecuencia, los cumplimientos objetivos de las leyes específicas que rigen para esa formación social” (*id.* 63).

³⁶ Sin embargo, todavía es peor el uso dado al concepto “modo de vida” por algunas/os autores, que lo han tomado de la tradición marxista para emplearlo “como un comodín de definición particularista (Ramos 2000: 32).

intercambiar a lo largo del tiempo ese plusvalor y materializar así un valor de uso que de otra manera se perdería. En conclusión, la reciprocidad es una solución social asociada a una forma concreta de producción y reproducción:

“La reciprocitat o *sharing*, com a forma de socialitzar el consum més enllà de les unitats de consum, constitueix un acte de producció social i socialització del subjecte d'aquesta. És un acte productiu perquè culmina un **valor**, en inserir productivament una plusvàlua que en cas contrari es perdria. (...) La segona és que la reciprocitat o el *sharing* ha de ser compresa en relació cada producció concreta, doncs la forma que aquesta adopta n'explica la possibilitat de la seva existència, el sentit productiu que cobrarà i la seva magnitud (...) La tercera comporta entendre la reciprocitat, quan a acte de producció, en la seva dimensió col·lectiva. La quarta situa el *sharing* o reciprocitat al marge d'ideologies o mentalitats que promoguin la igualtat com a procedents a l'acció social. La caracterització de Bate (1986) de la reciprocitat com a resultat de la voluntat de superar la precarietat de les forces productives oblida que, tal i com aquí s'ha vist, la reciprocitat és una part més d'aquestes” (Gassiot 2001: 385).

“en facilitar un mecanisme de concretar, socialment, el valor d'ús creat per una magnitud de valor de la força de treball (...) permet un major nivell d'utilització de la força de treball i, mantenint una productivitat del treball i les jornades laborals estables, incrementar l'escala a que opera la producció social.

El fonament del *sharing* o reciprocitat en els termes que he presentat radica en el fet que permeten disminuir el valor de la producció social general. El principi és molt simple: en materialitzar tot el **valor d'ús** del producte, cobreix una quantitat superior de les necessitats que les que solucionaria si només se'n consumís la part equivalent al **valor** de la força de treball o la unitat de consum” (Gassiot 2001: 387).

De este planteamiento, realizado desde un ámbito microeconómico, destacamos que la explicación de la reciprocidad se efectúa desde de la producción y la reproducción sociales. En consecuencia, el compartir no queda supeditado a ninguna fuerza telúrica, no es preciso interpelar a ninguna causa profunda de la naturaleza humana, ni en un sentido ni en otro. Es decir, ni como una generosidad que formaría parte intrínseca de la especie y que llevaría al compartir, ni como se ha planteado desde la propuesta contraria, de una naturaleza egoísta que persigue la acumulación, salvo que se reprima. La explicación nos lleva aquí a una solución social para organizar las relaciones sociales de producción y reproducción, obteniendo un producto y materializando su valor de uso, al permitir su distribución entre los distintos grupos (aquí unidades de consumo).

De la misma forma, podemos abordar el análisis de la existencia de sujetos con un papel diferencial en la gestión de la acumulación del producto. Como trataremos de demostrar en el capítulo 4, es posible ofrecer una explicación de los procesos sociales de acumulación y redistribución como una solución social asociada a una forma específica de organizar la producción y reproducción sociales. Procuraremos mostrar a su vez que el prestigio, que se suele asociar a dichos sujetos, también puede abordarse desde esta perspectiva.

Sin embargo, como vamos a exponer en los próximos apartados, la bibliografía arqueológica ha tendido a enfatizar otro tipo de explicaciones, bien acudiendo a esencialismos, a formas distintas de concebir la naturaleza humana, a la biología o a la psicología.

2.6.- Arqueología del prestigio

En este apartado introduciremos algunos ejemplos de trabajos desarrollados por arqueólogas y arqueólogos en los que se plantean cuestiones relativas al prestigio. No profundizaremos en gran detalle pero sí expondremos algunos casos que entendemos que pueden resultar ilustrativos.

Como ya ha quedado dicho, la forma habitual en que se plantea el fenómeno del prestigio suele ir vinculada a la evolución social, la complejidad social, la estratificación, las relaciones de poder o el estatus. Estos planteamientos se articulan a partir del análisis del registro arqueológico, normalmente de los yacimientos en los que las investigadoras e investigadores han tenido la oportunidad de excavar.

En este sentido, cuando la/os arqueóloga/os exponen sus cuestiones sobre el prestigio o los objetos de prestigio lo hacen, aunque no de forma exclusiva, a partir de materiales obtenidos en contextos mortuorios. Estructuras, restos humanos, objetos, ajuares, etc., han sido y son en la mayoría de los casos los elementos tenidos en cuenta para elaborar los modelos. Aunque otros elementos también llegan a ser objeto de estudio (hábitats, áreas de producción, etc.), la arqueología relacionada con los elementos mortuorios es la que provee de la mayoría de materiales para la modelización de numerosas y variadas cuestiones, como las diferencias sociales, las actividades rituales, los cambios históricos, etc. Una compartimentación de actividades y lugares que no está exenta de problemas.

Muchos de estos problemas tienen que ver con la forma misma de definir la teoría y la práctica arqueológicas. En nuestro caso, el primer problema que se nos

plantea es la propia definición de prestigio, o las de sus elementos relacionados, como el estatus. Un primer aspecto que, como se ha insistido, no suele abordarse. Como ya hemos demostrado, se están empleando habitualmente categorías y conceptos que raramente se definen y que tienen una conexión, a menudo ignorada, sobre la sociología del poder o las nociones antropológicas de rol y estatus.

La siguiente cuestión a tratar es la definición de las variables que se consideran relevantes para la detección del prestigio en arqueología. En este sentido, la forma en cómo se piensa el registro arqueológico y la definición y planteamiento de las preguntas que se van a formular para analizar dicho registro son tanto o más importantes que la metodología arqueológica que se va aplicar. El procedimiento aplicado usualmente tiene que ver con la manera en que se concibe el mismo registro arqueológico, la materialidad o los propios objetos. Discutiremos estos aspectos al final del capítulo 4.

Las distintas escuelas arqueológicas han priorizado aspectos diferentes al llevar a cabo el proceso de investigación, ya fuera la descripción, la clasificación, o la explicación. El particularismo histórico o el difusionismo han incidido en cuestiones muy distintas, dados sus variados intereses. La arqueología procesual, una vez más, implementó una renovación de la metodología arqueológica. En el apartado 2.2 se expuso críticamente la forma habitual de proceder del procesualismo, por la que lo/as arqueólogo/as trataban de identificar en el registro aquellos elementos que permitieran crear una secuencia evolutiva, incluyendo la complejidad, las desigualdades o el estatus.

Uno de los trabajos de referencia dentro de este paradigma fue el de Lewis Binford, en su artículo *Archaeology Mortuary Practices: Their Study and Their Potential*, de 1971, donde enumeró los 4 elementos relacionados con la definición social de la persona empleados habitualmente por las/o investigadora/es en el estudio del tratamiento mortuario (1971: 17): (1) sexo, (2) edad, (3) rango relativo y distinción de la posición social ocupada por la persona muerta dentro de la unidad social y (4) la afiliación de la/os fallecida/os con respecto a los miembros de segmentos incluidos en la unidad social más amplia o de la sociedad misma.

Tras un recuento estadístico sobre una muestra etnográfica de 40 sociedades tomadas del *Human Relations Area Files*, Binford procedió a contrastar algunas hipótesis. Analizó dos cuestiones relacionadas con la variabilidad estructural de los ritos mortuarios, con la suposición de que existe: a) un alto grado de isomorfismo entre la complejidad de la estructura de estatus en un sistema sociocultural dado y (b) la

complejidad del ceremonial funerario en lo relativo a un trato diferenciado de las personas que ocupan diferentes posiciones de estatus (Binford 1971: 18). Cada sociedad fue tabulada en función de la edad, el sexo, posición social, subgrupo de afiliación, causa de la muerte y ubicación del difunto.

Binford concluyó que en los patrones mortuorios analizados apenas se daban diferencias estadísticas entre sociedades cazadoras recolectoras, sociedades agricultoras móviles y sociedades pastoriles, en contraste con las sociedades agricultoras sedentarias. También concluyó que el número mayor de distinciones empleadas por estas últimas se debía a la correlación directa entre la complejidad estructural de sus rituales mortuorios y el estatus dentro de sus sistemas socioculturales.

Tras el estudio Binford afirmó que las sociedades cazadoras recolectoras tienden a exhibir formas de estatus social más igualitarias mientras que entre los agricultores sedentarios se dan más incidencias relacionadas con sistemas de estatus de tipo estratificado no igualitario. En consecuencia sexo y edad deben constituir las bases para la distinción en sociedades cazadoras y recolectoras mientras que entre las sociedades agricultoras la posición social y la afiliación al grupo constituyen la base para el tratamiento diferencial mortuario, independiente del sexo y la edad (Binford 1971: 19-20).

En nuestra opinión, Binford contrastó y confirmó lo que ya esperaba. Seleccionando un conjunto etnográfico de distintos tipos de sociedades, conforme a la clasificación funcionalista propia de la época (sociedades cazadoras recolectoras, agricultoras simples, pastoralistas y agricultoras más complejas y sedentarias) concluyó lo que ya sabía previamente: que existe poca diferenciación en los tratamientos mortuorios dados a las personas en las sociedades consideradas más igualitarias, en contraste con la mayor variabilidad y las diferencias propias de las sociedades consideradas complejas. Es decir que confirmó el esquema de evolución de las sociedades vigente en ese momento.

En otros trabajos Binford se planteó también cómo pudieron evolucionar las sociedades de un sistema a otro, hacia la complejidad, con la aparición de personajes en busca de poder y estatus:

“¿Cómo podría un sistema con estas características [tipo *big man*] derivar hacia una sociedad compleja clásica basada en el poder auténtico? Siempre he creído que el poder se inicia cuando se está en condiciones de renunciar con impunidad a una

relación social. Ustedes y yo podemos establecer el acuerdo de que todo lo mío es suyo y todo lo suyo es mío. Pero si en los momentos difíciles ignoro este acuerdo y no sufro las consecuencias, a partir de este momento he dado ya el primer paso hacia el poder. Ésta es una noción bastante negativa del poder, que normalmente ha sido considerado en términos de *hacer* leyes a la medida de uno; en la práctica, por lo menos desde un punto de vista evolutivo, creo que el poder guarda relación con *romper* las leyes hechas a la medida de uno y prescindir de las consecuencias. Quizá deberíamos centrar nuestra atención en las condiciones bajo las cuales ello puede ocurrir en el contexto de los tipos de organización del gran-hombre” (1998/1983: 236).

En el mismo trabajo Binford destacó que los cambios evolutivos ocurren cuando las sociedades han de afrontar situaciones acuciantes, actuando ante algún problema. En coherencia con su pensamiento, entendió que los problemas a solventar siempre tienen relación con los factores medioambientales y la adaptación. En esta cuestión Binford también tuvo en cuenta que muchas de las teorías que se han propuesto están inspiradas en gran medida en diferentes influencias de la filosofía económica y que muchos de los argumentos que se esgrimen son proposiciones *ad hoc* (Binford 1998/1983: 238, 248). Aunque para explicar los “camino que conducen a la complejidad” también sostuvo lo siguiente:

“De todos modos, conocemos poco acerca de por qué alguien <<querría>> un sistema complejo hasta el extremo de invertir esfuerzo para producir en exceso. Deben existir presiones a favor del cambio en el sentido darwiniano, aunque todavía no podamos identificar cuáles son y cómo operan.” (Binford 1998/1983: 247).

De la relación entre el darwinismo y la arqueología trataremos después. Pero este ejemplo resulta ilustrativo de la forma procesual de abordar el estudio del cambio social, donde los individuos son considerados en términos de rol y estatus. Al proceder con el proceso de investigación se pensaba el registro arqueológico con la finalidad de desenterrar objetos, materiales, estructuras, restos, etc., que permitieran identificar *big men*, estatus, poder, etc.

El arqueólogo Stephen Plog manifestó dos décadas atrás la necesidad de revisar y ampliar los modelos habitualmente empleados para detectar arqueológicamente la complejidad de las relaciones sociales, la presencia o no de desigualdades o la existencia de alto estatus (*High-status*), desde la experiencia en su trabajo sobre las sociedades Pueblo del suroeste de EEUU. Para ello insistió en la

conveniencia de analizar artefactos de diversas clases, restos mortuorios y objetos asociados, pero también otros aspectos como elementos arquitectónicos, además de los funerarios. También propuso estimar el trabajo movilizad o en los diversos procesos implicados, poniendo en relación los distintos ámbitos en que solemos subdividir los fenómenos sociales (económicos, políticos, rituales, etc.) en nuestro análisis. Plog insistió que dichos ámbitos no pueden separarse, sino que forman parte de forma interrelacionada de las dinámicas sociales (Plog 1995: 192-193).

En nuestro país Joan A. Barceló realizó un esfuerzo similar, proponiendo nuevas definiciones y metodologías arqueológicas. Después de efectuar un repaso bibliográfico sobre la formas de abordar arqueológicamente los intercambios, propuso que, para analizar cómo las élites usan los “bienes de intercambio” para reforzar su identidad simbólica es necesario rastrear en el registro arqueológico, además de en los contextos funerarios, también en otros espacios, como las áreas comunes donde pudieran haberse realizado ceremoniales (banquetes), o en las áreas domésticas con presencia de objetos o recipientes que pudieran haber servido de comidas y bebidas ceremoniales (Barceló 1997: 84-86). No basta con analizar un registro funerario o desenterrar objetos efectuados con materiales foráneos. Ofreció una propuesta de definición de “*bien de intercambio* en tanto que objeto producido total o parcialmente (p.e., su materia prima) fuera del grupo social que lo va a usar”, donde la identificación de su procedencia no se circunscribe al origen de las materias primas empleadas. También propuso investigar su posible “Centro de Producción”, que puede identificarse por técnicas específicas en la producción de los objetos (*Id.* 64).

Abordar el estudio del prestigio y los objetos calificados de prestigio desde el punto de vista de su producción abre otras vías para la investigación. En nuestra propuesta esta cuestión tendrá una gran importancia. Uno de los problemas asociados a dicha vía es la definición del ‘valor’ del producto. Según Ester Oras la designación “objetos de valor” en arqueología resulta muy problemática, dados los aspectos culturales, diversos y complejos, que se hallan implicados. Diversos factores sociales pueden devenir como significativos de forma cambiante, como las características de los materiales empleados en su producción, su rareza, su duración, o que puedan resultar “atractivos”, pueden llevar a menudo a ser considerados por una sociedad como “*prestige and symbolic items*” (Oras 2012: 69). Otra consideración se deriva de la producción de valor a partir del trabajo invertido en la obtención de esos objetos. De ahí destaca la importancia de los aspectos históricos y sociales a la hora de analizar el valor y critica las clasificaciones habituales de los objetos, de tipo ritual, religioso,

profano, utilitario, votivo, etc., de difícil asignación en el registro arqueológico, por más que un mismo objeto puede tener cabida en más de una clasificación (p.ej. ritual o mundano). Definitivamente no resulta posible crear una lista universal aplicable a objetos obtenidos del registro arqueológico (Oras 2012: 66, 69).

Confluimos con esta autora en esta última consideración, dado que estas clasificaciones lastran a menudo la investigación arqueológica, se emplean de forma acrítica y presentan muchos problemas. En estas clasificaciones abundan los actualismos, que se proyectan hacia las sociedades del pasado sin una suficiente revisión crítica. Por otra parte, desde nuestro punto de vista el planteamiento de Oras resulta insuficiente en su propuesta de análisis del valor, según la cual un objeto puede resultar 'atractivo' en función de diversos factores culturales. La problemática es mucho más amplia y compleja en la definición del valor, que en todo caso debe ponerse en relación con la producción. La 'atracción' es el argumento empleado en las teorías económicas neoliberales para elaborar modelos sobre la función de demanda del consumidor, empleando la satisfacción, la utilidad y las preferencias. Dedicaremos especial atención a estos aspectos en el capítulo 4.

Richard Lesure, al estudiar el uso de la diorita en las sociedades encuadradas en el Formativo temprano mesoamericano, destacaba también que los objetos pueden albergar diferentes valores según sus usos, tras lo cual proponía distinguir los objetos según sus "gradaciones de valor" al analizar el origen de las desigualdades y las jerarquías sociales. Los elementos que propone para identificar estos patrones de gradación de valor en el registro arqueológico son el tamaño, la forma, la composición de los objetos y su especificidad, que define como una valoración de unicidad en la apariencia de un objeto. Los objetos de baja especificidad son similares en apariencia, mientras que los objetos de alta especificidad son únicos y fácilmente identificables. Además, éstos últimos son frecuentemente más costosos de producir, en términos de trabajo o de recursos empleados (Lesure 1999: 24, 30).

En este caso reproducimos parte de crítica formulada para la autora anterior. El trabajo de Lesure plantea algunas cuestiones simples sobre cómo clasificar los objetos y asignar y graduar su valor, pero apenas profundiza sobre la producción (y mucho menos la reproducción), ni sobre la institución de las relaciones sociales que las personas contraen para producir y reproducirse, ni cómo puede definirse el valor en relación con estos procesos.

Definir el valor resulta fundamental si queremos abordar el estudio del concepto prestigio. La definición que se nos plantea en el *Diccionario de Arqueología* de J. Alcina Franch (coord., 1998) de “bienes de prestigio” es la siguiente:

“Productos, artefactos y materias primas objeto de intercambio a las que, por ser escasos o inexistentes en una región, una sociedad les atribuye una gran valía, independientemente de su valor intrínseco o de su valor en la sociedad que los posee o produce (...). Los intercambios de productos locales por estos bienes dan lugar a una economía de bienes de prestigio” (Ruiz Zapatero 1998: 129).

Del análisis de esta definición nos surgen dudas sobre lo que se denomina como “valor intrínseco”. Sin mayores especificaciones podría dar a entender que existe el valor de las cosas en sí mismo, como algo inherente a los objetos. En nuestra opinión esta expresión es, como mínimo, algo desafortunada³⁷ y no concebimos que exista algo que pueda tener un valor “intrínseco”. Como trataremos de mostrar en la fundamentación de nuestra tesis, para definir el prestigio previamente resulta necesario definir las diversas formas de valor. Entendemos que un objeto o una persona adquieren prestigio como consecuencia de un proceso social de valoración. Son los sujetos sociales los que, siempre en sociedad, asignan valores. Los valores se otorgan, son atribuidos, no existen en sí mismos con independencia de las personas que los crean, siempre en sociedad.

Otra cuestión distinta (y tal vez es lo que se pretendía en dicha definición, aunque entonces con poco acierto) es que determinado objeto, por el hecho de presentar ciertas características en su materialidad como composición, aspecto, dureza, maleabilidad, etc., acabe reportando una utilidad (valor de uso) en una sociedad, es decir en un momento histórico y un lugar concretos. Un mismo objeto o material puede adquirir un valor extraordinario para los sujetos de una sociedad determinada en ciertos momentos, pero pasar inadvertido para otras sociedades. Piénsese por ejemplo en el oro, en los primeros momentos del contacto en América.

Y esto en cuanto al valor de uso. La definición del valor de la producción de un bien ya fue elaborada por los economistas clásicos, comenzando por Adam Smith, pero claramente con Marx, al determinar que este valor resulta de la aplicación de trabajo, es decir, de la inversión de fuerza de trabajo en los procesos de producción.

³⁷ Definición que, por ejemplo, suscribe Krueger para sus propósitos de definir un modelo de “economía de bienes de prestigio” (Krueger 2008: 10).

Conviene pues distinguir de qué tipo de valor se habla, si del valor de la producción, del valor de uso o del valor de cambio. También debe ponerse especial atención en el análisis de los procesos de producción y reproducción sociales, pues es en ellos donde tienen lugar los procesos de valorización. Profundizaremos en estas cuestiones en el capítulo 4 (apartado 4.4). En todo caso, estas definiciones resultan de gran importancia, de lo contrario cualquier clasificación de objetos, estructuras, contextos o ámbitos, como los comentados anteriormente, resultan del todo insuficientes para dar cuenta de la realidad social que se está estudiando.

En los ejemplos expuestos hasta ahora, se plantean términos como valor, estatus (con sus posibles gradientes diferenciales, como *high status*) y, finalmente prestigio. Pero como se ha venido insistiendo, raras veces se aportan definiciones o se remite a alguna definición previa. Hay pocas excepciones.

La arqueóloga Zsuzsanna Siklósi llevó a cabo un estudio sobre la evolución del neolítico balcánico-carpatiano en el que destacó la presencia de ciertos objetos, confeccionados principalmente a partir de *Spondylus*. Esta autora ha puesto en cuestión la forma de abordar el concepto de prestigio que se ha producido dentro de la arqueología. También ha puesto de manifiesto la influencia de la sociología del poder de Max Weber (Siklósi 2004: 1, 6-7), tal como hicimos nosotros al inicio de este capítulo. Sin embargo, al final de su trabajo acaba por ofrecer un planteamiento que en poco se distancia de las aproximaciones que dice criticar. Propone las siguientes definiciones de estatus y prestigio Siklósi 2004: 7):

*“**Social status** only indicates the place a certain individual occupies in a given society. Usually every person occupies several social statuses (e.g. male, father, warrior, chief) depending on his or her social relationships.”*

“The value of a certain status, however, need not manifest itself only in objects. It can appear, for example, in different behavioural norms, house types or burial rites.”

*“The concept of **prestige** is basically different, although in the archaeological material it can appear in a very similar form to social status. Prestige (social respect and esteem) is not a socially fixed thing. It depends on the activity of the person, and can influence the activity. It is a part of a social status, the degree of which can be directed or influenced by the person. Prestige can be acquired and lost very easily.”*

“Similarly to status, prestige can manifest itself in objects and social habits. It is important to consider that the appearance of prestige in the shape of an object is only a form of its manifestation. Prestige is often embodied in customs that leave no archaeological traces, e.g. the case when the reputation of a Big Man or a tribal chief depends on the number of material goods he can distribute among the members of the community, which will probably not leave any trace to be discovered by archaeologists.”

A continuación suscribe la opinión habitual de que los objetos de prestigio contribuyen al mantenimiento de “alto estatus” (“*high status*”) a quien los posee, para interpelar después al conocido ejemplo del *Kula* que Malinowski describió en los años veinte para las Trobriand de Melanesia. Este preámbulo sirve para analizar la aparición paulatina y diversa de objetos, principalmente de *Spondylus*, en la evolución del neolítico en Hungría y la cuenca carpatiana (Siklósi 2004: 8, 10ss), que emplea para describir el incremento de las desigualdades. A nuestro juicio lo que se inicia como una crítica prometedora se convierte en una aplicación de los viejos planteamientos, que acaba reproduciendo.

Otra propuesta de definición de prestigio es la del arqueólogo francés Alain Gally, cuyos trabajos fueron citados en la introducción (2010, 2013). Gally define el prestigio, ya sea en objetos o en personas, desde el punto de vista del signo. Prestigio como signo, pero que se diferencia de otros objetos por su funcionalidad:

“En résumé le bien de prestige peut être défini sur le plan fonctionnel comme un objet qui est soustrait au domaine économique et marchand pour s’intégrer dans les réseaux sociaux, politiques et religieux au sein desquels il perd sa valeur d’usage et acquiert ainsi valeur de signe. Il relève avant tout du domaine social par la nature des transferts qui lui donne sens, que ce soient des échanges non marchands ou des échanges de troisième type. Cette manière de mise à l’écart révèle la capacité de la société à générer des surplus en marge des impératifs de la survie technique et économique. Ces objets peuvent donc faire l’objet de stockage et de thésaurisation et sont donc des signes de richesse.

*Acquis à l’extérieur par des échanges s. lat ou par la force, ou relevant de l’artisanat local, les insignes de pouvoir, *regalia*, trophées de guerre, etc., constituent une catégorie particulière de biens de prestige dans la mesure où la fonctionnalité qui leur donne sens n’est pas l’intégration dans des transferts non marchands mais leur stockage et leur conservation à des fins ostentatoires.”* (Gally 2010: 39).

Gallay desarrolló su noción de prestigio tomando como base el esquema de la evolución de las sociedades creado por Alain Testart, analizado en páginas anteriores. En primer lugar (Gallay 2010: 35, 2013) excluyó las sociedades del mundo I de dicha clasificación, es decir las sociedades sin riqueza o “acremáticas”. A continuación pasó a aplicar su definición al resto de sociedades de la clasificación de Testart: las sociedades del mundo II, compuesto por sociedades con riqueza que puede ser destinada a una función social pero sin reinversión y las sociedades del mundo III, que comprende tanto las sociedades semiestatales de linajes y realezas, con riquezas ostentatorias, como las sociedades de clases.

Desde nuestro punto de vista esta aproximación adolece de algunos problemas de difícil solución. En primer lugar reproducimos aquí las críticas que ya formulamos al modelo clasificatorio y descriptivo de Testart en el que Gallay se basa. Más problemático resulta que en su propuesta Gallay omite las sociedades que considera sin riqueza, como las SCRP. Este autor sólo considera el prestigio desde el punto de vista de la ostentación y la construcción de desigualdades, aspectos en los que tampoco se diferencia mucho del tratamiento habitual del prestigio de los modelos anglosajones, por más que en éstos se hable de estatus, rol y estratificación social.

Como trataremos de demostrar en el capítulo 4 es perfectamente posible hablar de prestigio en SCRP, ya sea de objetos, personas o actividades. Es más, demostraremos que es posible formular una definición de este concepto construida sobre el análisis de los procesos de producción y reproducción sociales, aplicable para todos los tipos de sociedades, también las SCRP.

2.6.1.- Arqueología del prestigio en la NWC

En este subapartado se prestará una especial atención a describir algunos trabajos arqueológicos desarrollados sobre la NWC, cuyas sociedades, con un amplio registro arqueológico y etnográfico, han servido considerablemente como ejemplos paradigmáticos para la formulación de modelos, definiciones y clasificaciones. Referentes que han adquirido gran relevancia para sustentar explicaciones sobre el origen de las desigualdades y la complejidad social.

En el simposio de *Man the Hunter* el ejemplo de las sociedades de la NWC tuvo un espacio con el trabajo de Wayne Suttles. En concordancia con los planteamientos de la época, medioambiente y ecología ocupaban un espacio central en la explicación, destacando la abundancia de recursos y altos niveles de

complejidad cultural. El elemento clave era el almacenamiento del salmón, trabajo que competía a las mujeres (Suttles 1968: 56-64).



Figura 2.2. Mapa de la NWC con la nomenclatura de grupos étnicos. Encyclopedia Britannica.

Durante los años siguientes y bajo la cobertura del paradigma sistémico, el intento de dar explicación a lo que antes se percibía como anomalías en las SCRP dio paso a diversos modelos. Los aspectos relacionados con la abundancia de recursos han seguido influyendo en las distintas aproximaciones, con mayor o menor incidencia, incluso todavía en la actualidad. El *potlach* descrito en las etnografías sobre los *Kwakiutl* también acaparó un papel central en los distintos trabajos, una ceremonia

relacionada siempre con la abundancia, el almacenamiento, la distribución, las diferencias sociales, la competición y el prestigio:

“En estas distribuciones cuanto más generoso era un anfitrión, más prestigio adquiría; y si su generosidad no era correspondida por los invitados cuando éstos celebraban sus potlaches, el anfitrión y su numaym ganaban mayor prestigio a expensas de los invitados. Por tanto existía necesariamente un elemento competitivo en el potlach” (Piddocke 1983/1965: 142).

Gracias al registro etnográfico lo/as arqueólogo/as hablan de un “patrón” desarrollado de la NWC, cuyos caracteres básicos se han definido sobre la acumulación de riqueza y estatus, incluyendo la presencia de diferencias de estatus adscrito, esclavitud, guerra, un sistema de intercambio complejo y una tradición artística elaborada (Matson & Coupland 1995: 28-29). En trabajos más recientes, Richard Matson fija “la primera cultura reconocida en general como la equivalente a la encontrada etnográficamente”, es decir del patrón de la NWC, en el período *Marpole*, en torno a 2.000 AP, con una secuencia evolutiva que va desde lo “sencillo a lo complejo” (Matson 2010: 78).

El arqueólogo canadiense Brian Hayden ha sido uno de los más destacados investigadores en este ámbito y le dedicaremos un análisis más detallado, dada la influencia de sus trabajos. Este autor resulta representativo en cuanto a cierto tipo de planteamientos arqueológicos que entendemos que son herencia directa de las propuestas funcionalistas, ecológicas y neoevolucionistas analizadas en las páginas precedentes. Su trabajo arqueológico realizado durante años en yacimientos de la NWC, junto con su investigación etnográfica y etnoarqueológica (Owens y Hayden 1997: 129-153; Hayden 2010: 90-91; Hayden y Villeneuve 2010: 106-131), le han servido para fundamentar una modelización sobre el surgimiento de la complejidad social y las desigualdades y proponer una definición de “tecnología de prestigio”.

Aunque la problemática de la transición y el cambio en SCRP ya preocupó a este autor desde hace más de tres décadas, entonces enfocó su análisis desde una perspectiva diferente. A principios de los 80 fundamentaba su trabajo en la ecología cultural (Hayden 1981: 520). Desde los años 90, sin abandonar los enfoques sistémicos y su herencia ecológico-cultural, ha buscado sus explicaciones en la sociobiología.

Hayden sostiene que a partir de cierta combinación entre tecnología, cultura y relaciones sociales en las poblaciones humanas permite a las personas transformar el exceso de recursos en otros bienes y servicios, que son escasos y altamente deseados (Hayden 1996/1994: 225). Para Hayden la capacidad de obtener y utilizar excedentes, que aquí emplea en el sentido de plusproducto (*surplus*), puede proveer de un mayor y más seguro aporte de recursos al grupo, otorgando mayor estabilidad y seguridad y mayores reservas en caso de épocas de estrés ambiental. Para que se desarrolle el sistema, continúa, es preciso que existan abundantes recursos y una adecuada tecnología que permita su efectiva explotación y su almacenamiento³⁸ (*id.* 227-229).

Según Hayden, cuando la subsistencia básica está garantizada para toda la comunidad, la competitividad surge como un mecanismo que funciona para desarrollar la complejidad del sistema. La motivación necesaria para promover el comportamiento competitivo debe ser más sugestiva que coercitiva y el mecanismo que la propicia es, para el autor, la fiesta competitiva. Ésta se convierte en el factor clave para transformar las sociedades simples en complejas. Sobre la fiesta competitiva se articulan intensas dinámicas por la que algunos individuos entran en competición por el estatus (*status competition*), alcanzando posiciones sociales que les permiten ejercer un control jerárquico sobre los otros miembros de la comunidad. La situación lograda con esta posición social (*status*) les confiere la capacidad de otorgar préstamos, deudas con las que consigue incrementar su influencia individual y su poder. Finalmente la participación de diversos grupos en esta dinámica y la circulación de bienes y servicios genera, para Hayden, la “energía motivacional” (*motivational energy*) necesaria para mantener y reproducir el sistema (Hayden 1990: 36, 58; 1996/1994: 230-232).

Hayden construye su aproximación teórica desde una perspectiva evolucionista, creando sus propias categorías, con un claro paralelo con las tipologías de Elman Service y Morton Fried. En un principio distingue entre sociedades cazadoras y recolectoras “igualitarias” y “transigualitarias” (*egalitarian* y *transegalitarian*), en un continuum evolutivo. Las primeras se corresponderían con las SCRP tipo bandas, en las clasificaciones tradicionales. Las segundas surgen a partir

³⁸ Hayden manifestó su desacuerdo con Testart sobre el almacenamiento. Hayden sostiene que la abundancia de recursos es más esencial que el almacenamiento para el desarrollo de este tipo de sistema social (Hayden 1996/1994: 237).

de las primeras al darse una serie de circunstancias combinadas que se sintetizan a continuación (Hayden 1995: 18; Owens y Hayden 1997: 124; Hayden 2010: 91):

1.- Bajo ciertas condiciones de escasez y vulnerabilidad por sobreexplotación de un ambiente prevalece un *ethos* de la reciprocidad y el compartir.

2.- Cuando los recursos son más abundantes y no existe esta vulnerabilidad acaba surgiendo la propiedad privada y el uso de excedentes para la competición y el prestigio, que se tolera por la comunidad si no afecta desfavorablemente a su subsistencia.

3.- Con esta combinación de condiciones finalmente acaban por surgir algunos individuos con tendencias acaparadoras y acumuladoras, los “*aggrandizers*”, que entran en competición entre sí.

4.- Bajo condiciones variables de producción de excedentes, estos *aggrandizers* combinan estrategias para persuadir a sus familiares y otros miembros de la comunidad para producir excedentes y ceder parte del control sobre los mismos; creando disputas con otras comunidades; estableciendo pagos por la riqueza; consolidando alianzas matrimoniales; otorgando préstamos y creando deudas con otros *aggrandizers* que le procurarán retornos futuro; promoviendo fiestas competitivas intergrupales e invirtiendo esfuerzos para incrementar el valor (*increasing value*) de los individuos jóvenes mediante eventos y pruebas impuestos para su maduración (ritos de iniciación), lo que a su vez requiere la inversión de trabajo en dicho proceso de maduración.

El antropólogo Richard Gould introdujo la expresión “*tendency for aggrandizive behavior*”, que aplicó a las SCRP. Según este autor (Gould 1982: 76) cuando el grado de riesgo y la existencia de mayores oportunidades mejoran la situación de las familias o los grupos domésticos, en estas condiciones la reciprocidad disminuye su peso como estrategia, para pasar a un:

“aggrandizement of resources at the heart of a system based upon increasing degrees of familial self-sufficiency and efficient procurement of large-scale harvestable resources requiring communal facilities like fishweirs and large, seagoing canoes” (Gould 1982: 88).

Años después, los arqueólogos John Clark y Michael Blake (1994) desarrollaron el concepto de “*aggrandizer*”. Estos autores se preguntaron por el origen de las desigualdades y la sumisión voluntaria de algunas personas bajo sistemas políticos no igualitarios y sostuvieron que, en las primeras fases, el cambio debió producirse por el mejor interés de la sociedad³⁹. Según estos autores los *aggrandizers* surgieron para resolver problemas sociales, buscando el prestigio o estima social durante el proceso:

“The development of social inequality was neither a problem nor a solution. Rather, it was a long-term, unexpected consequence of many individuals promoting their own aggrandizement.

Briefly, we argue that the transition from egalitarian to rank societies was a process that occurred on a regional scale under special historical and techno-environmental circumstances. The engine for change was self-interested competition among political actors vying for prestige or social esteem.” (Clark & Blake 1994: 17).

Clark y Blake (y en este aspecto, como veremos, también Hayden) entienden que este proceso es inevitable. Asumen (*id.* 18-19) que todos los sistemas sociales, con independencia de su estructura, contienen las semillas de la desigualdad. Sostienen que en las sociedades igualitarias las jerarquías se basan en la edad, el género y la aptitud y que en cuanto surgen ciertas condiciones (medioambientales, de recursos, etc.) los *aggrandizers*, sujetos al interés personal, promoverán el cambio social.

La consecuencia: el surgimiento de las sociedades transigualitarias y la complejidad social. Según Hayden, estas sociedades muestran una serie de características, que pueden manifestarse en diversos grados (Hayden 1990: 33; 1995: 24; Owens y Hayden 1997: 125; Hayden 2010: 90):

1.- Densidades de población mínimas ($\geq 0,1$ hab/km²).

2.- Patrones de asentamiento sedentario o semisedentario estacional.

³⁹ Una clara referencia del Contrato Social de Rousseau, la cesión de libertad individual a favor de una asociación que proteja a las personas asociadas y sus bienes (Rousseau 1994/1762: 34).

3.- Formas de “complejidad política” consistentes en la presencia o ausencia de consejos políticos formales (“*formal political councils*”); con diversos grados de exclusividad respecto a las posiciones de liderazgo político y con diversos grados de autoridad y poder en esas posiciones.

4.- Existencia de complejidad social definida a partir de la presencia o ausencia de marcadas desigualdades socioeconómicas, un sistema estructurado de “*ranking*” social, restricciones matrimoniales entre individuos de igual estatus social, uso de títulos de nombre honoríficos entre las élites y posible presencia de esclavitud.

5.- Finalmente, “complejidad económica”, definida según la presencia/ausencia de sistemas tributarios, exclusión de las élites del trabajo común, presencia/ausencia de competición económica y presencia/ausencia de especialización ocupacional por parte de algunos individuos.

El esquema evolucionista que Hayden plantea, pasa por desarrollar un proceso continuo de evolución de las sociedades a partir de la producción y uso de los excedentes (*surplus*). En esta dinámica, se generan e incrementan las desigualdades de forma progresiva, apareciendo diversos tipos de líderes que denomina “*despots*”, “*reciprocators*” y “*entrepreneurs*”, con los que establece una equivalencia con los términos usados habitualmente por los antropólogos con los “*great men*”, “*head men*” y “*big men*”. Sujetos sociales que, en diverso grado, al organizar fiestas competitivas llegaban a acumular poder en su propio interés y el de sus seguidores, motivando a éstos para producir y ceder los excedentes (Hayden 1995: 25ss).

Como introducíamos al principio, la fiesta competitiva resulta fundamental en este planteamiento. Hayden correlaciona los diversos grados de control sobre su organización y desarrollo con los diversos gradientes de poder acumulados por los líderes *aggrandizers*, con capacidades progresivamente crecientes de crear deudas que permitan retornos futuros, establecer alianzas matrimoniales con mujeres de otras comunidades, controlar los procesos de distribución de excedentes, etc. (Hayden 1990: 38; 1995: 24; Owens y Hayden 1997: 124; Hayden 2001: 251, 258-265; 2008: 59-60; 2010: 102-104).

A su vez, son estos *aggrandizers* quienes organizan la construcción de estructuras, tumbas, casas de los hombres asociadas a sociedades secretas, áreas ceremoniales y templos. También acaparan jerarquías chamánicas. Todo ello lleva a Hayden a explicar la aparición de ideologías en torno a los ancestros, afirmando que,

probablemente, intentaban promover las creencias en su propio beneficio (Hayden 1995: 56-57; 2010: 108).

Este autor sostiene que la complejidad social así definida puede rastrearse en el registro arqueológico, asumiendo la aparición de sociedades transigualitarias a partir del Paleolítico Superior y el Mesolítico y que las jefaturas difícilmente pudieron darse entre las sociedades cazadoras recolectoras, que no habrían existido hasta momentos posteriores a la aparición de la agricultura (Hayden 1995: 61; 2008: 81ss).

Hayden distingue entre aproximaciones teóricas funcionalistas y políticas. Las primeras se fundamentan en la aparición de desigualdades económicas de forma consentida por parte de la mayoría de la comunidad, porque la gestión de la producción por parte de las élites en ciertas circunstancias, como en momentos de crisis, acaban por ser más eficaces, resultando beneficioso en términos generales para el conjunto de esa comunidad (Hayden 2008: 27). Por el contrario, Hayden defiende una aproximación de tipo político, que engloba bajo la expresión “Ecología política” o “Ecología paleo-política”, según la cual la aparición de excedentes y el uso de los mismos por parte de algunos individuos se explica mejor desde el punto de vista de las estrategias que estos despliegan para satisfacer sus intereses egoístas, es decir, que sus conductas se encaminan a procurar su propio beneficio (Hayden 2008: 28-29; 2010: 93). Además, se reafirma en sus postulados a partir de su propia experiencia etnográfica, entre grupos mayas de las montañas de México, grupos tribales de las colinas del sudeste asiático, las poblaciones nativas de la NWC y las jefaturas de la Polinesia (Hayden 2001: 247; 2008: 29-30, 57; Hayden y Villeneuve 2010: 97-99; 109ss).

La propuesta de Hayden ha sido calificada de económica y evolucionista (Sassaman 2004: 249), opinión que compartimos. Además, el propio autor emplea la calificación “política” para su planteamiento. Aunque en un sentido amplio también entendemos que su propuesta se enmarca dentro del funcionalismo sistémico.

Robert Carneiro, en su ensayo sobre el origen del estado distinguía entre teorías “voluntaristas” (*voluntarist*), mejor conocidas como teorías del “contrato social”, y teorías coercitivas (*coercive*). Las primeras son aquellas que “*at some point in their history, certain peoples spontaneously, rationally, and voluntarily gave up their individual sovereignties and united with other communities to form a larger political unit deserving to be called a state*”. Las teorías coercitivas son aquellas en las que la “*Force, and not enlightened self-interest, is the mechanism by which political evolution has led, step by step, from autonomous villages to the state*” (Carneiro 1970: 733-734). En términos similares se ha expresado Timothy Earle, que distingue entre teorías “voluntaristas”, “adaptacionistas” (*Voluntarist, adaptationist theories*) y “políticas”,

“coercitivas” (*Coercive, political theories*). Entre las primeras sitúa a autores como J. Steward, K., E. Service, Wittfogel o L. Binford. Entre las segundas sitúa los trabajos inspirados en Marx y Engels, al propio Carneiro y a sí mismo (Earle 1997: 68-70).

La propuesta de Hayden se incluye en el segundo tipo.

El aspecto del modelo de Hayden que más interesa a nuestra temática es que define la categoría “tecnología de prestigio”, que diferencia de “tecnología práctica”:

“Prestige technology refers to the production of goods that maximizes available labor inputs and that only loosely meets performance requirements, as opposed to practical technology that maximizes efficient manufacturing and tool performance” (Hayden 1995: 24).

Según Hayden (2010: 98, 104) la presencia de objetos de prestigio en estas sociedades puede considerarse indicadora de la propiedad privada, pues etnográficamente se constata que se trata de objetos muy valorados producidos mediante trabajo intensivo y considerados como “riqueza de propiedad individual o corporativa”, mientras que en sociedades igualitarias son objetos rituales poco abundantes, de propiedad comunitaria. Además, los bienes de prestigio, asociados frecuentemente con los banquetes, también habrían sido utilizados como estrategia por los *aggrandizers* para “convertir el alimento en otros elementos más duraderos, así como para crear estructuras de deuda, asegurar la producción de excedentes y manipular la riqueza. En contraste con la tecnología práctica se utilizaban tecnologías de prestigio para resolver problemas socio-políticos” (Hayden 2010: 104). En su artículo de 1998 dedicado específicamente a esta temática sostenía:

“The purpose of creating prestige artifacts is not to perform a practical task, but to display wealth, success, and power. The purpose is to solve a social problem or accomplish a social task such as attracting productive mates, labor, and allies or bonding members of social groups together via displays of success. (...) Therefore, the logic and strategy for creating prestige artifacts are fundamentally different from the logic and strategy for creating practical artifacts. I suggest that the main goal for prestige technologies is to employ as much surplus labor as possible to create objects that will appeal to others and attract people to the possessor of those objects due to admiration for his or her economic, aesthetic, technical, or other skills. (...) Objects that successfully achieve this goal also make other people want to possess such objects,

sometimes even to the point of having them only for their own gratification or self esteem without using them for display.” (Hayden 1998: 11).

Tras este fragmento Hayden cita (1998: 11-12) a Thorstein Veblen para justificar la existencia de “powerful forces that impel many people to imitate the behavioral and material displays of the wealthy and powerful”. El autor acude a argumentos genéticos y psicológicos para sustentar estas opiniones.

En este sentido, uno de los aspectos que queremos subrayar del modelo de Hayden es el recurso a la sociobiología con el que sostiene sus explicaciones, donde son continuas las invocaciones a un componente genético característico en determinados individuos de la especie humana. Sostiene que, en consonancia con las tendencias de la época, asumió décadas atrás la existencia de las conductas o el *ethos* igualitario entre las sociedades cazadoras y recolectoras, pero a partir de un cierto momento comenzó a asumir la presencia de comportamientos egoístas, incluso dentro de las sociedades consideradas igualitarias, cuya explicación fundamenta en la genética (Hayden 2010: 96):

“yo sostengo que también hay un fuerte componente genético en gran parte del comportamiento humano. Y de todos los imperativos darwinianos para la supervivencia, la búsqueda del propio beneficio es el más importante. El comportamiento altruista es el más difícil de justificar en términos de selección natural”

“las comunidades igualitarias probablemente no fueron capaces de erradicar por completo las expresiones egoístas, ni siquiera con la eliminación sistemática de aquellos individuos que no podían o no querían abstenerse de perseguir abiertamente sus propios intereses <<económicos>>. De hecho hay unos pocos relatos en la literatura etnográfica sobre sociedades igualitarias de cazadores-recolectores acerca de individuos egoístas, que intimidasen y aterrorizasen a otros a fin de conseguir ventajas para sí mismos”

“Así comencé a desarrollar la idea de que en todas las poblaciones humanas grandes aparecía de forma natural una variabilidad respecto a la búsqueda del interés propio”

Hayden argumenta que, al igual que ocurre con otros caracteres determinados genéticamente como el peso o la altura, puede encontrarse una distribución de conductas que va desde valores consistentes en el altruismo, en un extremo, al autointerés en el otro, según una distribución representada por una campana de

Gauss, con una mayoría de individuos en el nivel intermedio. Sostiene que esta situación se halla presente en cualquier sociedad y que ambos extremos, desde el punto de vista evolucionista, servirían como factores “adaptativos bajo determinadas condiciones futuras posibles” (Hayden 2010: 97). En el punto más extremo de la campana que engloba a los *aggrandizers* egoístas, algunos sujetos pueden llegar a mostrar conductas psicopáticas (Hayden y Villeneuve 2010: 99).

Adicionalmente, acaba complementando esta ontología humana con argumentos psicológicos, al considerar que los *aggrandizers* muestran una personalidad característica que surge en determinadas condiciones, pero motivada genéticamente, lo que les llevaría a ser egoístas y a perseguir incrementar su riqueza, una personalidad “triple A”, por “ambiciosos”, “agresivos” y “acumuladores” (Hayden 1995: 18-20; 2008: 49-50; 2010: 98; Hayden y Villeneuve 2010: 99). Posteriormente dedicaremos un apartado específico para dar cuenta de los argumentos sociobiológicos y de la psicología evolucionista.

Las aportaciones de Hayden han tenido un profundo eco en muchos de los trabajos desarrollados por autoras y autores diversa/os durante las últimas décadas, bien sobre la misma NWC, bien sobre otros ejemplos arqueológicos, o simplemente como referente en el análisis de la complejidad social y el origen de las desigualdades (consultados aquí: Ames 1995, 2010; Arnold 1992, 1995; Clark & Blake 1994; Blanton 1995; Feinman 1995; Price 1995; Spencer 1997; Fitzhugh 2001; Gillespie 2001; Pauketat 2001; Johnson y Earle 2003/2000: 144; Hegmon 2003; Adams 2004; Sassaman 2004: 249-252; Summers 2005; Vanhaeren & d’Errico 2005; Quinn 2006; Plourde 2009: 273; Gurven *et al.* 2010; Price y Feinman 2010; Aldenderfer 2010; Price y Bar-Yosef 2010; Kristiansen 2010; Dietrich *et al.* 2012).

Algunos aspectos de la propuesta de Hayden serán analizados con mayor detalle en próximos apartados y en el capítulo siguiente, como es la cuestión de la sociobiología y la psicología evolucionista como formas de explicar la conducta humana, o de la profunda interrelación del pensamiento de Hayden con los modelos económicos neoliberales. Sin embargo, hay algunas cuestiones que queremos destacar aquí.

En primer lugar, Hayden ha defendido (2001: 231) que el problema del origen de las desigualdades es fundamentalmente arqueológico y que la cuestión deberá resolverse en última instancia mediante datos arqueológicos. No obstante, sus interpelaciones a los argumentos genéticos y sociobiológicos, como veremos, distan mucho de considerarse debidamente contrastados. Por otra parte, Hayden admite que en toda población existe, según una curva normal, una pequeña fracción que contiene

personas más agresivas, genéticamente determinadas, que han sido las causantes de las transformaciones culturales más importantes de los últimos 40.000 años (Hayden 2010: 97). Individuos con personalidad triple A que buscan su propio interés. Sin embargo, si durante miles de años las conductas sociales que dominaron las estrategias entre las poblaciones antiguas se fundamentaban en la reciprocidad y el compartir, ¿cómo es que no se dieron fuerzas selectivas que eliminaran a las pequeñas fracciones de personas egoístas? La solución de Hayden parece muy difícil de demostrar, al menos hoy día. El autor propone una hipótesis por respuesta, aunque más bien parece una proposición *ad hoc*. Sostiene que:

“Parece razonable sugerir que en el pasado, gente de este tipo también presionó para cambiar las sociedades y acomodarlas a sus ansias de procurar por sus propios intereses. Cuando ya no fue necesario forzar rigurosamente a un comportamiento igualitario, estos individuos fueron más libres para encontrar las maneras de conseguir sus propios fines” (Hayden 2010: 98).

Es decir, que este componente genético no habría desaparecido porque había estado cumpliendo otras funciones no especificadas.

Existen cambios importantes en la trayectoria investigadora de Hayden. En sus planteamientos en los años 70 y 80 (Hayden 1972, 1981) ponía un mayor énfasis en la población, sin embargo desde los años 90 sus propuestas han puesto un mayor énfasis sobre el individuo, su psicología y su genética⁴⁰. Un cambio que en modo alguno puede ser objeto de la casualidad. Una tendencia que no se circunscribe a dicho autor sino que es muy generalizada por fuerza tiene causas sociales, que analizaremos en el próximo capítulo.

Otra cuestión que resulta preocupante en los trabajos de este autor es la dificultad para la contrastación de hipótesis. Como sosteníamos páginas atrás, si los modelos sistémicos no establecen con claridad las variables que intervienen y la concreta relación que se establece entre ellas, la confluencia multicausal hace imposible proponer hipótesis que sean susceptibles de falsación. Se ha apuntado (Vila y Estévez 2010b: 193) y además en el mismo contexto de la NWC, que por estas razones los modelos sistémicos acaban por dar lugar a “esquemas <<planos>>”.

⁴⁰ Esta opinión ya fue formulada por Ermengol Gassiot (2001: 177), que aquí suscribimos.

En su modelo Hayden acude a la ecología cultural, la sociología política, la psicología y la genética, para sustentar sus explicaciones, mediante una combinación de factores como son la abundancia de recursos, la acumulación histórica de tecnologías de obtención, procesado y almacenamiento, la genética de los individuos egoístas y la psicología de éstos, ambiciosa, agresiva y acumuladora. Como se ha señalado, el empleo de proposiciones *ad hoc* tampoco ayuda.

Pero quizás el mayor déficit que se ha apuntado (Estévez & Vila 2010b: 193) en esta propuesta es que, al igual que ocurre en la mayoría de modelos desarrollados para la NWC, priorizan la producción de alimentos y todo lo necesario para la supervivencia pero olvidan la reproducción. Aunque Hayden ha abordado en ocasiones ciertos aspectos sobre la población y la reproducción, en ningún caso profundiza sobre las relaciones sociales de reproducción, que tradicionalmente se han tendido a concebir como relaciones naturales. Este es un aspecto que tendrá una importancia fundamental en nuestra tesis.

Por último, Hayden afronta la cuestión del prestigio dentro de la lógica sistémica evolucionista. Su concepción de la evolución hacia la complejidad social es casi teleológica, cuando se dan las condiciones necesarias de tipo genético, medioambiental y productivo. Por lo demás en poco o en nada se diferencia de las propuestas que han acaparado la hegemonía arqueológica desde mitad del siglo XX, con el estatus y la búsqueda del poder, también como algo consustancial a la especie. Entiende el prestigio sobre la base de un tipo de psicología, la de sujetos a la búsqueda de la estima social y el poder. Su definición de tecnologías de prestigio confluye con la opinión mayoritaria, consistente en la producción de objetos con inversión intensiva en trabajo y materiales especiales, por su rareza o lejanía (Hayden 1998: 13). Aunque distingue que existen objetos de prestigio en SCRP “tradicionales” (*id.*), empleados en actos públicos y con escasa inversión en trabajo o que pueden también ser objetos “prácticos”, Hayden coincide con la posición mayoritaria del objeto de prestigio como elemento de ostentación, vinculado a las élites y al poder.

Existen otros trabajos sobre la NWC que han planteado nuevos aspectos para intentar explicar el cambio social. Sin embargo en muchos de ellos se cita y se siguen los trabajos de Hayden, con pocas variaciones.

Desde hace décadas, los trabajos de Jeanne Arnold indagan sobre la aparición de la complejidad social, aunque se han centrado algo más al sur de aquel ámbito geográfico, en las islas del norte del Canal de Santa Barbara, en California, entre el

1150 y 1300 de nuestra era. El argumento de Arnold corre paralelo con la propuesta de Hayden al considerar que el origen de las desigualdades (que también entiende en el sentido de estratificación social mediante la explotación) se desarrolló como consecuencia del control del trabajo por parte de las élites emergentes, bajo las estrategias desplegadas por los líderes ambiciosos y los “*entrepreneurs*” oportunistas (Arnold 1995: 89ss). Para esta autora el estrés ambiental fue el factor desencadenante del proceso de cambio, ya que fue la incidencia del fenómeno climático de El Niño lo que acabó afectando, mediante cambios de temperatura marina, sobre la cadena trófica marítima de la zona, desde el plancton, hasta las diversas especies de peces, marisco, mamíferos marinos y aves acuáticas. Estas condiciones dieron lugar a una sobreexplotación por parte de las comunidades locales, favoreciendo con ello las oportunidades para la manipulación de las élites en los términos anteriormente descritos (Arnold 1992: 70).

Kenneth Ames también ha centrado sus estudios sobre la NWC y el origen de las desigualdades. Ames afirma la existencia de desigualdades en todas las sociedades humanas, ya sea en el nivel de las relaciones individuales, en otros ámbitos (culturales, económicos). Incluso se refiere a la herencia biológica de los primates terrestres (Ames 1995: 155). Este autor apunta el surgimiento de las élites en torno al 3500 o 3000 BP y la aparición de esclavitud de mujeres y hombres (ca. 3000-2500 BP), todo y que reconoce la dificultad de su contrastación en el registro arqueológico. Ames se circunscribe a los grupos domésticos (*household*), donde los jefes acumulaban poder y prestigio, pero siempre organizados sobre el *household* como centro, a partir del trabajo desarrollado por sus miembros y fundamentado sobre la gran productividad ecológica, principalmente del salmón. No obstante, sostiene que este poder era muy limitado sobre los individuos libres, en ningún caso coercitivo y en cambio sí era efectivo sobre los esclavos. La importancia del papel de las mujeres, al menos desde los últimos 2500 años, ha sido trascendente, con evidencias de alto estatus en algunos casos, con mayor incidencia sobre la producción del *household* y en el consumo, el intercambio y el comercio (Ames 1995: 161-172, 176, 181).

Ames acude al material etnográfico para afirmar que los jefes (*chiefs*) gozan de considerable autoridad y prestigio, buscan acumular riqueza y controlar los *potlaches* para atraer a otros sujetos y vincularlos a la casa (Ames 1995: 171-172). Un planteamiento que, con sus matices, se asemeja a la propuesta de Hayden.

“In sum, chiefs were firmly rooted in their households or territories, and all chiefs were first of all household chiefs. A House’s prestige, and therefore that of its chief, rested on

the productivity of the household's state, and on the ability of the household's chief to operate in the larger arena in which the prestige of individual chiefs was measured. (...) but there seems little evidence to suggest that, as a class, chiefs had direct power over free individuals. (...) people frequently paid no attention to them. (...) Chiefs owned slaves, and may have depended on them to procure the resources they needed to participate in the regional systems of potlatching and ritual. Slaves and their labor were the only resource over which chiefs exercised clear unambiguous power" (Ames 1995: 173).

En trabajos más recientes, Ames (2010) ha explorado la evolución de la capacidad humana hacia el igualitarismo y la desigualdad. En este trabajo ha indagado sobre las posibles causas de la desigualdad, incluyendo la competición por el prestigio, haciendo uso de modelos darwinistas de la arqueología evolucionista, que analizaremos más tarde. Cita a Hayden (2010: 23) en relación con la personalidad triple A, aunque Ames va más allá y afirma que los modelos sobre *aggrandizers* sólo desarrollan los aspectos relacionados con la ambición de dichos sujetos y han ignorado la subordinación como estrategia social activa. También indaga en la bibliografía biológica sobre las posibilidades del legado primate, tanto en su posibilidad de la dominación, la competición y la agresión, como en la hipersocialidad instintiva (*id.*). Finalmente, Ames se ha unido a las tendencias más recientes en la explicación del prestigio mediante la teoría de señalamiento de costes (*costly signaling theory*), que analizaremos con detalle posteriormente.

Ames se inclina por aquellas aproximaciones que consideran que hay ciertas tendencias previas hacia la desigualdad y afirma que, posiblemente, las sociedades de pequeña escala funcionaran mejor y persistieron en el prehistoria reprimiendo la competición por el prestigio. La constatación arqueológica de los orígenes de la desigualdad sería simplemente la "*crystallization of preexisting patterns*" (Ames 2010: 37).

Trabajos más recientes sobre la NWC han cuestionado algunos de los modelos sostenidos durante las últimas décadas o planteado explicaciones alternativas a las mayoritariamente defendidas. Al menos, de forma limitada. Tal es el caso de la importancia del salmón, su obtención y almacenamiento, que ha perdido peso en las explicaciones de la evolución y el cambio social. En este sentido se ha planteado la explotación de otras especies, como el halibut. Según Richard Matson el patrón de cambio puede haber sido más complejo y diverso de lo que tradicionalmente se consideraba (Matson 2010: 77-78).

Collin Grier, destaca las dificultades asociadas al concepto de complejidad, que define como “una diferenciación e interconexión creciente de las interacciones humanas en tres esferas: práctica económica, relaciones sociales y acción política” y destaca la diversidad de caminos posibles en que puede desarrollarse, en el caso de la NWC sobre un “amplio espectro de intensificación” y diversas dinámicas y trayectorias históricas (Grier 2010: 152). El registro arqueológico obtenido de los diversos yacimientos de las Islas del Golfo, en el Estrecho de Georgia (Montague Harbour, Pender Canal, Shingle Point, Dionisio Point o Deep Bay), muestran una diversidad de formas económicas, más allá de la explotación del salmón. Grier pone en relación los cambios progresivos en la organización sociopolítica con la “diversificación de recursos”. Sostiene que entre estos cambios también se cuenta la aparición de “amplias redes regionales formalizadas entre élites de pares en el golfo de Georgia” (*id.* 153-155).

Estos trabajos ponen de relieve un conocimiento algo más exhaustivo de las particularidades asociadas a la NWC que se han puesto de manifiesto en las últimas décadas. Pretenden explicar las dinámicas de cambio proponiendo procesos algo más complejos, que pasan por relativizar el papel del salmón como recurso principal, los patrones de ocupación o las redes interregionales. No obstante, aún con la riqueza de matices y su aparente mayor complejidad, en modo alguno proceden a revisar en profundidad ni a poner en cuestión los planteamientos anteriores.

Una aproximación que propone una explicación alternativa y que constituye una novedad sobre las anteriores, es la de Bill Angelbeck, respecto de la evolución social entre los grupos *Coast Salish*, en el litoral de la costa central y sur del Golfo de Georgia de la NWC. Según este autor, desde la aportación de Robert Carneiro en torno al conflicto, la violencia y la guerra como factores explicativos de la aparición de las élites y de las jerarquías sociales, numerosas propuestas han pretendido dar cuenta del cambio y de la progresiva complejidad social a partir del papel de las élites en la gestión del conflicto, ya sea éste interno, en la propia sociedad, o bien externo, como función de administrar y organizar la defensa frente a otros grupos (Carneiro 1970: 736). Angelbeck aporta un punto de vista algo diferente desde el anarquismo, interpelando a autores como Kropotkin o al antropólogo Pierre Clastres. Sostiene que la guerra entre los grupos *Coast Salish* seguía una “lógica centrífuga”, en el sentido que favorecía las dinámicas sociales en contra de la concentración del poder. Concluye que en épocas de inestabilidad social lo que se dio fue una alternancia

periódica de situaciones entre la concentración y la dispersión del poder (Angelbeck 2010: 139-141).

En nuestra opinión, el planteamiento de Collin Grier se limita a proponer una alternativa a la posición mayoritaria de que el conflicto desencadenó la movilización de las élites, dando lugar a la concentración de poder y la aparición y desarrollo de las desigualdades. No obstante, esta aportación, aunque completa y matiza la visión generalizada sobre el desarrollo de las sociedades de la NWC, acaba por confluir también en una mayor particularización y matización en las propuestas de explicación, pero tampoco entra a revisar en profundidad los modelos anteriores. Concluye que el patrón de cambio se dio con alternancias de concentración y disgregación del poder en torno al surgimiento de las élites, lo cual lleva a una propuesta más compleja y diversa, pero en ningún caso cuestiona los modelos tradicionales.

Un planteamiento que sí llega a cuestionar de forma clara los modelos sistémicos parte del materialismo histórico, sujeto a la revisión feminista del mismo (Estévez & Vila 2010b). Expondremos con detalle el bagaje teórico que subyace en esta propuesta en el capítulo 4. A modo de síntesis diremos que dicho modelo plantea que el “control reproductivo, en relación dialéctica con la gestión de recursos alimentarios, es realmente el eje sobre el que pivota la continuidad de las comunidades humanas” (*id.* 215). En las SCRPs el equilibrio entre la producción y la reproducción se halla en contradicción dialéctica, de tal forma que la pervivencia de las sociedades a través del tiempo sólo puede sustentarse mediante el control reproductivo, lo que tuvo lugar mediante la dominación de las mujeres. En esta situación, la ausencia o incluso la relajación de dichos controles compromete seriamente la producción y, en última instancia, amenaza la pervivencia social.

En el caso de la NWC, la sobreexplotación o las crisis ambientales sólo podían resolverse mediante la intensificación en la explotación de los moluscos costeros, de la caza de cetáceos o pinnípedos aguas adentro, con la explotación de vegetales en zonas más aptas o, finalmente, desarrollando la pesca de las especies disponibles que ya se consumían (halibut, arenques, peces anádromos como el pez candela y los salmones, bacalao, etc.).

La solución pasó en este caso por el salmón, cuya explotación, según la documentación etnográfica, se dividía entre los hombres (pesca) y las mujeres (procesado, conservación y mantenimiento). La consecuencia de esta opción llevó a

una presión sobre la mano de obra femenina, necesaria tanto para la producción como para la reproducción.

El sistema pasó a orientar la producción no sólo para consumir, sino para almacenar, y el producto almacenado para ser intercambiado:

“Desde nuestro punto de vista es probable que ese sistema, liberado de la contradicción principal entre producción y reproducción, se transformara en un sistema expansivo (como hicieron los sistemas agrícolas) y acabara incorporando las sociedades vecinas” (Estévez & Vila 2010b: 211).

La llegada de los europeos no hizo sino intensificar esa tendencia al crear una mayor demanda de mano de obra de mujeres, que además fueron utilizadas como valor de intercambio, siendo desvalorizadas en el proceso. Su destino fue la producción de alimentos y como mano de obra para la nueva demanda (para la producción peletera), cuyo resultado fue el tráfico de mujeres, a veces como esclavas, entre los territorios.

Esta síntesis muestra un modelo en el que la explicación del cambio histórico se fundamenta sobre cómo se instituyen las relaciones sociales, tanto de producción como de reproducción, en profunda interacción con fenómenos ambientales, problemas de recursos o situaciones históricas, como fue la llegada de las poblaciones europeas. Es decir, factores internos y externos en relación dialéctica alterando las dinámicas sociales y transformando las estrategias desplegadas para pervivir en el tiempo.

En nuestro caso, articularemos una explicación del prestigio partiendo de estos mismos elementos, es decir a partir de las estrategias desplegadas por los sujetos sociales en el difícil equilibrio de instituir las relaciones sociales de producción y reproducción, en las SCRP.

2.6.2.- La arqueología postprocesual: aspectos simbólicos en torno al prestigio

En esta sección expondremos una breve síntesis de las aportaciones que se han realizado desde las propuestas postmodernas en arqueología. Aunque pueda resultar difícil definir qué engloba la ‘posmodernidad’ y los amplios y difusos contornos que la delimitan, sí podemos caracterizar, a grandes rasgos, que desde los años 70 y

especialmente desde los 80, desde la arqueología (pero también en otras disciplinas) surgieron algunas propuestas que comenzaron a criticar el marcado cientificismo y el punto de vista positivista de la ciencia que había desplegado la arqueología procesual en su hegemonía de las décadas anteriores. Se enfatizó la hermenéutica y una descripción más interpretativa frente a la explicación nomotética, al entender que cuando la/os arqueóloga/os interpretan objetos lo hacen asignando significados a estos objetos, sean o no conscientes de ello.

Los puntos clave de la arqueología postprocesual pueden resumirse así, según Matthew Johnson (2000: 134-141):

1.- Fuerte rechazo del punto de vista positivista de la ciencia que tendía a una clara separación entre la teoría y los datos observables. Siguiendo algunas propuestas surgidas desde la filosofía de la ciencia, se asume que la teoría determina la observación, toda teoría y todo paradigma científico deben ser analizados en el contexto social y político de la época en que se desarrollan y que el positivismo extremo enmascara un cientificismo y un culto a la ciencia que finalmente entorpece el propio desarrollo de ésta (David & Kramer 2001: 54; Chalmers 2004/1999: 10-12; Johnson 2000: 67-68, 135).

2.- La interpretación siempre es hermenéutica y la arqueología no puede ser más que interpretativa. Cuando los arqueólogos interpretan objetos lo hacen asignando significados a estos objetos, sean o no conscientes de ello. Incluso cuando manifiestan que se oponen a tales prácticas.

3.- Rechazo entre la oposición tradicional entre material e ideal, o materialismo e idealismo. En este sentido, desde la arqueología procesual se critica de idealista a la arqueología postprocesual, mientras que desde ésta se califica de materialista a la primera.

4.- Los/as arqueólogo/as, aunque no lo pretendan, tienden a imaginar e indagar en los valores y los pensamientos de la/los actores y sujetos del pasado que analizan, por muy 'neutral', 'objetivo/a' o 'científica/o' que se intente ser.

5.- Los individuos actúan, no son elementos pasivos del sistema social. Contribuyen con sus actos a transformar la propia estructura, siempre cambiante, tal como describieron Anthony Giddens o Pierre Bourdieu.

6.- La cultura material puede analizarse como un texto, un entramado de significados complejo donde nunca se alcanzará la interpretación definitiva.

7.- Lo importante es el contexto en el que se entrelazan y elaboran los diferentes haces de significaciones y las asociaciones de significados que crean y manejan los sujetos en acción.

y 8.- Los significados se producen siempre en un presente político determinado. La interpretación del pasado, de una u otra forma, siempre conlleva una influencia política y una forma de entender el mundo, que arqueólogas y arqueólogos han forjado en el presente.

Este esquema abarca márgenes muy amplios que hacen que muchos modelos puedan caer o aproximarse a dichos límites, con independencia de que sus autoras y autores se consideren postprocesuales o que así sean clasificada/os por otro/as arqueóloga/os. En sus planteamientos más radicales, la postmodernidad ha llegado a posiciones nihilistas en contra de la construcción científica. Sin embargo, los ejemplos que vamos a introducir no llegan a tales extremos.

Con independencia de a qué se califique o no de postmoderno o postprocesual, resulta innegable que desde los años 80 el individuo, como protagonista de la acción social, ha cobrado una enorme importancia. Autores como Pierre Bourdieu o Anthony Giddens comenzaron a aparecer en las referencias bibliográficas arqueológicas⁴¹.

Se concibe que los individuos actúan, no son elementos pasivos del sistema social y contribuyen activamente a transformar la propia estructura social. En este sentido, mientras en la arqueología procesual el concepto de “agency” quedaba subsumido dentro de los modelos sistémicos, en la arqueología postprocesual la/os investigadora/es han mostrado mayor preocupación por comprender cómo actúan, sienten y se relacionan los sujetos, inmersos bajo circunstancias que quedan más allá de su comprensión o su control (Dobres & Robb 2000: 3).

⁴¹ Tampoco afirmamos que por el hecho de citar a Bourdieu o a Giddens un trabajo pueda calificarse sin más de postprocesual. Lo que queremos enfatizar es que, desde los años 70 y especialmente los 80, se cita a estos autores, entre otro/as, por su relectura de Karl Marx y Max Weber, su revisión de la noción de clase y, especialmente, por sus aportaciones sobre la acción social, el tratamiento de los individuos como agentes o la importancia de la ideología (Gassiot 2001: 197-198).

Desde la postmodernidad, el concepto de adaptación también ha sido reformulado, ahora bajo una forma ecléctica y relativista. Mediante la adaptación se acaba por justificar el orden social vigente, el triunfo del sistema capitalista como una selección natural donde el mejor sistema se ha adaptado y convertido en hegemónico, en el “fin de la historia” (Ramos 2000: 39-40).

Finalmente, destacamos la importancia que cobra el símbolo dentro de la arqueología postprocesual. La cultura material pasa a analizarse como un ‘texto’, que se compone de un entramado de significados complejo donde nunca se alcanza la interpretación definitiva. Ian Hodder insistió en la naturaleza dual de la cultura material, como objeto y como signo o símbolo (Hodder 1994/1986: 164). De ahí también la importancia que pasaron a adquirir los aspectos ideológicos, relacionados con los sistemas de representación simbólica.

Expondremos algunos ejemplos de trabajos arqueológicos donde se ponen de manifiesto algunos de los elementos citados.

John Chapman analizó el neolítico balcánico de Vinča, recurriendo a las nociones de “habitus” y “campo” de Bourdieu. Afirmó que en sociedades con poca diferenciación social los sistemas de dominación se basan, no en el capital económico, sino en la conversión de éste en capital simbólico, como la reputación o el “prestigio familiar” (Chapman 1998: 106). En este trabajo de final del siglo pasado, el poder se analiza desde lo simbólico y términos como “identidad” o “arena política” centran el debate, aunque poco se diga de la materialidad desde la que el poder se produce y se reproduce:

“Social space is not merely a topological ground for relationships –it is itself socially constituted and, as we shall see, through differentiation, specific spaces develop properties of place-value and memory which contribute to the development of personal identities” (Chapman 1998: 107).

“In the political landscape, the function of place is to make people visible and let them put down their roots: their centrality is altogether more obviously based on social power. The political landscape is an altogether larger arena, more permanent and visible, often with a coherent and imposed design and boundaries which help to create a political or sacred identity” (Chapman 1998: 113).

Richard Blanton realizó un estudio comparativo, de carácter etnoarqueológico, sobre algunas comunidades campesinas de extremo oriente (China, Japón, sudeste asiático, India, Nepal, Pakistán) centrandó su análisis en las estrategias de reproducción social desarrolladas en y entre los grupos domésticos. El estudio le llevó a una reflexión teórica sobre el surgimiento de las desigualdades, que atribuye al control de los bienes de prestigio requeridos para la reproducción de los miembros jóvenes de los grupos domésticos (mediante elementos requeridos para los pagos por dotes o con el control del conocimiento transmitido por los adultos), o también mediante el control de las mujeres ejercido por los hombres (Blanton 1995: 108, 112). Con una posición crítica ante las aproximaciones marxistas que han teorizado priorizando la importancia de las relaciones sociales de producción, Blanton enfatizó la importancia de los individuos, actuando solos o en grupos, a la búsqueda y mantenimiento de un cierto estatus social (*id.* 107). Con referencias a Giddens i en especial al “habitus” de Bourdieu, argumenta que es en las conductas diarias de los individuos, a partir de los ritos y de forma más continua mediante el “habitus”, que el orden social se construye y legitima diariamente, incluidas las diferencias sociales (*id.* 114):

“habitus does not simply reproduce rules of social structure in general, but is an expression of strategy carried out by household members. From this theoretical formulation we can derive the hypothesis that symbolic differences in the domestic built environment reflect differing degrees to which the processes of incorporation versus centralization are operative in household political economy” (Blanton 1995: 116).

El estudio de los ritos y su importancia en la configuración del orden social también ha sido utilizado en numerosos trabajos de las últimas décadas, en especial sobre los aspectos representativos de las ceremonias. Éstas son entendidas como dramas en los que los actores escenifican o representan (“*performance*”) las acciones sociales. En un trabajo sobre los enterramientos del Bronce inicial británico, Mike Pearson destacó la importancia de la dramatización teatral de la “*performance*”, entendida como una coreografía con el cuerpo y a su alrededor que sirve a la colectividad como modo de comunicación y de acción (Pearson 1998: 32-33). Siguiendo a Michel Foucault, Pearson define la “*performance*” como:

“a complex set of contracts and transactional conventions between two orders of participant –watchers (spectators) and watched (performers)” (Pearson 1998: 34).

Las variables con las que, según Pearson, la *performance* organiza y despliega sus recursos son: el estatus, el espacio, la ostensión, el tiempo, la narrativa, la omisión, la conducta y la coreografía (*id.* 35). Nos detendremos tan sólo en sus referencias al estatus:

“Status: the identification and definition of two orders of participant, watcher and watched; the spatial separation of the two orders; the demarcation of their separation; the moment-to-moment changes in status, from participant to watcher” (Pearson 1998: 35).

Pearson remite vagamente a una noción de estatus como posición social, que en su caso transpone a la dramatización funeraria, la participación de los distintos sujetos y sus movimientos. Individuos ocupando el espacio y moviéndose a través de él, desplegándose en la acción social. Un claro ejemplo del tipo de arqueología que queremos describir aquí.

Estos trabajos, que datan de los años 90, tienen su continuidad en la actualidad. En una propuesta más reciente, Kristian Kristiansen emplea los conceptos de “poder simbólico”, “capital simbólico” y “capital económico” de Bourdieu para aplicarlos al bronce escandinavo. Sostiene que los mecanismos por los que un jefe local o una persona de renombre pueden movilizar el trabajo colectivo se articulan a partir de las deudas y obligaciones, así como desde la moral asociada a las obligaciones creadas y mantenidas desde el intercambio (Kristiansen 2010: 176-177).

Las referencias de Kristiansen al modo en cómo las élites acumulan poder no difiere mucho a algunas propuestas anteriores:

“Thus the construction of the barrow reiterates the model of gift obligations and tributary relations between higher and lower status parsons/families. These relationships are again part of a network of exchanges and obligations linked to metal and prestige goods. The fact that these could be accumulated at nodal points in the network documents the chiefs’ abilities to extend the range of their trade partners and clients, allowing them to demand labor, war service, etc. in return. (...) The centers were able to exploit these production areas in an unequal tributary relationship sanctioned by ritual and cosmological authority. (...) They represent the formalization of a cosmological

order on the landscape that persisted throughout the Bronze Age (Kristiansen 2010: 178).

Aproximación tradicional que es complementada con una referencia al capital simbólico y al prestigio:

“What other career paths were open to ambitious, young male members of the chiefly clans? The most obvious way was to become a warrior, serve a prestigious chieftain and take part in raids to acquire fame. But warriors were part of a brotherhood of warriors stretching far outside the Nordic realm, as demonstrated by the distribution of flange hilted and octagonal hilted swords. Membership allowed warriors to travel long distances to take war service at famous chiefly houses. Having achieved fame they may return with this new symbolic capital. That capital could then be transferred in prestige and power, and perhaps access to compete for local chieftainship” (Kristiansen 2010: 179).

Los ejemplos expuestos muestran que, a pesar del cambio de paradigma, el planteamiento que se hace del prestigio continúa efectuándose sin proponer o citar ninguna definición. Bien al contrario, se constata que este término continúa empleándose de forma similar y en relación con el poder o el estatus. Después de *performances*, capitales simbólicos y habitus, entre otras novedades, la definición del prestigio no se ha abordado en ningún momento.

Para finalizar este subapartado, procederemos a analizar un planteamiento que remite la cuestión del origen de las desigualdades y el cambio social a la religión. El caso de estudio corresponde al extraordinario complejo de Göbleki Tepe, en el sudeste de Turquía. Extraordinario por su monumentalidad y por ser único en su género, al menos de momento.

El equipo alemán que ha llevado las excavaciones desde 1995 ha definido un asentamiento con una datación calibrada en su estrato III correspondiente al PPNA, que asocian a la transición entre las últimas poblaciones cazadoras recolectoras y el inicio de la agricultura. En síntesis, el complejo acoge una estructura arquitectónica calificada de monumental, consistente en enormes pilares de piedra en forma de T, dispuestos circularmente en torno a dos pilares centrales más altos. Incluye bancos de piedra que se hallan decorados, al igual que las paredes, con diferentes diseños de animales y otros motivos, como brazos y manos antropomórficos. El estrato II se dató

entre el PPNB inicial y medio, incluyendo edificios rectangulares, en algunos casos con dos pequeños pilares centrales (Dietrich *et al.* 2012: 674).

Para este equipo, la explicación de los inicios de la agricultura tiene un origen ritual y religioso. Citando a Hayden en relación con las ceremonias como mecanismo de acumulación de poder, se propone que el origen de la agricultura fue el resultado de la aparición de individuos competitivos en busca de acumular excedentes y obtener así mejores posiciones sociales a través de las fiestas fastuosas. La necesidad de proporcionar alimentos para estas fiestas sería una razón posible para el inicio de la domesticación (Dietrich *et al.* 2012: 689-690).

Con este precedente, este equipo arqueológico sostiene que el complejo de Göbekli Tepe fue un espacio para el ritual festivo, que llevó a la complejidad social y a la intensificación de la producción hacia la agricultura. En este proceso, uno de los “factores clave” que lo propició fue la religión:

“In concordance with Hayden’s thoughts, it seems obvious that repetitive feasts of the amplitude implied at Göbekli Tepe must have placed stress on the economic production of hunter-gatherer groups. Maybe in response to the demand, new food sources and processing techniques were explored. In this scenario, religious beliefs and practices may have been a key factor in the adoption of intensive cultivation and the transition to agriculture.” (Dietrich *et al.* 2012: 692).

La interpretación que se da como ‘obvia’ es que la propia presión que ejercieron las ceremonias sobre los recursos llevó a implementar nuevas técnicas y que con ayuda de las creencias religiosas la intensificación productiva llevó a la agricultura. Lo que no explican estos autores (pues no hay autoras) es cómo una explicación tan general para la transición de las SCRPs a las sociedades agropastoriles sólo cuente con este único ejemplo, por extraordinario que sea, en todo el creciente fértil. Cabe preguntarse si esta explicación es susceptible de aplicarse al resto de este vasto territorio y qué elementos de juicio arqueológicos lo corrobora. Lo demás es pura especulación.

Más sorprendente es el recurso explicativo de la religión en un autor como Maurice Godelier, con un pasado marxista, en su caso estructuralista. En una entrevista realizada en 2006 concluía con las siguientes afirmaciones sobre el origen de las desigualdades:

“Los testimonios arqueológicos nos informan de los procesos de formación de la diferenciación social en un contexto de dependencia sobre los recursos, del acceso a los bienes materiales y determinadas creaciones imaginarias, como por ejemplo quien asegura las condiciones para la reproducción de la vida, lo que genera el espacio para la aparición del shamán que puede ejercer la conexión con los espíritus. Por consiguiente, la cuestión de la instauración de las jerarquías es un asunto fundamental y creo que esas autoridades se fundan primordialmente en lo religioso, y es en ese marco en donde se crean las clases sociales. Y las conclusiones a las que estoy llegando marcan que esa instauración de las diferencias de clases y otras formas de autoridad se sostienen en una legitimidad antes que en un acto de violencia fundante. Una posición que, por supuesto, va a llevar a que muchos marxistas me terminen de excomulgar.” (Gil 2007: 145).

Un cambio notorio, dada la trayectoria del autor. La cuestión aquí no es calificar o no de posmoderno a este autor o de una supuesta conversión, influencia, etc. Tan solo destacamos lo extraordinario de una afirmación emitida por quien fue referente al poner énfasis en la dialéctica entre lo material y lo ideal, pero que ha acabado por declinar la balanza hacia el segundo lado.

Volviendo a la arqueología postprocesual y para acabar, resulta cuando menos curioso que sus seguidora/es rechazaran la discusión de la primacía entre lo material o lo ideal. Vistos algunos de los ejemplos anteriores no parece que obviarán tal disputa. Es más, parece muy claro cuál de las dos es la que vence.

2.6.3.- Modelos economicistas en la arqueología del prestigio

Si en la sección anterior hemos destacado la importancia del individuo en los planteamientos postprocesuales, aproximadamente desde la misma época se han prologado otros trabajos donde el individuo también es el centro de las propuestas, aunque desde una perspectiva diferente. Nos referimos al auge que han experimentado desde los años 80 la arqueología evolucionista de tipo darwinista, con modelos centrados en el individuo y la toma de decisiones. Se trata de aportaciones dentro de la arqueología que se han nutrido con modelos desarrollados desde la ecología, la biología y la economía, en especial de modelos microeconómicos. Además, hay que destacar la íntima relación de estas propuestas con la economía y política neoliberales del momento (Gassiot 2001: 159). Después de algunas décadas, algunas de estas aproximaciones han derivado hacia nuevos planteamientos,

incluyendo una modelización del prestigio, bajo la 'teoría de la señalización de costes' (*costly signaling theory*), que abreviaremos como CST.

En primer lugar, recalcamos nuevamente la importancia del pensamiento neoliberal desarrollado desde los años 70 en adelante. Esta influencia se ha hecho notar tanto en las ciencias biológicas y la ecología como en las ciencias sociales. Una de sus consecuencias ha sido la proliferación de nociones como recursos, agente, valor, utilidad etc., propios de la economía neoclásica o neoliberal. Esta producción científica acaba sirviendo de mecanismo reproductor de la concepción neoliberal de la persona y de la sociedad (Gassiot 2001: 8). Se corresponde con un desarrollo teórico que se remonta a las últimas décadas del siglo XIX, pero que tendrá su revisión y su auge desde las últimas décadas del siglo XX hasta la actualidad. Los aspectos ideológicos relativos a estas cuestiones serán analizados con mayor detalle en el próximo subapartado, dedicado al darwinismo y la sociobiología, y en el próximo capítulo, sobre epistemología y política.

Una de las características de estos planteamientos es que acaban por reeditar el viejo debate entre formalismo y substantivismo. En este caso se trata de planteamientos formalistas, pues focalizan sus explicaciones en la optimización, bien en la maximización de la obtención de recursos, en la satisfacción de necesidades o de la utilidad del individuo, o bien en la minimización de costes o del esfuerzo en la consecución de los fines.

El ecólogo evolucionista Eric Charnov, en los 70, formalizó un teorema del valor marginal para explicar el 'forrajeo' (*foraging*) óptimo (OFT) en especies animales. El modelo es completamente determinista (Charnov 1976: 130). El teorema del valor marginal es un modelo de optimización que predice las estrategias en la obtención de recursos, maximizando la ganancia o rendimiento a obtener por unidad de tiempo, bajo la premisa de que los individuos operan en sistemas donde la tasa de retorno disminuye con el tiempo. Se trata de modelos que tienen su precedente y su equivalente en la microeconomía, concretamente de la escuela marginalista y utilitarista de finales del siglo XIX.

Igualmente desde la OFT se supone que las sociedades cazadoras-recolectoras tenderán a comportarse a fin de maximizar la tasa neta de retorno, en forma de energía o de nutrientes por unidad de tiempo. Se establecen las condiciones previas de que la energía alimentaria, los nutrientes, y el tiempo disponible son escasos y que el tiempo también está limitado (Smith 1983: 626).

Durante los años 80 este tipo de modelización tuvo su aplicación en el estudio de las actividades de subsistencia de algunos grupos que practicaban la caza y la recolección. Un grupo de investigadoras e investigadores en ecología evolucionista, entonces en la Universidad de Utah, aplicó la OFT en una pequeña población Aché del Paraguay cazadora y recolectora, aunque ya sedentarizada desde hacía años. En un primer momento, su proyecto era aplicar algunos modelos teóricos surgidos de la biología para estudiar patrones de selección de parentesco, actividades de robo tolerado entre los distintos sujetos, la reciprocidad y la adquisición cooperativa. Aplicaron también algunas modalidades de la teoría de juegos sobre la conducta esperada de la/os Aché.

Paradójicamente, en algunos de sus estudios constataron que parte de los resultados obtenidos contradecían las hipótesis de partida, por ejemplo el patrón esperado de que el robo tolerado se practicaría con mayor asiduidad cuanto mayor fuera la distancia de parentesco. Es más, corroboraron que los propios cazadores (varones) consumían en menor cantidad que otros individuos, aunque no fueran parientes. Tampoco se dio una correlación mayor al compartir los productos obtenidos por razón del parentesco, concretamente entre esposas y jóvenes varones acompañantes en la partida de caza (Kaplan & Hill 1985: 230-231). Asimismo se constató que los individuos con menos lazos familiares o que algunas familias producían más que otras, pero que compartían en mayor proporción con el resto (*id.* 233). Al final concluyeron que la obtención de productos por razón de la reciprocidad podía tener su causa en la mera pertenencia a la banda, más que por la relación de parentesco, si bien la pertenencia a una banda ya asegura cierta vinculación parental (*id.* 235).

Dentro de algunos de los comentarios realizados al artículo, en la propia edición de *Current Anthropology*, se expresaron algunas opiniones críticas. En este sentido, se llegó a poner de manifiesto que los resultados sugerían la dificultad e incluso lo inapropiado de usar generalizaciones empíricas derivadas del estudio de otros taxones animales para explicar la complejidad humana en las conductas de compartir (Cadelina 1985: 240). También se señaló que es preciso reconocer los diferentes aspectos culturales que se hallan interrelacionados, cuyo análisis contextual va más allá que la mera catalogación y medida de eventos relacionados con el consumo (Hyndman 1985: 240). A su vez, se criticó las limitaciones de los análisis de coste/beneficio para aplicarlos en la generalización sobre la evolución de la conducta, pues dichos principios se adecuan más al mundo actual, donde se han elaborado (Preston 1985: 240). Por último, se expuso que los resultados del experimento tal vez prueban que la reciprocidad no opera tanto a un nivel de selección biológica del

parentesco, sino que más bien se articula dentro del parentesco “social” (Yesner 1985: 242).

En definitiva, estos modelos obtenidos de la biología y la ecología plantean más interrogantes que soluciones al ser aplicados a grupos humanos. Dos años después ambos investigadores (Hillard Kaplan y Kim Hill) conjuntamente con las autoras Kristen Hawkes y Ana Magdalena Hurtado, publicaron un nuevo artículo donde aplicaban la OFT sobre los datos obtenidos y revisados de dicha comunidad cazadora-recolectora. En dicho trabajo los resultados tampoco fueron del todo satisfactorios. De acuerdo con la información etnográfica, los productos más buscados se dividían en los obtenidos de la caza (por orden cuantitativo de importancia: pecarí –*Tajassu tajacu* y *Tajassu pecari*; paca –*Cuniculus paca*; coatí –*Nasua nasua*; armadillo –*Dasyops novemcintus* y monos capuchinos –*Cebus apella*), actividad masculina, y de la recolección de fibra de palma (*Arecastrum romanzoffianum*), que obtenían las mujeres además de otras plantas (Hill et al. 1987: 5)

De acuerdo con el estudio, sus autora/es vieron confirmados algunas de sus hipótesis, pero no otras. Así, constataron que de entre las especies disponibles en la zona, la/os Aché cazaban y recolectaban los productos que proporcionan un mayor aporte energético por unidad de esfuerzo. En consecuencia concluyeron que se cumplía la premisa de que la forma de explotación se ajustaba al criterio de coste-beneficio, en lo que a energía se refiere. Sin embargo observaron que el comportamiento de mujeres y hombres no optimizaba la tasa de retorno, afirmando que su conducta no maximizaba la eficiencia. Constataron que muchas mujeres no recolectaban durante algunos días aunque hicieran desplazamientos o que los hombres podrían incrementar su rendimiento recolectando palma, más eficiente que la caza, dado que en una jornada dedicada a su recolección reporta 2.630 calorías por hora, mientras que una jornada de caza, que ocupa unas 7 horas, proporciona carne con una media de 1.340 calorías por hora. Lo/as autora/es concluyeron que la gran variedad en la composición de los productos explotados por mujeres y hombres implica que utilizar el criterio simple del valor de los alimentos en términos de energía resulte en una pérdida de poder predictivo (Hill et al. 1987: 9-11).

Otra de sus conclusiones fue que la primera forma de reducción del riesgo en este tipo de sociedades está en el compartir y que si esta actividad se hace de forma extensiva ninguna otra estrategia se hace necesaria (Hill et al. 1987: 31).

En estos ejemplos la teoría ecológica evolucionista no produjo resultados satisfactorios para explicar las decisiones entre la/os Aché sobre sus elecciones

nutricionales. Desde sus propias filas se han propuesto dos explicaciones alternativas (Bettinger 1991: 176-177):

1.- Puede que lo/as Aché no se hallen en un equilibrio evolutivo estable y se precise de otros y mejores modelos, así como más datos, pues los modelos previamente utilizados se han mostrado muy simples⁴².

2.- Puede que las explicaciones deban buscarse mediante propuestas alternativas que tengan en cuenta los aspectos culturales y simbólicos, aunque sean también modelos incluidos dentro de un marco evolucionista en el que tanto los ajustes genéticos como los culturales sean importantes.

En el próximo apartado nos detendremos un instante en delimitar y valorar las distintas disciplinas contenidas dentro del darwinismo, incluida la ecología evolucionista propia de los ejemplos expuestos. Por lo que respecta a los modelos de optimización como los descritos bajo la OFT, es preciso poner manifiesto sus limitaciones para explicar el comportamiento humano. Algunas de tipo económico, pues estos modelos consideran a todos los individuos en términos idénticos en cuanto a capacidades y necesidades y no consideran otros beneficios, además de los nutricionales, que habitualmente llevan a los sujetos a explotar otras decisiones en busca de otros productos distintos. Además, estas aproximaciones, con su limitación y rigidez, tampoco tienen en cuenta la gran variedad de conductas que son capaces de desplegar los seres humanos, con las implicaciones culturales y simbólicas que las actividades humanas conllevan (García 2010: 30-31).

Este largo preámbulo sobre los modelos de optimización trae por causa el desarrollo de modelos específicos para la explicación del prestigio en este ámbito, que datan de finales del siglo pasado y especialmente principios de éste. Kristen Hawkes, una de las autoras del grupo de la Universidad de Utah citadas anteriormente, abordó en los años 90 un estudio sobre los bienes “públicos” o colectivos, en sociedades cazadoras-recolectoras. Su trabajo se orientó nuevamente desde una aproximación evolucionista, darwinista y optimalista, al asumir que la selección natural tiende a configurar a los organismos para que aseguren su adaptación en términos de costes y

⁴² Aquí queremos resaltar la importante cuestión de que en el ejemplo propuesto los datos fueron obtenidos de una comunidad que practicaba la caza y la recolección pero que se había sedentarizado alrededor de una misión dos décadas atrás.

beneficios (Hawkes 1993: 342). El coste de oportunidad, de amplio uso en las ciencias económicas, asegura que invertir en una opción supone como mínimo un coste, el de la oportunidad o el beneficio que se pierde por escoger una u otra alternativa. Aplicado a las SCR supone que el coste de elegir una alternativa en la búsqueda de un alimento supone la pérdida del beneficio que se obtendría de elegir otra opción.

Siguiendo la distinción entre bienes públicos o colectivos y bienes privados, introducida por el economista Paul Samuelson en los años 50, Hawkes se planteó cómo explicar la decisión de que una persona en una SCR empleara tiempo en la obtención de bienes colectivos, cuando ello implica un coste de oportunidad que resulta de la pérdida de bienes privados. Hawkes planteó su análisis aplicando la teoría de juegos, mediante el dilema del prisionero, para elaborar una matriz de posibles decisiones y resultados. En este tipo de modelos se asume que en las SCR los individuos esperan maximizar su tasa de retorno, en un equilibrio entre el tiempo que emplean en obtener bienes privados y bienes colectivos, pues estos últimos sirven para completar y mejorar los niveles familiares de consumo. Ello les lleva a compartir los bienes públicos obtenidos y exigir compartir los bienes públicos obtenidos por el resto (Hawkes 1993: 347-348).

Hawkes empleó datos disponibles obtenidos de poblaciones Aché, !Kung y Hadza. Tras analizar la matriz de resultados obtenidos esta autora concluyó que los beneficios obtenidos tras los intercambios iban más allá del consumo y que eran de tipo social⁴³. Los individuos que adquirían bienes colectivos incrementaban el consumo de sus vecinos en lugar del de sus familias lo que les llevaba a querer escoger vecinos que proveyeran de bienes públicos. Finalmente Hawkes se centró en un argumento, el de aquellos individuos que emplean la situación para el “uso de señales”. La explicación reside en que algunos individuos prefieren señalar al resto su capacidad de proveer de bienes públicos, consiguiendo aliados y evitando competidores y disputas. A su vez, todo queda en manos de las decisiones que cada individuo prefiera escoger, bien maximizar el consumo de alimentos para su familia, con lo que preferirá los bienes privados, o bien maximizar sus beneficios sociales, prefiriendo los bienes públicos (Hawkes 1993: 349-350).

Este planteamiento intenta superar las contradicciones que en ocasiones arrojan los resultados de algunos de los experimentos planteados desde la ecología

⁴³ Sorprendente descubrimiento el de que no todos los incentivos son materiales. Precisamente esta cuestión es señalada, no sin sarcasmo, por un uno de los comentaristas del artículo, Nicholas Peterson: “Who ever thought they were?” (Peterson 1993: 353).

evolucionista. Ciertamente, muchas de estas pruebas no indican que las conductas desplegadas lleven a maximizar el consumo propio o del grupo de parentesco, sino todo lo contrario. El modelo de Hawkes, concluye que el resultado que se busca cuando no coincide con esta optimización, es la de conseguir un bien social.

No obstante, aquí también se suscitan algunos problemas. En primer lugar, las dos alternativas, presentadas como opuestas o dicotómicas, no pueden probarse, en el sentido de que el modelo no puede falsarse. El propio modelo predice un resultado o el opuesto, con lo que cualquiera que sea el resultado obtenido confirma la hipótesis de partida. En segundo lugar, aunque la autora acaba reconociendo la importancia de otros fines más allá del consumo o de la obtención de meros nutrientes, energía, etc., y acepta un fin social⁴⁴, el planteamiento sigue siendo de tipo darwinista simple de coste-beneficio, adoptando la forma de una selección de conductas que pueden ser adaptativas⁴⁵. Es decir, se acoge a la segunda alternativa planteada por Robert Bettinger. El problema no es que la propuesta sea darwinista o no, sino su excesiva simplicidad. Una simplicidad que es la que conduce a que los modelos, o bien no confirmen las hipótesis de partida, o que, como en el presente caso, acaben por corroborarlas siempre. En el próximo apartado nos detendremos con mayor detalle sobre las diversas tendencias habidas dentro del darwinismo.

La teoría de señalización de costes ha tenido un gran predicamento en biología evolutiva y, finalmente, acabó por introducirse en la antropología y la arqueología. La propia Kristen Hawkes, antropóloga, junto con la especialista en ecología conductual (*behavioral ecology*) Rebecca Bliege Bird publicaron un trabajo en 2002 sobre esta temática, en relación con el tipo de decisiones tomadas en las actividades subsistenciales de las SCR, pero también las relativas a las diferentes estrategias adoptadas entre hombres y mujeres. En este sentido, si un hombre es un buen cazador, ello es “señal de calidad”, lo que le lleva a “aumentar su prestigio”

⁴⁴ Que, como se ha visto, era precisamente lo que se estaba criticando de estos modelos evolucionistas.

⁴⁵ Precisamente, uno de los comentarios realizados al artículo, en la misma edición de *Current Anthorpolology*, propone esta cuestión. El antropólogo Roy Richard Grinker expuso su experiencia con un grupo pigmeo (Efe) y su vecino granjero (Lese) para criticar el hecho de reducir la economía a una cuestión de mero coste-beneficio, pues este investigador constató que se daban tres tipos diferentes de conductas económicas, una por cada grupo y otra en la relación económica establecida entre ellos, con diferentes fines y diferentes racionalidades (Grinker 1993: 353-354).

contribuyendo más que otros, atrayendo colaboradores y disuadiendo a rivales. Invirtiendo esfuerzo, aunque otros se beneficien de los bienes públicos que aportan, ganan prestigio: “While others benefit from this public good, the providers earn prestige for their quality” (Hawkes & Bliege 2002: 61).

Estas autoras vuelven sobre la vieja temática de la caza, actividad básicamente masculina, y su importancia en el proceso de la evolución humana. Su perspectiva es que esta actividad devino importante, además de por la subsistencia, porque llevó la evolución humana a un contexto de exhibición pública y de competición social, exitosas para la adaptación de la especie.

Destacamos como curiosidad que la CST ha permitido que desde la antropología la ecología y la biología se haya comenzado a integrar conductas consideradas altruistas e incluso irracionales, en los análisis de carácter adaptacionistas sobre estrategias y conductas en la toma de decisiones⁴⁶ (Bliege & Smith 2005: 221). En otras palabras, conductas que dentro del formalismo económico eran consideradas como irracionales, pues iban en contra del axioma de la optimización económica, han pasado a considerarse como conductas plausibles y comprensibles dentro de la lógica adaptativa.

Más aún, desde esta perspectiva se ha intentado conectar y razonar con algunas de las propuestas anteriores. Así, el trabajo ya referido de Thornstein Veblen de *La Teoría de la Clase Ociosa* también ha sido analizado desde esta óptica. En este caso, el consumo conspicuo de las clases altas que Veblen abordó hace más de un siglo, es entendido aquí como una forma de coste de señalamiento, en concreto el de subrayar extraordinarios niveles de riqueza como un atributo (*Id.*: 222). Al parecer Veblen fue, sin saberlo, un teórico de la señalización de costes.

También Pierre Bourdieu ha sido ‘releído’ en términos de la CST, en su caso en referencia al capital simbólico. Según Rebecca Bliege y Eric Alden Smith, para Bourdieu, al igual que para Veblen, la generosidad visible no es diferente del gasto conspicuo: en última instancia ambos constituyen acciones estratégicas diseñadas para acumular capital simbólico. Ambos implican costos significativos que funcionan para fijar el valor del capital simbólico con el objeto de poder manipular las relaciones sociales con otros individuos (Bliege & Smith 2005: 223).

⁴⁶ De hecho se trata de un nuevo intento de justificar las conductas altruistas, como décadas antes se intentó desde la biología evolutiva.

Desde esta teoría se ha abordado también el estudio de las ceremonias en su modalidad de fiestas competitivas, para tejer alianzas entre los linajes:

“We suggest that one function of investing in costly displays of wealth and resources through feasting is to signal lineage “strength,” which may be defined as the qualities of and cohesion among individual members. Here, cohesion is measured by the strength of the alliances between its members, as indicated by the labor they are willing to invest in building the feasting ground and the costs they are willing to pay to contribute both the monetary cost of purchasing and donating the gifts of cloth and other material items and the time/energy cost of acquiring or preparing particular foods. Signaling theory suggests that such reliable displays of cohesion should be particularly important following the death of a powerful and charismatic lineage member” (Bliege & Smith 2005: 227).

Es decir, la vieja aspiración funcionalista de la cohesión social explicada en los términos evolutivos adaptacionistas de la CST. Una teoría que ha abordado el estudio del prestigio en términos de adaptación darwinista y que constituye el referente desde principios de siglo. Finalmente, ha tenido su entrada en la arqueología.

La CST justifica el prestigio como una lucha en competencia entre individuos, para mostrar a los demás sus propias habilidades y cualidades, en base a muchas y diferentes conductas (Henrich & Gil-White 2001: 180 ss; Bliege & Smith 2005: 233-234): matando más rivales que otros (hombres), creciendo y acumulando más, regalando bienes en ceremonias y participando en exhibiciones ostentosas de riqueza, acumulando más conocimientos rituales, teniendo más éxito en la caza u otras actividades productivas. Actividades consideradas como esfuerzos competitivos que contribuyen a la búsqueda del prestigio y actúan como medios de señalización eficaces frente a los competidores. Actividades que permiten a los observadores discriminar entre distintos niveles de habilidad de los competidores, así como llamar la atención entre competidores con fines disuasorios o sobre posibles compañeros o aliados.

Desde la CST se retoma la noción de “bienes de prestigio” (*prestige goods*), que son reinterpretados como aquellos que permiten señalar el éxito, a un nivel amplio (Plourde 2009: 268). Estar en posesión de determinados bienes se traduce en ser poseedor de ciertas habilidades, de tener acceso a ciertos recursos, de haber alcanzado cierto “estatus social”, o de disponer de cierto poder político o económico.

Constituyen una señal de que se detenta la posición de líder en una comunidad (*Id.* 271-272).

De cuanto antecede tampoco se deduce que se esté proponiendo una nueva definición de prestigio. De hecho, tan sólo en algunos de los trabajos citados se intenta enunciar un concepto de prestigio, si bien se trata de las características habituales de influencia, honor, estima, reverencia o deferencia que se asocian a determinadas personas (Henrich & Gil-White 2001: 168; Plourde 2009: 267). En consecuencia, no se está proponiendo ninguna nueva definición, tan solo se hace referencia a un concepto en los mismos términos de su empleo habitual, aunque bajo un nuevo marco epistemológico, de tipo darwinista y optimalista.

La aportación de estos planteamientos a la arqueología no se ha hecho esperar. Kelly McGuire y William Hildebrandt han aplicado un modelo de señalamiento de costes para explicar los cambios sociales acaecidos en las SCR de la Great Basin norteamericana en el período del arcaico medio (entre 4500 y 1000 BP). Esta autora y este autor sugieren que a partir de los patrones de asentamiento menos móviles de inicios y mitad del Holoceno se crearon las condiciones para un mejor funcionamiento del tipo de modelos de señalización, pues se requiere de un mínimo de audiencia para ser efectivos (McGuire & Hildebrandt 2005: 706). Dentro de esta perspectiva, llegan a afirmar que las mujeres desarrollaron ciertos patrones estilísticos en sus elaboraciones (cerámicas, cestería etc.) como “señal” para atraer a hombres con suficiente estatus para garantizar su supervivencia y la de la progenie:

“While it is true that high-status men may spend less energy on provisioning and direct parental investment, they are often central participants in decisions regarding security/protection, alliance networks, resource distribution, and other aspects of socio-political authority. The choice to align one-self with a high-status male (and his networks) can provide a greater degree of access to this authority and potentially enhance the reproductive success of both a mother and her offspring. In certain circumstances, therefore, it might be advantageous for a female to signal her superior skills at provisioning and other related tasks.” (McGuire & Hildebrandt 2005: 707).

Es decir, en este caso arqueológico no sólo la caza, también en otras actividades que competen a las mujeres, se explican recurriendo a la CST. Sin embargo, el ejemplo expuesto adolece de un alto grado de especulación pues tan solo

lleva a efectuar asociaciones entre ciertos patrones detectables en los objetos rescatados arqueológicamente y las causas que prevé la teoría. En consecuencia, se precisa de un modelo intermedio o de rango medio que conecte ambos extremos, en caso contrario la propuesta no pasa de la mera especulación.

Mención aparte merece el profundo sesgo machista y patriarcal que se desprende de este trabajo, que relega al hombre a proveedor del hogar en el que esperan mujer y progenie, cada cual 'adaptado' a sus propias tareas. La división sexual del trabajo justificada por la eficacia adaptativa de la pareja hombre-mujer, cooperando para maximizar la productividad (McGuire & Hildebrandt 2005: 704). Una temática que forma parte inseparable de los modelos de señalamiento de costes y ciertas escuelas darwinistas y sociobiológicas, como se analizará en el próximo apartado. En este sentido es recurrente la temática de la mujer que busca al hombre buen cazador o la de la mujer que muestra sus habilidades en su ámbito productivo o reproductivo (Henrich & Gil-White: 178 n. 4; Hawkes & Bliege 2002: 61; Bliege & Smith 2005: 231, 233, 235).

Otro ejemplo arqueológico de aplicación de la teoría ha sido propuesto para la NWC, en concreto en el altiplano del interior. Colin Quinn se planteó cual fue la causa de la proliferación de objetos de prestigio en la zona interior noroeste del altiplano (señala tres áreas a ambos lados de la frontera estadounidense-canadiense: Lillooet-Lytton, Kettle Falls, y The Dalles-Deschutes). Sostiene que se han propuesto dos tipos de explicaciones para dar cuenta de los movimientos de bienes de prestigio (2006: 208):

- 1.- Explicaciones como las de Brian Hayden, sobre una cierta homogeneidad en la distribución de los bienes de prestigio debido al control que ejerció una élite que controló toda la esfera de interacción en la zona del altiplano.
- 2.- El flujo de bienes de prestigio, según autores como Michael Blake, se debe simplemente al resultado de un comercio o intercambio de estos bienes, que quedan bajo el control de ciertos grupos.

Quinn plantea una tercera opción, inspirada por la CST:

"Prestige items can be used as proxy markers of status, wealth, and resources, signalling to other individuals their potential advantages as a mate. Additionally,

immediate and delayed return exchange transactions can provide other resources and social capital with which people can use to attract mates. For both the producers and consumers of prestige items, the evolutionary benefits in terms of increase reproductive fitness would initiate and propagate the movement of prestige items throughout the Plateau.” (Quinn 2006: 208).

Tras analizar parte del material arqueológico este autor concluye que no hay evidencias para sustentar la noción de que las élites estandarizaron sus colecciones de ítems de prestigio en orden a crear un conjunto supralocal de ritos y creencias, como se derivaría del primer modelo. Sostiene que aunque el estatus es una parte importante del comercio y el intercambio de estos objetos, los grupos al margen de las élites pueden comprometerse en el mismo sistema de señalamiento de costes. En oposición a la afirmación de Hayden y Schulting, las elites no comenzaron el movimiento de objetos de prestigio a través de la zona interior del noroeste. Para Quinn este movimiento se puede explicar mejor a través de los pagos asociados al comercio y al intercambio, incrementando con ello la aptitud reproductiva (*reproductive fitness*) de los individuos, ayudándoles a establecer redes sociales y alianzas como una forma de señalar a otros individuos las propias habilidades tecnológicas, económicas o políticas (Quinn 2006: 219).

En este ejemplo es aplicable el mismo tipo de crítica que en el anterior. En nuestra opinión, lo que se desprende de estos trabajos es que en modo alguno se plantean hipótesis concretas para acudir luego al registro arqueológico y corroborarlas. En ambos casos el procedimiento consiste en proyectar un modelo que resulta novedoso sobre el material arqueológico ya existente, reinterpretándolo según sus predicciones. En otras palabras, se reexaminan los hallazgos según las nociones preconcebidas por la teoría de que algunos sujetos se proveen de ciertos objetos para señalar su posición social y obtener así ciertas ventajas como repeler competidores y atraer alianzas, a la vez que sus seguidores que se verán beneficiados por los líderes protectores. No se aporta nada que pruebe las afirmaciones, tan solo se hace una relectura del material bajo el prisma de la nueva teoría.

Por último, el arqueólogo Kenneth Ames (2010: 22) también se ha sumado entre la/os partidaria/os de la CST. Este autor, referente en los estudios de la NWC, suscribe la aplicación de estos planteamientos en el análisis del *potlatch* como fiesta suntuosa en la que un sujeto señala al resto su estatus, confirmándolo e incrementándolo mientras distribuye dones al resto, quienes se benefician en el

proceso. Asimismo como forma de abordar el altruismo, que beneficia a los receptores y sirve para llamar la atención en la competencia con otros sujetos altruistas.

En nuestra opinión no hay que analizar muy a fondo la teoría de la señalización de costes para concluir que realmente tampoco se trata de una nueva propuesta. De hecho no es más que una amalgama de las viejas aproximaciones sobre líderes, poder, naturaleza humana, egoísmo y división sexual del trabajo natural, que aúna parte de las teorías políticas coercitivas del poder con las teorías voluntaristas de la cesión del poder en pos de la seguridad que otorgan las élites, todo ello con una nueva formalización y una nueva jerga y con el sello del darwinismo que asegura la eficacia adaptativa. En este sentido, el principio de siglo no nos ha aportado ninguna novedad, salvo viejas propuestas con nuevos ropajes. En el próximo apartado y en el capítulo siguiente entraremos en mayor detalle sobre los problemas epistemológicos, políticos y éticos de estos planteamientos.

2.7.- Perspectivas darwinistas en el estudio del prestigio

“As theoretical possibilities, one can envisage that man might be genetically determined as aggressive or submissive, warlike or peaceful, territorial or wanderer, selfish or generous, mean or good. Are any of these possibilities likely to be realized? Would the fixation of any of these dispositions, so that they become uncontrollable urges or drives, increase the adaptiveness of a species which relies on culture for its survival? I believe that the answers to these questions are in the negative” (Dobzhansky, 1972. Citado por Fuentes 2012: 65).

En este apartado centraremos nuestra atención en aquellas propuestas de autoras y autores que se identifican con un planteamiento más o menos procesual y abordan el fenómeno del prestigio bajo el paraguas del darwinismo. Se agrupan en diversas disciplinas y subdisciplinas como la **arqueología darwinista** (*darwinian archaeology*), también llamada arqueología evolucionista (*evolutionary archaeology*) o seleccionismo (*selectionism*), la **ecología evolucionista** (*evolutionary ecology*) y, dentro de esta última, la **ecología del comportamiento** (*behavioral ecology*). Bajo la cobertura de estas disciplinas, fenómenos como el prestigio u otros más o menos

relacionados como el origen de las desigualdades, son también analizados desde el punto de vista de la adaptación y la selección natural darwinianas, aunque con algunas diferencias entre sí. En el apartado anterior ya hemos introducido algún ejemplo, con la OFT o la teoría de la señalización de costes, surgidas de estas perspectivas.

A) **Arqueología darwinista** (o **seleccionismo**).

La **arqueología darwinista** o **seleccionismo** tiene su origen décadas atrás, pero es posible constatar que ha proliferado con fuerza y se ha constituido en una orientación claramente distinguible dentro de la arqueología desde los años 70 y especialmente en los 80, mostrando además una gran coherencia entre sus aportaciones (Spencer 1997: 210, 220). En general, la/os seleccionistas persiguen:

“to apply a strict Darwinian framework to the archaeological study of culture change. To the selectionists, culture is composed of cultural traits, shifts in the relative frequencies of which constitute cultural evolution, in much the same way as shifts in gene frequencies define biological evolution. Selectionists assume that variation in cultural traits is generated in an undirected fashion; this variation is then acted upon by selection. Selectionists reject social taxonomies and all directional, progressive frameworks of long-term cultural change. Aside from random drift, they see selection as the predominant cause of cultural order or change, with no major role played by any other principles or laws cultural organization” (Spencer 1997: 210).

Es decir, el objeto de la **arqueología darwinista** consiste en el estudio de los ‘rasgos’ (*traits*) en el registro arqueológico, rasgos que se entienden como caracteres fenotípicos que, con su persistencia en el tiempo, demostrarían su éxito reproductivo por ser funcionalmente ventajosos, es decir, su pervivencia tiene por causa la “selección positiva” de dichos rasgos beneficiosos. Para ello la arqueología darwinista aplica los principios de la teoría evolutiva de Darwin (Hegmon 2003: 216).

Según David Rindos debe diferenciarse entre “**seleccionismo cultural**” (*cultural selectionism*) y “**sociobiología**” (Rindos 1985: 65-66; 1986: 1-2). El primero es una aproximación biológica al estudio de la cultura siguiendo un marco darwiniano, pero distinguiendo entre sistemas genéticos y sistemas culturales: los comportamientos culturales pueden mejorar la supervivencia biológica de la especie, si bien los rasgos culturales (*cultural traits*) se transmiten dentro del contexto social, no por los genes. No obstante, el seleccionismo trabaja sobre la analogía entre la evolución biológica y la cultural en términos de los mecanismos y los procesos

implicados, reconociendo que la selección natural es la única causa del cambio cultural (Spencer 1997: 221).

Para el seleccionismo la cultura consiste en rasgos (*traits*) donde la selección natural es la única fuerza de cambio, aunque no bajo líneas específicas de desarrollo, sino en situaciones concretas cambiantes (contextos históricos específicos de cambio cultural), bajo presiones selectivas y condiciones que deben analizarse bajo la teoría evolutiva de Darwin (Spencer 1997: 222).

En cuanto a la sociobiología, posteriormente dedicaremos un apartado específico para analizar sus principales características y las críticas más importantes de que ha sido objeto.

Timothy Pauketat distingue tres corrientes dentro de la arqueología darwinista⁴⁷: “seleccionistas”, “individualistas” y “transmisionistas”. La/os **seleccionistas**, dominantes en este panorama, se centran como hemos visto en las conductas como fenotipos, que pueden rastrearse en el registro a través de los artefactos (Pauketat 2001: 75-76). La/os arqueóloga/os **individualistas**, entre la/os cuales Pauketat incluye a Kenneth Ames, Jeanne Arnold, Brian Hayden o Herbert Maschner, buscan la explicación última de la conducta de algunos individuos, como los *aggrandizers*, en la sociobiología. Por último, la/os arqueóloga/os **transmisionistas** inciden en la ‘agency’ desplegada por los individuos en sus acciones y hacen uso de una idea de la transmisión bajo nociones de “fitness” y “heredabilidad”, aunque de una forma ambigua y polisémica (Pauketat 2001: 77).

B) **Ecología evolucionista y Ecología del comportamiento.**

La **ecología evolucionista** es una disciplina que se define como:

“an explanatory framework that accounts for structure and change evident in the archaeological record in terms of evolutionary processes (natural selection, flow, mutation, drift) either identical to or analogous with these processes as specified in neo-Darwinian evolutionary theory” (Dunnell 1978: 197).

De acuerdo con Michelle Hegmon la **ecología evolucionista** estudia la persistencia de la variabilidad en el comportamiento humano a través del tiempo

⁴⁷ Aunque este autor emplea la expresión arqueología neo-darwinista, de su lectura hemos de concluir que se está refiriendo a lo que aquí, conforme a la/os otra/os autora/es citados, categorizamos como arqueología darwinista.

(Hegmon 2003: 214). Dentro de esta disciplina, continúa, se incluye la **ecología del comportamiento** humano (*Human behavioural ecology* –HBE), que persigue la aplicación de la ecología evolucionista al estudio de los seres humanos y su comportamiento a partir de la cultura material, siendo en parte heredera de la ecología cultural de Julian Steward (Hegmon 2003: 214-215).

La ecología evolucionista desarrolla modelos generales, a partir de la teoría evolucionista, para plantear predicciones sobre las conductas humanas en contextos ecológicos, evaluando dichos modelos con información etnográfica y en ocasiones arqueológica. A menudo sus autore/as se centran en el ajuste adaptativo y la relación entre las conductas y sus consecuencias reproductivas (Hegmon 2003: 215).

La adaptación también es entendida aquí dentro del proceso evolutivo desde de un marco darwinista y donde, nuevamente, se utilizan argumentos importados de la sociobiología o de la psicología evolucionista (que veremos a continuación). En el apartado anterior consultábamos un ejemplo desde esta perspectiva, con Rebecca Bliege y Eric Alden Smith, quienes llevaban su explicación de la teoría de la señalización costosa al doble ámbito de la evolución: el cultural y el genético. Consideran ambos de forma complementaria y que, aun siendo diferentes, operan según los mismos principios de la selección natural: el éxito adaptativo, bien de las conductas culturales bien de los genes (Bliege & Smith 2005: 232-233).

En resumen y para sintetizar y delimitar el panorama descrito sobre estas disciplinas, podemos distinguir entre dos tipos tendencias que subyacen bajo las explicaciones que desde las mismas se proponen:

- Una primera en la que los cambios son analizados desde una perspectiva cultural e histórica. El cambio es explicado por el 'éxito adaptativo' de algunos rasgos, según procesos cuyo funcionamiento es análogo a cómo opera la selección natural darwiniana: determinados rasgos pervivirán por ser ventajosos y por tanto seleccionados en el tiempo.
- La segunda tendencia incidiría directamente en argumentos genético-biológicos para explicar las conductas humanas, es decir, en explicaciones de tipo sociobiológico.

Aunque como acabamos de señalar, en ocasiones ambas perspectivas aparecen de forma complementaria, dado que alguna/os investigadora/es conciben el cambio

cultural dentro del proceso más amplio de la evolución biológica de la especie humana, proceso que es entendido desde el punto de vista adaptativo, según el cual ciertos aspectos, rasgos o patrones, son seleccionados en detrimento de otros e incorporados al bagaje biológico de la especie porque fueron exitosos dentro de contextos medioambientales específicos. Ambos ámbitos, aunque distintos, operarían de forma complementaria y según la misma lógica de la selección.

Por ejemplo, Ben Fitzhugh, a partir de un modelo evolucionista ecológico sobre el riesgo y el coste de oportunidad, ha propuesto una explicación de un fenómeno como la innovación tecnológica en términos selección natural, considerando:

“the role of behavior as a mediator between environmental opportunities and constraints (the social and physical selective environment) and technological production” (Fitzhugh 2001: 126).

“Behavioral ecology is that subset of evolutionary ecology concerned with accounting for the evolution and adaptive character of behavior. As technological invention, innovation, and application are behavioral, and arguably used for adaptive purposes, behavioral ecology is a reasonable perspective from which to assess the issue of technological evolution.

I take as the starting point of this analysis the evolutionary ecological assumption that decision-making processes are constrained by natural selection to seek fitness enhancing solutions” (Fitzhugh 2001: 129).

Es decir, se concibe que en los procesos biológicos evolutivos, mediante la selección natural, los seres humanos adquieren como especie unas capacidades psicológicas que resultan de gran importancia para la supervivencia. A través de dicha psicología algunos individuos son capaces de desplegar ciertas conductas en situaciones específicas, dentro de contextos medioambientales concretos pero cambiantes. El ‘éxito’ de éstas conductas supondrá la supervivencia de estos individuos, que legarán su ‘acervo genético’ a sus descendientes. La adaptación queda así acreditada por la existencia de la conducta en cuestión, considerada como éxito adaptativo.

Fitzhugh rechaza el seleccionismo en favor de la ecología evolucionista y su subdisciplina, la ecología del comportamiento, al entender que los seres humanos han evolucionado desarrollando una capacidad para desplegar conductas por las que tienden a maximizar su ajuste adaptativo (*fitness*) dentro de límites medioambientales, lo cual ha resultado ventajosamente adaptativo. En este contexto, la invención tecnológica, la innovación, puede tener consecuencias positivas o negativas bajo

diferentes situaciones, sujetas a límites de recursos en tiempo y energía, con costes y beneficios. Bajo esta cobertura Fitghugh emplea modelos microeconómicos de coste-beneficio para formalizar esta maximización del grado de adaptación (*fitness maximization*) (Fitzhugh 2001: 129).

El prestigio también ha sido abordado desde estas perspectivas. Páginas atrás dedicamos un apartado al estudio de los modelos sobre el prestigio inspirados en las teorías de señalización de costes. Estos ejemplos se hallan encuadrados dentro de la ecología del comportamiento, es decir, dentro de la ecología evolucionista, e interpelan a explicaciones psicológicas de tipo adaptativo, según las cuales ciertas capacidades cognitivo-conductuales aparecieron en los procesos de evolución de la especie por resultar exitosos en términos de selección natural, otorgando ventajas reproductivas a los sujetos portadores de estos mecanismos psicológicos.

No obstante, ya décadas atrás se han dado intentos de abordar el estudio del prestigio desde la biología, o de integrar una explicación biosocial. Por ejemplo Jerome Barkow (1975) se planteó explicar el surgimiento del fenómeno del prestigio como resultado de la evolución. Desde los primates no humanos, como en zoología en general, se habla de relaciones entre los individuos en sistemas de rango y de dominancia, conceptos que Barkow identifica como el prestigio en forma animal. Por el contrario, en los humanos el alto rango social se ha transformado en una necesidad por mantener la autoestima, donde el prestigio no sería más que esa búsqueda de autoestima (Barkow 1975: 553-554). Según este autor, la manera en que se manifestaría este fenómeno es la cultura, una capacidad desarrollada por la evolución y específica de los humanos.

Para este autor, la socialización es la clave para entender la enorme variación intercultural en las estrategias asociadas al prestigio. Si bien la autoestima como meta es una constante biológica, las estrategias sobre el prestigio son producto de la evolución sociocultural y transmitidas a partir de la socialización. Diversos ejemplos etnográficos con sociedades cazadoras, agricultoras, horticultoras o pastoralistas, muestran que, en condiciones ecológicas estables, los individuos buscan el prestigio para finalmente asegurar la continuidad de su sociedad (Barkow 1975: 557).

Este planteamiento resulta interesante, por cuanto que inicia su desarrollo, con mejor o peor fortuna, en la evolución de la especie humana desde su filiación primate, para acabar integrando el prestigio como un elemento clave en la organización social y en su pervivencia en el tiempo. Desafortunadamente no continúa más allá y no se plantea investigar sobre cómo se integra la reproducción dentro de esta lógica social.

En los ejemplos analizados en el apartado anterior de la teoría de la señalización, la interpelación a la sociobiología o a la psicología evolucionista es continua. Así, los autores Joseph Henrich (psicólogo evolucionista) y Francisco J. Gil-White (antropólogo evolucionista) han desarrollado su propio modelo para explicar la aparición del fenómeno del prestigio sobre la base de los siguientes términos:

“The evolution of the human cultural capacity –that is, for intergenerationally stable, high fidelity, social transmission- created a new selective environment in which mutations improving the reproductive benefits of such transmission were favored. Our ancestral psychology evolved (within physical and phylogenetic constraints) into an increasingly well-organized and specialized battery of biases jointly designed to extract reproductive benefit from the flow of socially transmitted information. Prestige processes emerge from this evolved social learning psychology.

Cultural transmission is adaptive because it saves learners the costs of individual learning. Once some cultural transmission capacities exist, natural selection favors improved learning efficiencies, such as abilities to identify and preferentially copy models who are likely to possess better-than-average information. Moreover, selection will favor behaviors in the learner that lead to better learning environments, e.g., gaining greater frequency and intimacy of interaction with the model, plus his/her cooperation. Copiers thus evolve to provide all sorts of benefits (i.e., “deference”) to targeted models in order to induce preferred models to grant greater access and cooperation. Such preferred models may be said to have *prestige* with respect to their “clients” (the copiers).” (Henrich y Gil-White 2001: 167).

Es decir, una combinación entre biología, psicología y cultura, en el marco de la evolución biológica y social de la especie.

En otro de los modelos analizados de señalización de costos, en este caso desde la arqueología por Kelly McGuire y William Hildebrandt, se afirma lo siguiente:

“Costly signaling theory attempts to explain how seemingly inefficient (or costly) types of behavior can evolve through natural selection, as long as these behaviors communicate a series of underlying qualities that are of interest to observers.” (McGuire y Hildebrandt 2005: 698).

“Great Basin Middle Archaic men and women presumably participated in various displays, prestige-garnering systems, and mate selection strategies, just as we do. These behaviors are powerful motivators and have their legacy in the deep time of human evolution.” (McGuire y Hildebrandt 2005: 708).

Finalmente y en términos muy similares la antropóloga Aimée Plourde, en relación con la aparición de estas conductas, sostiene:

“If prestige processes arose early in modern humans’ evolutionary trajectory and have remained pervasive feature of human psychology and social interaction, then it is likely that prestige is a product of design by natural selection” (Plourde 2009: 267).

Nótese que en ninguno de los tres casos anteriores se prueba la existencia y mucho menos el funcionamiento de los elementos que explicarían el fenómeno en cuestión, en este caso la psicología del prestigio. Mucho menos de cómo surgió dicho fenómeno. Simplemente se afirma que debió ser así. La lógica darwinista así lo impone. A su vez, tampoco se hace una definición de prestigio, salvo la habitual referencia a la estima u honor social, aunque esta vez integradas en una psicología.

En estos ejemplos se trata de justificar un determinado tipo de conductas con referencias a la eficacia reproductiva y el éxito adaptativo. Por ejemplo, Plourde coincide con el modelo de objetos de prestigio formulado por Brian Hayden, sobre principios evolucionistas, al entender que los seres humanos tenemos un “motor interno” (*inner motor*) que impulsa nuestras vidas hacia el éxito reproductivo, al igual que en el resto de animales (Plourde 2009: 273).

Llegados a este punto, hemos de abordar el análisis de las propuestas sociobiológicas y de la psicología evolucionista y los problemas que se plantean, de tipo epistemológico, pero también éticos y políticos.

2.7.1.- Sociobiología y psicología evolucionista

Como ya hemos apuntado, los planteamientos anteriores se hicieron más importantes desde los años 70 y 80. En sus fundamentos hay que acudir al desarrollo de ciertas corrientes surgidas dentro de las ciencias biológicas y la genética.

En este sentido, la publicación de *Sociobiology: the new synthesis* en 1975 por Edward O. Wilson y de *The Selfish Gene* por Richard Dawkins en 1976 constituyen dos de las obras más destacadas y conocidas⁴⁸. Desde la **sociobiología** se intenta explicar el comportamiento social humano como expresión de los impulsos y necesidades del organismo, a partir de la evolución biológica, en especial mediante el principio de automaximización del genotipo según los principios de la selección natural (Sahlins 1982/1976: 13-14). Wilson, entomólogo de formación, pretendía construir una ciencia en la que lo social se explique desde la biología, en una refundición disciplinaria entre biología y ciencias sociales, tal como expresa el título de su libro, al entender que una de las contribuciones de la “Sociobiología Evolutiva será el control de las bases genéticas del comportamiento social” (Wilson 1980/1975: 593). Más concretamente:

“Quizás no sea muy aventurado decir que la Sociología y otras ciencias sociales, además de las Humanidades, son las últimas ramas de la Biología que esperan ser incluidas en la Síntesis Moderna. Una de las funciones de la Sociobiología es pues, estructurar los fundamentos de las ciencias sociales de forma que sean incluidas en dicha Síntesis.” (Wilson 1980/1975: 4).

Desde el mismo momento de la aparición de estos trabajos se plantearon numerosas críticas y, tal como nos muestra el panorama actual, nos lleva a concluir que la polémica continúa tan viva como entonces. Desde diversas disciplinas, incluida la biología, se prodigaron críticas en, al menos, dos sentidos:

- Uno en términos epistemológicos, en cuanto a la validez de las propuestas planteadas.
- En segundo lugar en relación con los presupuestos políticos e ideológicos que subyacen a estas teorías.

Marshall Sahlins, desde la antropología cultural, argumentó contra Wilson que la diversidad de las conductas humanas difícilmente puede ser explicada con este tipo de aproximaciones, teniendo en cuenta la complejidad que caracteriza a los fenómenos que asociamos con lo simbólico y lo cultural, que muestran una variación y

⁴⁸ A pesar de las diferencias entre ambos, Wilson centrado en la selección en términos de parentesco y de grupo y Dawkins en el individuo. Diferencias que se han acentuado en años recientes, tras la publicación de *Social Conquest of Earth* por Wilson (2012).

una contingencia de difícil encaje en dichos planteamientos (Sahlins 1982/1976: 3, 24-25).

Por otra parte, las facultades que se atribuyen a los genes resultan totalmente desproporcionadas, hasta el punto de que genes y selección evolutiva acaban por explicarlo todo. Como ha sostenido la socióloga feminista Hilary Rose: "Used like this selection explains everything and therefore nothing" (Rose, H. 2000: 123).

Richard Dawkins situó al gen en el centro del proceso evolutivo, en el cual el organismo acaba operando para "maximizar la supervivencia de los genes". El gen constituye la unidad fundamental de la selección natural, como "vehículo" y "replicador" (Dawkins 2002/1976: 324-325). Una argumentación que el genetista Gabriel Dover ha negado con rotundidad:

"Genes are not self-replicating entities; they are not eternal; they are not units of selection; they are not units of function; and they are not of instruction. They are modular in construction and history; invariably redundant; each involved in a multitude of functions; and misbehave in a bizarre range of ways, They co-evolve intimately and interactively with each other through their protein and RNA products. They have no meaning outside their interactions, with regard to any adaptive feature of an individual: there no one-to-one links between genes and complex traits. Genes are the units of inheritance but not the units of evolution: I shall argue that there are no 'units' of evolution as such because all units are constantly changing. They are intimately involved with the evolution of biological functions, but evolution is not about the natural selection of 'selfish' genes." (Dover 2000: 48).

Efectivamente, como también ha sostenido el neurobiólogo Steven Rose, el gen no es el único nivel en el cual opera la selección natural. Muchos genes tienen múltiples efectos fenotípicos (pleiotropía), no son unidireccionales y, como veremos al hablar de la epigenética, pueden manifestarse de una forma compleja y cambiante. El gen no es la unidad mínima de la evolución, es 'seleccionado' junto al genoma. La selección opera al nivel del gen, del genoma y del organismo. Y el individuo se halla inmerso también en un haz de relaciones complejas, de interacciones con el grupo, el cual a su vez opera dentro de ecosistemas enteros (Rose, S. 2000: 257-259).

Paralelamente a la sociobiología, la **psicología evolucionista** (*evolutionary psychology*) ha entrado con fuerza en las últimas décadas, especialmente desde los años 90, en la psicología, las ciencias de la evolución y también en la arqueología. Suele considerarse heredera directa de la sociobiología. Los modelos de señalamiento

de costos que acabamos de considerar remiten de una forma más o menos directa a la psicología evolucionista.

La/os psicóloga/os evolucionistas entienden que el comportamiento que despliegan los humanos ha de ponerse en relación con las ‘adaptaciones mentales’ que habrían resultado de la acción de la selección natural en el pasado, durante el Pleistoceno, cuando nuestra especie sobrevivía en un contexto cazador-recolector. (Boyd & Silk 2001/2000: 508; McKinnon 2012/2005: 34; Rose, H. & Rose, S. 2000: 1; Tattersall 1998: 230). Citemos aquí a la autora y el autor más representativos de esta corriente, Leda Cosmides y John Tooby:

“Evolutionary biology provides a powerful heuristic for guiding psychological research. This heuristic rests on the recognition that psychological mechanisms evolved as responses to selection pressures. The more important the adaptive problem, the more intensely selection will have specialized and improved the performance of these mechanisms.” (Cosmides & Tooby 1989: 52).

Estos ‘mecanismos psicológicos’ originados durante el Pleistoceno se localizarían físicamente en ‘módulos’ cerebrales provistos de funciones específicas. Desde esta perspectiva esta autora y este autor intentaron explicar la aparición de la capacidad humana para el intercambio social, para lo cual enumeraron una serie de capacidades cognitivas necesarias que también debieron surgir en el proceso. La primera y principal, una “gramática de los contratos sociales” (*id.* 59-60). Junto a ésta distinguían otras cinco capacidades cognitivas:

- “1. The ability to recognize many different individuals.
2. The ability to remember aspects of one's history of interaction with different individuals.
3. The ability to communicate one's values to others.
4. The ability to model the values of other individuals.
5. The ability to view as costs and benefits items that one perceives as causally connected to biologically significant variables; human algorithms regulating social exchange should not be too closely tied to particular items of exchange.” (Cosmides & Tooby 1989: 60).

Esta “mente-ordenador” o “mentalidad tipo navaja-suiza”, por nombrar otras de las analogías habitualmente empleadas por la/os psicóloga/os evolucionistas (Mithen 1998/1996: 41, 63), la compartirían todos los seres humanos, si bien se acepta una

variabilidad interna entre individuos⁴⁹ y más claramente entre mujeres y hombres⁵⁰ (McKinnon 2012/2005: 81).

Según Ian Tattersall este tipo de explicaciones eluden la gran complejidad que subyace en el proceso evolutivo, pero resultan muy atractivas por su elegante simplicidad (Tattersall 1998: 230). Sostiene que estas aproximaciones adolecen de diversos problemas. Por ejemplo, se olvida que, aun aceptando que el origen de nuestra especie se localizase en un área específica, el éxito adaptativo de la especie tuvo que ver precisamente con la gran capacidad para salir de ese entorno y adaptarse a otros hábitats enormemente distintos y enfrentarse con otros competidores: “con toda evidencia, lo que somos innatamente tiene poco que ver con la adaptación específica a entorno alguno, sea social, geográfico, tecnológico o ecológico” (*id.* 231). Por otra parte, cuando se observan conductas que difieren de las predicciones sociobiológicas, los psicólogos evolutivos acostumbran a invocar la “flexibilidad” de la selección natural, paradoja que se evitaría mejor acudiendo a otro tipo de interpretaciones (*id.* 233)⁵¹.

Las críticas que hemos ido reproduciendo acerca del reduccionismo y el determinismo biológicos que impregnan la sociobiología y la psicología evolucionista pueden sintetizarse en dos puntos, diferenciados pero relacionados entre sí:

- En primer lugar el reduccionismo simplificador biológico-genético intenta solventar su incapacidad para dar cuenta de la compleja diversidad de la realidad objeto de su estudio apelando a la variabilidad y la flexibilidad de la

⁴⁹ En este sentido véase la variada selección de genes y módulos mentales que pueblan los textos de psicología evolucionista para dar cuenta de infinidad de conductas: genes para la fidelidad; el altruismo; la amabilidad; para formar clubes; ayudar a los parientes, etc., o módulos para amar a la progenie; ser atraído por el estatus; para matar a la pareja o para el homicidio, entre otros (McKinnon 2012/2005: 43-44).

⁵⁰ Son también numerosos los ejemplos de módulos mentales y diferenciación sexual de conductas: la elección de hombres con recursos por parte de las mujeres; la apreciación de las mujeres por sus caracteres físicos; los celos y la detección de la infidelidad (especialmente de los hombres “para proteger su inversión reproductiva”); la competición masculina por las hembras, quienes son las que eligen; el maltrato femenino, etc. (McKinnon 2012/2005: 34-37; 47-49; 50-51 ó 52-53).

⁵¹ Lo que no implica que Tattersall se libre también de la crítica. Como paleontólogo procesual también cae en un reduccionismo, éste de tipo adaptativo, al concebir el proceso de evolución de la especie humana bajo el determinismo ambiental (Ramos 2000: 34).

selección natural, creando argumentos *ad hoc* que intenten salvar sus hipótesis iniciales (McKinnon 2012/2005: 54).

- En segundo lugar, el proceder anterior acaba por crear una teoría que siempre conducirá a una historia adaptativa no falsable. Con ello, las hipótesis generadas resultan imposibles de refutar y los diversos fenómenos de la realidad que las contradicen acaban por confirmar siempre los presupuestos de partida (Sahlins 1982/1976: 112-113).

La segunda clase de críticas a recibidas por la sociobiología y la psicología evolucionista se refiere a las implicaciones políticas e ideológicas que subyacen en estos planteamientos, habitualmente de forma implícita. Ya desde Hobbes, la ideología asociada al capitalismo “ha estado marcada por una dialéctica recíproca entre las concepciones populares de la cultura y la naturaleza. Concebida a la imagen del sistema de mercado, la naturaleza, imaginada pues culturalmente, ha sido usada a su vez para explicar el orden social humano, y viceversa, en un intercambio recíproco sin fin entre darwinismo social y capitalismo natural” (Sahlins 1982/1976: 8). Las aproximaciones sociobiológicas de los últimos tiempos no son más que la última fase de este ciclo: “la fundamentación del comportamiento social humano en una idea avanzada o científica de la evolución orgánica, que es, según sus propios términos, la representación de una forma cultural de acción económica” (*Ídem*. Véase también McKinnon 2012/2005: 147-148).

Estas críticas destacan la vinculación entre política conservadora liberal y sociobiología, pues este tipo de producción científica acaba por servir de justificación y legitimación política de fenómenos diversos como las desigualdades, la dominación masculina o ciertas “desviaciones” o “patología sociales” (violencia, criminalidad, etc.), que tendrían su causa en “genes defectuosos” o “egoístas” (Lewontin *et al.* 2003/1984: 28, 31-33, 37, 44, 88 ss.; Lewontin 2000/1998: 23; 2001/2000: 175).

Podemos rastrear este tipo de críticas muy atrás en el tiempo. Ya en el siglo XIX Karl Marx y Friedrich Engels incidieron en esta problemática e intentaron desenmascarar la ideología liberal que se escondía bajo las explicaciones darwinistas de su época. En una carta de Engels a Piotr L. Lavrov, fechada en 1875, aquél sostenía lo siguiente:

“Toda la doctrina darwinista de la lucha por la existencia no es más que la transposición pura y simple de la doctrina de Hobbes sobre el *bellum omnium contra*

omnes [la guerra de todos contra todos], la tesis de los economistas burgueses de la competencia y la teoría malthusiana de la población, del dominio social al de la naturaleza viva. Tras de hacer ese juego de manos (cuya justificación absoluta yo niego, como lo he señalado ya en el punto 1, sobre todo en lo referente a la doctrina de Malthus), se transpone esas mismas teorías de la naturaleza orgánica a la historia y se pretende luego haber probado su validez como leyes eternas de la sociedad humana. El carácter pueril de este modo de proceder salta a la vista y no vale la pena perder el tiempo hablando de él. Si quisiera detenerme en eso, yo lo haría de la manera siguiente: mostraría que, en primer lugar, son malos *economistas*, y sólo en segundo lugar, que son malos naturalistas y malos filósofos.

La diferencia esencial entre las sociedades humanas y las de animales consiste en que éstos, en el mejor de los casos, recogen, mientras que los hombres producen. Basta ya esta diferencia, única, pero capital, para hacer imposible la transposición sin más reservas de las leyes válidas para las sociedades animales a las sociedades humanas” (Engels 2010/1875).

Desde las propias disciplinas de la biología y la genética, aunque de forma minoritaria, se han prodigado también críticas en el mismo sentido, al poner de manifiesto esta vinculación entre biología y política económica. La producción científica de conocimiento realizada desde dichas disciplinas ha nutrido (y lo sigue haciendo) de coartadas intelectuales a una particular forma de organizar la sociedad construida a partir de la lucha hobbesiana del todos contra todos, el capitalismo competitivo del *laissez-faire* de Adam Smith y la competición malthusiana (Lewontin *et al.*⁵² 2003/1984: 15, 95ss., 292-295, 322-333; Lewontin 2001/2000: 266).

Algunos trabajos han puesto el énfasis en la interrelación dialéctica entre lo biológico y lo social, sin una primacía ontológica entre ambos. El biólogo Richard Lewontin ya hace décadas que sostuvo que los seres humanos son los únicos organismos que crean un ambiente social que recíproca y activamente incide sobre el propio proceso de su evolución como especie (Lewontin *et al.* 2003/1984: 96, 348-349; Lewontin 2000/1998: 102)^{53 54}.

⁵² En este caso un genetista evolutivo (Richard Lewontin), un neurobiólogo (Steven Rose) y un psicólogo (Leon Kamin).

⁵³ Véanse en esta misma línea los trabajos de Clifford Geertz (1968/1965: 25-28; 2001/1973: 69-71), Tim Ingold (2000: 242-243) o Susan McKinnon (2012/2005: 145), desde la antropología cultural. También en Agustín Fuentes (2012: 55-57), desde la antropología biológica. El antropólogo físico y primatólogo Sherwood Washburn sostenía (1960: 74) hace más de medio siglo: “La razón de que el cerebro humano haga posible la forma de vida humana es que es él mismo resultado de ese modo de vida”.

Para Lewontin, tradicionalmente se ha concebido que el organismo es independiente del medio ambiente y se “adapta” a él, de forma pasiva y autónoma, según la premisa de que “los organismos proponen y la naturaleza dispone” (Lewontin *et al.* 2003/1984: 333; Lewontin 2000/1998: 51, 56; 2001/2000: 269). Lo cual es rotundamente falso, pues este enfoque ignora la relación profundamente dialéctica entre ambos al interactuar y modificarse mutuamente en el proceso evolutivo, interviniendo otros aspectos como las interacciones causales de las células individuales o la enorme incidencia de fenómenos fortuitos que hacen que la evolución se desarrolle sobre múltiples contingencias históricas de difícil o imposible predicción (Lewontin 2000/1998: 24, 44, 56-69, 88-89, 116; 2001/2000: 195).

La evolución no es un proceso lineal, por el contrario se nos presenta como una trayectoria móvil y dinámica, históricamente contingente, que se desarrolla en un espacio de posibilidades. Poblaciones sometidas a condiciones evolutivas idénticas pueden adoptar caminos evolutivos diferentes e incluso contradictorios (Lewontin 2000/1998: 102).

Precisamente es esta particular contradicción dialéctica la que configura nuestra singularidad como especie y cuyo resultado ha sido la aparición de lo social, lo simbólico o la moral. Este proceso ha producido una ruptura que ha llegado a interpretarse históricamente en términos de oposición entre naturaleza y cultura, entre biología y sociedad o entre evolución biológica y evolución racional y moral. Es esta contradicción la que supone concebir la evolución como una ruptura paradójica y con un efecto “reversivo” (“l’effet réversif de l’évolution”) (Tort 1992: 13, 26-27; 2001/1997: 52-53).

La evolución por la selección natural ha dado como resultado la paradoja de que a través de la eliminación de los ‘menos aptos en la lucha por la existencia’, para emplear los términos de Darwin, se ha llegado a seleccionar una forma de vida social donde la marcha progresiva hacia la “civilización” ha tendido a excluir, también progresivamente, los comportamientos eliminatorios, a través de la moral y de las

⁵⁴ La filósofa Hannah Arendt sostenía que las producciones humanas condicionan de manera constante a sus propios productores: “los hombres crean de continuo sus propias y autoproducidas condiciones que, no obstante su origen humano y variabilidad, poseen el mismo poder condicionante que las cosas naturales. Cualquier cosa que toca o entra en mantenido contacto con la vida humana asume de inmediato el carácter de condición de la existencia humana (2005/1958: 37). Y también: “Cosas y hombres forman el medio ambiente de cada una de las actividades humanas, que serían inútiles sin esa situación; sin embargo, este medio ambiente, el mundo en que hemos nacido, no existiría sin la actividad humana que lo produjo” (2005/1958: 51).

instituciones sociales. Lo que Darwin denominó como “instintos sociales”, acabaron por resultar ventajosos, triunfando el modo de vida comunitario de la humanidad, en el “etat de « civilisation »”. Fue el resultado de un complejo entrecruzamiento de las facultades racionales, junto con formas morales e institucionales de altruismo, permitiendo sobrevivir a muchos individuos que, de seguir actuando el funcionamiento selectivo anterior, hubiera supuesto su eliminación por ser los menos aptos (Tort 1992: 26).

O dicho de otro modo: las sociedades humanas acaban por mostrarse como antinaturales, dado que nuestra naturaleza nos lleva a ir en contra de la naturaleza⁵⁵. En palabras de Patrick Tort:

“La sélection naturelle sélectionne la civilisation, qui s’oppose à la sélection naturelle”
(Tort 1992: 13, 26).

Con el desarrollo en los últimos años de las investigaciones en epigenética las críticas al determinismo biológico están siendo confirmadas. Los procesos bioquímicos de metilación y acetilación han mostrado que los genes se “activan” o “desactivan”, dado que pueden llegar a “expresarse” ante la presencia de determinados fenómenos ambientales. Lo cual pone en cuestión, más si cabe, la pretensión del determinismo genético, así como la heredabilidad e inmutabilidad de los caracteres, resucitando la vieja polémica entre Darwin y Lamarck (Blech 2012/2010: 38-41, 43-47; Spector 2013/2012: 15, 17, 37-39, 47).

Los numerosos estudios efectuados durante décadas con gemela/os monocigótica/os refuerzan estas tesis en contra del determinismo genético, sea en la manifestación de enfermedades (p.e. cáncer, diabetes, cardíacas), patologías psiquiátricas (esquizofrenia), neurodegenerativas (alzhéimer), conductas “desviadas” o “patológicas” (hiperactividad infantil, violencia, agresividad, etc.), por enumerar sólo algunas de ellas (véase: Blech 2012/2010: 54-55, 102-104, 126, 218-229, 231-249, 251-258; Spector 2013/2012: 31-32, 163, 178, 187-191, 235-267).

Estos trabajos vuelven a enfatizar la importancia de desarrollar una biología y una genética que aborde los fenómenos en sus procesos de interacción del genotipo con los factores ambientales cambiantes, en lugar de un determinismo que ‘biologiza’ los fenómenos, los naturaliza y por tanto exime de responsabilidad o de posibilidad de acción. Desde la epigenética se argumenta que los genes no son estáticos, muestran

⁵⁵ Assumpció Vila, en conversación personal.

un gran dinamismo en función de los procesos de interacción con el entorno medioambiental, a partir de las experiencias y las relaciones sociales. Más aún si lo que se trata de explicar son las conductas o la interpretación del funcionamiento del cerebro (Blech 2012/2010: 128, 269-270, 274-275, 277; Spector 2013/2012: 354-356).

Por tanto, aquí no se trata de negar la importancia de la biología, bien al contrario, como hemos reproducido en los párrafos precedentes desde las ciencias biológicas, genéticas o de la evolución se critican algunas de las propuestas sociobiológicas y de la psicología evolucionista, cuando sus explicaciones tienden al determinismo y el reduccionismo y con ello a la biologización naturalizante de algunos fenómenos, ignorando la variedad de la especificidad histórica y transcultural (Fausto-Sterling 2000: 182-185; McKinnon 2012/2005: 139).

La propuesta de la Ecología paleopolítica de Brian Hayden que analizamos con detenimiento en otro apartado (2.6.1), con sus referencias a la genética egoísta y la psicología de los *aggrandizers* (Hayden 1995: 20; 2008: 50; 2010: 96-98; Hayden & Villeneuve 2010: 99), tal vez no se incluya en un determinismo o reduccionismo biológicos. No en sentido estricto, ciertamente. En este caso confluyen una serie de factores, entre ellos genéticos, pero también medioambientales, tecnológicos, ideológicos, etc. Como se analizó entonces, propuestas sistémicas de tal envergadura plantean mayores problemas en términos epistemológicos, pues la interrelación compleja de numerosos fenómenos de distinta naturaleza, estudiados desde diversas disciplinas con metodologías distintas, hace que los modelos resultantes sean más difíciles de contrastar. Cualquier intento de falsación de hipótesis resulta poco menos que imposible y siempre se podrá acudir al registro arqueológico a la búsqueda de lo necesario.

Sin embargo, además de los problemas teóricos y metodológicos indicados, las implicaciones ideológicas y políticas vuelven a ser trascendentes en este caso, pues ante la dificultad de poder contrastar estos planteamientos se acaba por asumir que el origen y desarrollo de las desigualdades sociales y de la explotación es del todo inevitable, siempre que se dé una combinación entre abundancia de recursos y *entrepreneurs* genéticamente egoístas. Una teleología que condiciona la forma de identificar e interpretar los materiales arqueológicos.

En este punto ya debe quedar claro que no solo estamos abordando problemas teóricos relacionados con la arqueología, estamos hablando de arqueología y de política (Vila 2011: 19). Y ello porque como sostiene la arqueóloga Manuela Pérez:

“En el momento histórico que nos ha tocado vivir no podemos dejar vía libre al “pensamiento positivo” que encubre la ideología de eso que se ha llamado sociobiología, acorde con los cambios neoliberales de la sociedad actual. Nuestro compromiso es el de desnaturalizar desigualdades sociales (de raza, de clase, de sexo) porque la selección del más fuerte, que realiza esta globalización es artificial y sus consecuencias ya las estamos sufriendo” (Pérez 2011: 60).

Continuaremos incidiendo en estos aspectos en el próximo capítulo, desde el punto de vista de la teoría arqueológica.

2.8.- A modo de recapitulación

A lo largo de este capítulo de revisión historiográfica hemos tratado de sintetizar las principales aproximaciones al tema del prestigio en arqueología. Una tarea difícilmente completa dada la profusión con que dicho término se emplea, más aún cuando a menudo ni tan siquiera se aborda directamente y aparece de forma implícita o asociado a otros conceptos que también han requerido del análisis. Así, tras esta revisión crítica, planteamos un breve estado de la cuestión.

En los últimos años se han compaginado aproximaciones según los viejos tópicos, en torno a la ecología, la abundancia, las clasificaciones del evolucionismo social y biológico, junto con otras donde se destacan la estructura, la cultura, la historia, la acción social y las identidades, que han ganado peso desde los años 80. Jennifer Kahn, al analizar los trabajos publicados en arqueología prehistórica durante 2012, en la revisión anual que hace *American Anthropologist*, destacaba que sus temáticas abordaron cuestiones diversas como el movimiento de poblaciones, ideas y cultura material, incluyendo el papel de la movilidad en promover cambio social y destacando la diversidad que muestran las sociedades prehistóricas en la organización de la producción y el intercambio, así como la complejidad social y las diferentes formas de acceso al poder. Todo ello, sin olvidar otros factores, como el cambio climático, las limitaciones y la adaptación ambientales o las catástrofes naturales (Kahn 2013: 248-249).

Adicionalmente, se dieron algunos trabajos donde se mencionaban los objetos de prestigio, aunque en la visión tradicional de bienes bajo el control de las élites, las

redes de intercambio o su importancia en los procesos hacia la complejidad social (Kahn 2013: 252, 254).

En cuanto a la emergencia de la “complejidad social”, Kahn destacaba que los ejemplos arqueológicos que se describen en los trabajos de la/os diversa/os autoras y autores muestran una gran diversidad de caminos hacia la “complejidad” (*id.* 253). En igual sentido se han expresado otras opiniones en años recientes (Sassaman 2004: 249-253; Price y Feinman 2010: 10-11). Destacamos como cuestión importante que toda/es ella/os adopten la expresión “*pathways to power*”, en referencia expresa al trabajo de Hayden de 1995, que la empleó por título. Bajo nuestro punto de vista, aunque desde principios de los 90 este autor canadiense ya estaba mostrando las líneas básicas de su modelo, fue el trabajo de 1995 publicado con dicho título el que puede considerarse como el fundacional y principal. Desde entonces sus aportaciones han profundizado en algunos detalles pero en lo fundamental no ha realizado nuevas contribuciones. Su impacto sobre autoras y autores posteriores es innegable y no es extraño que 15 años después, los mismos editores del libro, Douglas Price y Gary Feinman, convocaran una nueva ronda de aportaciones, Hayden incluido, y decidieran poner dicho título al libro.

En la revisión de las publicaciones arqueológicas de 2013 llevada a cabo por Eleanor Harrison-Buck, también para *American Anthropologist*, se vuelve a poner de manifiesto la gran variedad de trabajos y tendencias. Los artículos de corte post-procesual siguen apareciendo, aunque relegados a temáticas relacionadas con el paisaje prehistórico y su interpretación, o de crítica a la lógica occidental que caracteriza a muchos trabajos arqueológicos (Harrison-Buck 2014: 1-2, 5). También alguna referencia a los objetos de prestigio o a los objetos “exóticos”, con algunos planteamientos críticos sobre la tendencia a relacionar bienes de prestigio con el control de las élites. En este sentido, alguna obra incide en la importancia del contexto social y la organización de la producción especializadas donde algunos bienes sirvieron a diversos objetivos, rituales y sociales, además de en el desarrollo y mantenimiento de redes de intercambio (*id.* 3). A su vez, se prodigaron trabajos que versaron sobre poder, competición y complejidad social, en la línea sistémica más tradicional. También se incluyeron algunos artículos de autores citados en este capítulo, como Colin Grier o Bill Angelbeck.

A modo de recapitulación podemos sintetizar el estado de la cuestión del prestigio en la arqueología prehistórica de inicios del siglo XXI bajo las siguientes tres rúbricas:

- 1.- En primer lugar destaca el planteamiento tradicional heredero de los enfoques sistémicos y neoevolucionistas que, como acabamos de comprobar, sigue teniendo un fuerte ascendente entre la/os investigadora/es.
- 2.- La importancia de los enfoques post-procesuales, que no ha desaparecido y sigue dejando su impronta, al menos sobre ciertos aspectos relacionados con lo simbólico y lo contextual.
- 3.- La influencia darwinista, que se manifiesta en los modelos de señalización de costes que han aparecido desde principios de siglo.

Esta síntesis da cuenta de la importancia de la arqueología estadounidense, con la innegable influencia que tiene sobre el resto del mundo. Ello no obstante, hemos destacado alguna otra influencia, como la de Alain Gallay, desde el estructuralismo francés. En cuanto a la arqueología española, desafortunadamente no ofrece grandes aportaciones en este campo y el prestigio suele abordarse dentro de los márgenes que hemos tratado de describir a lo largo del capítulo.

3.- EPISTEMOLOGIA ARQUEOLÓGICA. CUESTIONES SOBRE TEORIA Y ONTOLOGÍA ARQUEOLÓGICAS

3.1.- El problema de la ontología en la teoría arqueológica

A lo largo del capítulo anterior hemos expuesto sintéticamente algunos de los elementos que han caracterizado a las aproximaciones teóricas que han dominado la arqueología de las últimas décadas, con la aportación de conceptos y categorías como complejidad social, desigualdad, estatus o prestigio. Dicha exposición, necesariamente de forma muy resumida e incluso incompleta dada la gran cantidad de bibliografía existente al respecto, es a nuestro juicio claramente indicativa de la evolución y el estado actual del fenómeno del prestigio en arqueología. En un principio hemos tratado de demostrar los problemas teóricos y metodológicos que se derivan de estos planteamientos. Al final del capítulo hemos acabado incidiendo en algunos de los aspectos políticos que subyacen en ellos y que hemos constatado en las propuestas planteadas desde la sociobiología, con su determinismo y reduccionismo biológicos, la psicología evolucionista o los modelos economicistas que llevaron a la teoría de la señalización de costes.

En la primera parte del presente capítulo ahondaremos en este tipo de problemas, que de alguna forma se hallan siempre presentes en la producción científica. Finalmente, también expondremos los fundamentos teóricos sobre los que articularemos nuestra tesis.

El arqueólogo mexicano Manuel Gándara sostiene que uno de los problemas epistemológicos más importantes que debemos abordar desde la arqueología es la cuestión de la “ontologización” que subyace en toda teoría científica. Afirma que, tarde o temprano, en alguno de los niveles teóricos y metodológicos de nuestro trabajo acabamos por hacer referencia, a veces sin ser muy conscientes de ello, a una determinada “naturaleza humana”. De hecho afirma que la ontologización es inevitable en la investigación científica y sostiene que el problema radica en que no resulta demostrable. En la resolución del problema Gándara distingue dos formas diferentes de proceder ante esta ontologización: una forma es la del tipo “arrogante”, según la cual el/la científico/a acaba por afirmar que “así es la realidad” (la naturaleza humana, etc). Una segunda forma, que es menos controvertida, es la “ontologización modesta”, según la cual se “asume que, al menos momentáneamente, la ciencia no puede dar cuenta de *“por qué es así”*.” (Gándara 2008: 115-118; 2011: 49).

Este proceso por el que se concluye que la realidad es de una determinada forma acudiendo a la naturaleza humana puede estructurarse en una cadena más o menos larga de preguntas/explicaciones, pero el final siempre resulta idéntico: una ontologización de lo humano. Para Gándara, una de las consecuencias más trascendentes de este fenómeno es que, a menudo inconscientemente, cuando se pretende proponer como hipótesis una ontología humana suele subyacer una posición política o ética disfrazada de teoría científica (Gándara 2011: 50). En este sentido, se puede constatar que las categorías analíticas creadas de este modo suelen ser un reflejo de la(s) forma(s) actual(es) de pensar el mundo, que se han desarrollado desde la ilustración hasta nuestros días. Son categorías propias del pensamiento occidental y más concretamente propias del pensamiento liberal del capitalismo actual, que al final se proyectan como “actualismos” para explicar las sociedades del pasado. La producción científica se constituye entonces en “una ficción creada desde el presente para darle sentido al propio presente” (Gándara 2008: 101). Es decir, se convierte en un constructo ideológico para legitimar el orden social (Vicent 2007: 334). En definitiva, se demuestra que la/os científic/as se hallan dentro de un contexto social y político que tiene una gran incidencia en la producción del conocimiento.

A lo largo de las páginas precedentes, pero especialmente en las últimas secciones, esta cuestión se ha hecho cada vez más patente. Afirmar que ciertos aspectos de la conducta humana como pueden ser la agresividad, el deseo y acaparamiento de poder, las relaciones entre mujeres y hombres, o respecto de la categoría fundamental objeto de nuestro análisis, el prestigio, son todos ellos consecuencia de una determinada naturaleza, demostrada biológicamente, genéticamente o según una psicología resultante de la evolución, tanto da, es una muestra de este proceso de ontologización.

Como hemos señalado, a partir de la diversidad histórica y cultural disponible es posible cuestionar muchas de las propuestas naturalizadoras que aquí se han descrito, sostenidas por la/os científica/os y por tanto por lo/as arqueólogo/as a lo largo de décadas. Que determinados individuos sean asociados a ciertas acciones u objetos de prestigio requiere ser explicado con rigor. Una cadena corta de hipótesis como las planteadas desde el determinismo y reduccionismo biológicos defiende la existencia de genes presentes en la naturaleza humana, o concentrados en mayor medida en algunos sujetos (casi siempre hombres), que les lleva a desplegar una serie de conductas como el acumular objetos, poder y de ahí a ansiar prestigio. Una conclusión similar se deriva de las propuestas de la psicología evolucionista, donde la evolución

dotó a los seres humanos de nodos cerebrales capaces de sustentar dichas conductas.

Son explicaciones que se limitan a una psicología en sus aspectos fenoménicos, pues se describen ciertas conductas (aunque se ignoran otras), llegando a una ontología humana de seres en busca de poder y prestigio, en un entramado de relaciones entre mujeres y hombres bajo la dominación de éstos. Todo ello, como producto de interrelación entre evolución biológica y social. En consecuencia, el prestigio es concebido como una 'esencia', algo inherente o intrínseco a la especie.

Mediante una cadena algo más larga la argumentación concluye que la combinación de ciertas tendencias, también intrínsecas o naturales, que se concentran en ciertos individuos, en conjunción con determinados condicionamientos de tipo ecológico, medioambientales, políticos, culturales o históricos, conducirán al mismo fin. En cualquier caso el destino final es el mismo, que se percibe como inevitable. Una teleología hacia el poder y las desigualdades sociales, incluidas las de género, mediante el prestigio.

Hemos constatado que poder y prestigio son conceptos ampliamente empleados en arqueología. De lo expuesto hasta ahora se concluye que es preciso que analicemos cómo proyectamos sobre el pasado nuestras construcciones realizadas desde el presente, teniendo en cuenta la estrecha relación que existe entre la construcción de dichos conceptos y nuestra propias relaciones de poder, de género, políticas, etc. (Nelson 1997: 17-20).

Las consecuencias ético-políticas que se derivan de estas aproximaciones son de una gran trascendencia: ¿Cómo plantearse cambiar las desigualdades que se asumen como naturales? Por el contrario, nosotros sostenemos su carácter contingente. A lo largo de todo el capítulo siguiente, donde expondremos de forma desarrollada nuestra tesis, estas cuestiones estarán continuamente presentes.

El fenómeno de la proyección presentista o actualista de nuestra forma de ver el mundo al analizar el pasado tiene una especial relevancia en su conexión con la política y la economía neoliberales. A lo largo del capítulo anterior hemos introducido esta temática en más de alguna ocasión, incluyendo ejemplos de alguno/as autores/as que hacían referencias a trabajos como los de Thorstein Veblen, comparando a los sujetos redistribuidores, fueran 'jefes', '*big-men*', etc., con empresarios modernos al

frente de sus negocios⁵⁶. Este símil resulta muy ilustrativo y disponemos de muchos ejemplos.

Brian Hayden es uno de ellos. La comparación que establece entre la conducta de los *aggrandizers* y los modernos empresarios capitalistas no admite discusión:

“(Aggrandizers) operate much like contemporary businessmen with recruitment expense accounts or job benefits calculated to attract skilled, productive employees and administrators. In biology, animal behaviorists have also recently emphasized the importance of costly “advertising” displays such as antlers in reproductive success (...) In all transegalitarian societies, most people are guided by their own self-interest, and aggrandizers will only be successful to the extent that they can appeal to the self-interest of others and manipulate it for their own benefit” (Hayden 1995: 69).

“Many modern businessmen experience repeated failures and bankruptcies. In both transegalitarian and capitalist societies, it is the promise, potential, and prospect of substantial increases in wealth and power that motivate people to spend and borrow. And transegalitarian aggrandizers and contemporary land or stock investors frequently live in reduced circumstances in order to reinvest all possible surpluses in wealth and power that motivate people to spend and borrow. And transegalitarian aggrandizers and contemporary land or stock investors frequently live in reduced circumstances in order to reinvest all possible surpluses in wealth creation projects. To become established in such a system, it was first necessary to amass wealth and credits, which required considerable work (...). However, transegalitarian aggrandizers were no more assured of success than enterprising capitalists and many must have lost all their investments due to adverse circumstances or incompetence” (Hayden 1995: 69-70).

Según Hayden el surgimiento de los *aggrandizers* y sus partidarios se convirtió en una “fuerza extraordinariamente poderosa en la evolución cultural”, construida sobre la competencia y el control de algunos productos, incluidos los objetos de prestigio. “Esta competencia por controlar el excedente material de riqueza ha continuado constituyendo la base de todas las sociedades desde el establecimiento de los CR complejos, incluyendo las sociedades de la moderna era industrial” (Hayden 2010: 109-110).

⁵⁶ El empleo que hacemos del masculino aquí es del todo deliberado.

Estas interpelaciones al empresariado moderno aparecen abundantemente en la bibliografía. Otra comparación se da con las referencias al mercado. En el trabajo ya comentado de Joseph Henrich y Francisco Gil-White sobre el prestigio mediante la teoría de señalización de costes, estos autores explican el comportamiento esperado de los sujetos, divididos entre quienes señalan sus aptitudes y quienes “copian” modelos conductuales. La metáfora que emplean del mercado moderno es suficientemente elocuente:

“Some further implications of our theory arise from considering the coevolution between copiers and models. In prestige, clients choose whom they defer to, so a kind of “market” results. Like “firms”, models compete for “customers” (the copiers) who shop around for the best deal. Models should be sensitive to how “profit curves” change with added clients, for these “firms” can have too many customers.” (Henrich & Gil-White 2001: 178).

“For clients, the benefits of access diminish rapidly with increasing clientele size. Competing with more clients may mean less individual attention from the model, so copiers may prefer less popular, lower-quality models with cheaper prices of access. Careful modeling will be required to understand the full implications of this process. However, we submit that the more competition there is for clients, the “nicer” models should be, because infocopiers evaluate their clientele size, and the price of joining –not just skill. The prestige market thus seems more like an ecology of resource patches (the models) where consumers (the clients) distribute themselves according to the patches’ richness and the competition for access. (...) As in modern markets, equilibria are never achieved and consumers should compare quality and prices, or risk missing a rising star.

We believe this prestige market allows us to explain what appears as a counterintuitive fact: some high-status humans display *subdominant* ethology” (Henrich & Gil-White 2001: 179).

Es decir, un mercado del prestigio, con oferentes, demandantes y precio de equilibrio. En los trabajos referidos se invocan conceptos como mercado, emprendedores, empresarios, clientes, competencia, estatus, prestigio, etc. A su vez, estos términos se entremezclan con la aplicación de modelos explicativos creados desde la biología y la economía. Modelos económicos donde el pensamiento hegemónico subyacente es indiscutiblemente neoliberal. Finalmente, los modelos desarrollados, las categorías y los términos mencionados se aplican para explicar el funcionamiento de otro tipo de sociedades, ya sean actuales o arqueológicas.

En un trabajo reciente de Kent Flannery y Joyce Marcus (2012) sobre los orígenes y evolución de la desigualdad, en el que a lo largo de más de 600 páginas hacen un detallado repaso evolutivo desde las bandas igualitarias hasta los estados e imperios antiguos, esta autora y este autor, con una larga tradición arqueológica en Mesoamérica, entran a valorar las posibles causas de las desigualdades. Sostienen que una de ellas es la competición, que atribuyen a la evolución de las especies, a los chimpancés y a los humanos y en éstos se configura como el motor de las distintas sociedades y períodos históricos:

“Competitive interaction is one of the most important forces driving social and biological evolution. It determines which species leaves behind more offspring; which chimpanzee becomes the troop’s alpha; which of the chief’s sons succeeds in unifying Hawai’i; which company gets the biggest market share; and which team wins the World Cup.” (Flannery & Marcus 2012: 473).

¿Qué impulsa el comportamiento competitivo? Afirman conocer la causa, aunque la respuesta que ofrecen es ambigua:

“Just how much of human behavior is controlled by our genes? Fortunately, we now know the answer: a great deal less than hard-core evolutionary biologist claim but probably more than most anthropologists want to admit.” (Flannery & Marcus 2012: 39).

Gándara ha criticado a Marcus y Flannery⁵⁷ por su descripción del “cacique particularmente emprendedor” en la evolución de la sociedad Zapoteca, en el valle de Oaxaca. Establece una comparación entre la conducta del capitalista protestante que detalló Max Weber a principios del siglo XX y la visión de Marcus y Flannery del cacique mexicano:

“Más o menos lo que los indígenas zapotecas interpretaban: al cacique que le iba bien, era porque sus ancestros le ayudaban por ser emprendedor; y aquellos que tenían más, en consecuencia, debían tenerlo porque sus ancestros eran más poderosos que los de cualquiera, ¡así que era entonces justificable que sometieran a los demás! De

⁵⁷ Aunque Gándara se remite a un libro de Marcus y Flannery de los años 90, la crítica resulta del todo pertinente en este caso, tanto a su trabajo más reciente citado en el texto como a los otros ejemplos que hemos planteado.

nuevo, es extraordinario lo que se parecen los grupos prehispánicos a los estadounidenses promedio...” (Gándara 2008: 433).

Resulta cuando menos sorprendente que en todos estos ejemplos de conductas egoístas y competencia se omita toda una ingente bibliografía etnográfica que pone de manifiesto todo lo contrario. Es decir, que coexisten numerosos ejemplos de conductas sociales tan opuestas como son el egoísmo y la generosidad. Richard Lee es uno de los autores más citados para las sociedades bosquimanas, pero antes que él Lorna Marshall ya describió con detalle que las posiciones de sus líderes son siempre ocasionales, por razón de actividades específicas, y que nunca se alcanza una situación de autoridad ni reciben honores ni recompensas por ello (Marshall 1979/1965: 170).

Asimismo, existen numerosos ejemplos de sociedades donde, sin faltar el egoísmo, la ausencia de dominación es la norma. Ejemplos de determinados sujetos que ocupaban una posición de influencia, siempre limitada y nunca coercitiva, a lo sumo de “jefes nominales”, como en las sociedades chipewyan, donde el cargo era honorífico y tan solo cumplía con algunas funciones. En algunos casos documentados la persona que ostentaba este liderazgo actuaba de pacificador o incluso se les impedía acudir a las guerras, como entre los grupos iroqueses, pueblo y omaha. También entre lo/as kariri y lo/as tapuya del Brasil oriental, la/os taulipang del sur de Roraima o la/os jívaros ecuatoriana/os, donde el “jefe” no dirige partidas guerreras. Otras funciones que se les asocia son la generosidad y la oratoria (Lowie 1979/1948: 114-118).

En Mesoamérica se describió la “mayordomía”, un sistema de patrocinio rotativo en la organización de fiestas donde los sujetos con mayor acumulación estaban obligados a distribuir parte de la misma entre el resto de la aldea, procediendo a la “nivelación” y aumentando con ello su prestigio (Flannery 1975/1972: 44-46).

Esta es sólo una pequeña muestra de los numerosos casos documentados. Egoísmo y generosidad con ausencia de dominación coexisten sin ninguna duda. La cuestión no reside entonces si existe una determinada naturaleza humana en un sentido u otro, pues ambas cosas son posibles. Por el contrario, se trata de ofrecer explicaciones que den cuenta de por qué en algunas sociedades se promueve un tipo de conductas y se sancionan otras. En el próximo capítulo intentaremos demostrar que la respuesta está en la organización de las relaciones sociales.

Destacamos otra cuestión que ya ha sido introducida en diversas ocasiones: el sesgo profundamente androcéntrico y patriarcal que ha estado presente a lo largo de la historia de la ciencia y, por supuesto, también en la arqueología. A lo largo de decenas de páginas hemos citado numerosos ejemplos que hablan de '*big-men*', 'jefes', '*aggrandizers*', siempre hombres en busca de poder y prestigio. Durante décadas se emplearon las clasificaciones evolucionistas donde el papel de la mujer apenas se ponía de manifiesto, salvo en el ámbito doméstico, al cuidado de la progenie y esperando al hombre proveedor. Una división sexual que se asumía como natural.

Como analizaremos en el próximo capítulo, la crítica feminista ha insistido en esta cuestión, gracias a la labor de 'desnaturalización' de algunas primatólogas, antropólogas y arqueólogas, durante las últimas décadas. No obstante el problema sigue vigente si atendemos a los ejemplos expuestos de la CST, donde en pleno siglo XXI se nos remite nuevamente a la psicología evolucionista para justificar la división sexual del trabajo: los hombres cazan y las mujeres desarrollan sus habilidades domésticas, para señalarse mutuamente su valía y promover así la atracción.

También en este caso contamos con un registro documentado de casos que contradicen la norma general del dominio masculino.

A principios del siglo XX, el arqueólogo, antropólogo, etnólogo y explorador sueco Erland Nordenskiöld describía que en el pueblo chiriguano (Avá guaraní) existía una mujer como "cabeza" de la tribu, donde el padre la había enseñado a hablar en público y convertido en oradora (Lowie 1979/1948: 118).

Existen también casos documentados de "cacicas" en sociedades patagónicas del siglo XIX, fundamentadas en la herencia primogénita y en las capacidades demostradas para su ejercicio. Gracias a las crónicas de viajeros, incluido Darwin, se ha demostrado el papel que ocupaban las mujeres en algunas poblaciones (tolderías) tehuelches meridionales y septentrionales. Cargos con capacidad para ejercer el poder de forma efectiva asociados al linaje familiar y que llegaron a heredar algunas mujeres, pues tenían iguales derechos de primogenitura que los hombres (Castillo & Videla 2003: 17).

Estos ejemplos devienen importantes excepciones que, como tales, deben ser explicadas. A pesar de lo que refleja el dicho, las excepciones no confirman las normas sino que, precisamente, las excepcionan. En el ámbito de la ciencia las excepciones deben tenerse en cuenta, más si cabe, pues ponen en cuestión las

teorías e hipótesis a las que se enfrentan. Los casos descritos ejemplifican que la dominación masculina no es en absoluto natural y que se dan causas sociales que exigen ser analizadas. En modo alguno estamos afirmando con ello la existencia de matriarcados, pues no implica que en los casos presentados no se dieran situaciones de desigualdad social entre mujeres y hombres, fenómeno que tampoco puede ser obviado.

En todo caso, estos ejemplos ponen en cuestión las tipologías evolucionistas y las categorías más ampliamente empleadas durante las últimas décadas, donde sólo los hombres protagonizaban la historia. Un protagonismo que se asumía como natural. Es decir, un nuevo caso de ontologización que oculta las relaciones sociales desiguales entre mujeres y hombres, tanto en el pasado como en el propio presente.

Estos ejemplos muestran la importancia que han supuesto las aportaciones feministas. En este sentido, no es lo mismo una arqueología feminista que la arqueología de género. La diferencia radica, fundamentalmente, en su motivación política⁵⁸:

“Perhaps it is time to recognize that doing archaeology as a feminist is as diverse, productive, and rewarding as contemporary feminisms. Yes, doing archaeology as a feminist is political. Yes, it produces situated knowledges that are committed to changing the discipline. Yes, the commitment to doing archaeology as a feminist is important and essential for the entire discipline. It is concerned with much more than gender; and it can and will substantially transform archaeology.” (Engelstad 2007: 231).

Y no sólo cambiar la disciplina pues, en última instancia, lo verdaderamente importante es cambiar la sociedad.

⁵⁸ A su vez, el uso que se da a la categoría ‘género’ ha llegado a desvirtuar los objetivos inicialmente perseguidos:

“el género no pasa de ser una categoría que no pretende cambiar nada, puesto que repite el esquema ideológico dominante de las categorías sociales que las políticas dominantes concretas han gestado. Así que, en realidad, carece de fuerza revolucionaria para hacer frente a cualquier tipo de problemática real que no sea aquella que afecta al ámbito de lo ideológico. Por otra parte, el concepto de género no atiende a una cuestión crucial para muchos feminismos, la diferencia sexual, que queda totalmente desatendida.” (Escoriza & Castro 2011: 102).

3.2.- Fundamentos teóricos de la tesis

“SÓCRATES. –Mira entonces, a tu alrededor, no sea que nos oiga alguno de los no iniciados. Tales son aquellos que creen que no existe más que lo que pueden agarrar con las manos y que no admiten que participen del ser ni las acciones ni los procesos ni cualquier otra cosa que sea invisible.

TEETETO. –Pero es que estás refiriéndote, Sócrates, a hombres obtusos y repelentes.

SÓCRATES. –Son, efectivamente, hijo mío, muy ineptos.” (Platón 2003: 159).

“toda ciencia sería superflua si la apariencia y la esencia de las cosas se confundieran” (Marx 1983/1894: 824).

“cuando se mantiene a un individuo o un grupo de individuos en situación de inferioridad, el hecho es que es inferior, pero tendríamos que ponernos de acuerdo sobre el alcance de la palabra *ser*; la mala fe consiste en darle un valor sustancial, cuando tiene un sentido dinámico hegeliano: *ser* es llegar a ser, es haber sido hecho tal y como le vemos manifestarse; sí, las mujeres en su conjunto *son* actualmente inferiores a los hombres, es decir, su situación les abre menos posibilidades: el problema es saber si este estado de cosas debe perpetuarse.” (de Beauvoir 2002/1949: 58).

Después de todo lo expuesto hasta ahora debiera quedar claro que el proceso de crítica efectuado a lo largo de las páginas anteriores y la propuesta que expondremos en el próximo capítulo pretende cumplir una doble función: una primera epistemológica, de aportación al debate y la discusión en el proceso de producción del conocimiento arqueológico. Y una segunda de tipo político, pues estamos hablando de arqueología y de política.

Nuestro análisis parte de la consideración de que existe una realidad social cuya fenomenología es susceptible de ser analizada y explicada mediante una

metodología adecuada, es decir científicamente. Dicha realidad social, tal como introdujimos en el capítulo anterior, resulta de la consecuencia de asumir que la especie humana, en el proceso de su desarrollo evolutivo, crea dialécticamente el medio ambiente social, el cual incide en el propio proceso de su evolución. Esta es nuestra ontologización, siguiendo la argumentación de Gándara, quien a su vez afirma la necesidad de aceptar la existencia de una ontología social que contenga una serie de principios generales, a partir de leyes históricas, que nos permita comparar dos sociedades separadas, histórica o geográficamente (Gándara 2006: 20; 2008: 106, 111). En conclusión, podemos afirmar que existen regularidades en cuanto a las expresiones fenoménicas de lo social⁵⁹, lo cual implica que existen relaciones causales que pueden ser analizadas y explicadas mediante leyes (Bate 1998: 199-200; Bate *et al.* 2014: 46; Gándara 2008: 88, 170-171).

Concebimos la **arqueología** como una **ciencia social**, capaz de ofrecer explicaciones de los fenómenos históricos ocurridos en el pasado a partir de la materialidad que aquellas sociedades dejaron a su paso.

En numerosas ocasiones se ha debatido sobre el estatuto de la arqueología. Para muchos la **prehistoria** se etiqueta como ciencia, mientras que la arqueología se considera como una técnica o método, auxiliar de la primera. Aquí suscribimos la opinión (Estévez *et alii* 1984: 23-24) de que la arqueología tiene el estatuto de ciencia por méritos propios y que la prehistoria se refiere a un período cronológico, sin más objeto ni fin. La arqueología como ciencia autónoma, aunque comparta muchas de las técnicas y conceptos de otras disciplinas como la geología, la paleontología, la ecología, etc., difiere en su objetivo final, que es el estudio de las sociedades del pasado a partir de los restos materiales. Busca desarrollar metodologías propias (aunque muchas veces compartidas) y su propia terminología. Todo esto explica que esta perspectiva sea tan reacia a la noción de una “Arqueología como Antropología” y se defienda una “Arqueología como Arqueología”. Una ciencia que desarrolla sus propias metodologías, lo que ni impide que también se nutra del diálogo interdisciplinar.

En este sentido y en relación con el uso de la etnografía, se ha criticado que la definición binfordiana de arqueología como antropología no hizo más que “restaurar

⁵⁹ Aunque en el texto hemos empleado la expresión más genérica de “lo social”, Luis F. Bate emplea específicamente la noción de Ser Social, que define como “la totalidad de las relaciones materiales y objetivas establecidas entre los seres humanos, directamente o mediadas por su relación con los objetos naturales o socialmente producidos” (Bate 1998: 58).

con una capa de cientifismo las viejas fuentes etnológicas que, tradicionalmente, la arqueología prehistórica había empleado para hacer avanzar sus interpretaciones” (Boix & Briz 2006: 385).

Concebimos la arqueología como una ciencia social que analiza la realidad como **proceso**. Es decir, la realidad se compone de cosas y personas en relación continua, dando lugar a dinámicas cambiantes. De acuerdo con las citas con que iniciamos este subapartado, suscribimos esta noción de la realidad como proceso y no como un mero conjunto de cosas o personas reducidas a su esencia. Aunque desde la ciencia no siempre se han asumido estos principios. En el caso de Karl Marx, al que seguiremos de cerca en el próximo capítulo, tuvo que enfrentarse a gran parte del pensamiento atomista del siglo XIX, cuyos principios ontológicos pueden sintetizarse de la siguiente manera:

“1) cada sistema tiene un conjunto de componentes básicos naturales, que ellos [los defensores del reduccionismo atomista] buscan identificar; 2) esas unidades son homogéneas, al menos en relación con la totalidad de la que son parte; 3) los componentes básicos existen previamente a la totalidad y, por lo tanto, tienen propiedades que son distintas e independientes de las de la misma; 4) la totalidad oscilante entre la suma de las partes, o la interacción de los componentes básicos, puede producir propiedades adicionales o emergentes; y 5) las causas son sujetos activos (agentes) mientras que los efectos son propiedades de los objetos que han puesto en práctica.” (Patterson 2014: 93).

La ontologización analizada anteriormente tiende hacia este atomismo, al reducir la realidad a la existencia de esencias, que por sus propiedades inherentes producen una manifestación concreta identificada en las conductas: la búsqueda de prestigio, la acumulación, las diferencias entre mujeres y hombres, etc.

El materialismo de Marx y Engels nos proporciona herramientas teóricas y metodológicas para el análisis que se hallan lejos de estos postulados. Una de ellas es la concepción de la realidad mediante la **dialéctica**:

“La dialéctica no es más que la ciencia de las leyes generales del movimiento y evolución de la naturaleza, de la sociedad humana y del pensamiento” (Engels 1968/1878: 157).

La aplicación de la dialéctica al estudio de los fenómenos permite identificar los conflictos o contradicciones que se hallan en una relación, entre sus polos opuestos e interrelacionados recíprocamente, y cuya resolución da lugar a la singularidad concreta (lo fenoménico) que pretendemos analizar (Engels 1968/1878: 26). La dialéctica también permite conciliar la contradicción entre cambios graduales cuantitativos y cambios bruscos saltacionales (o cualitativos) (Estévez 2005: 35).

Este análisis permite abordar el estudio de las relaciones sociales de producción y reproducción, en nuestro caso, de las SCRP. Como ya se introdujo en el capítulo anterior al tratar la cuestión de la reciprocidad, en las sociedades que organizan su subsistencia mediante objetos de trabajo específicos obtenidos de la naturaleza y de los que no se controla la reproducción biológica (animales y plantas), mediante la caza, la recolección, la pesca o el marisqueo, puede definirse un **modo de producción cazador recolector**, sobre la contradicción de ambos procesos: la producción y la reproducción:

“Entendemos que Modo de Producción se define como una particular articulación de las relaciones sociales de producción y de reproducción determinada por una contradicción principal específica.” (Estévez *et al.* 1998: 6, n.)

En este caso, en las SCRP el factor de dinamización interna que se constituye en “motor” del cambio es la “**Contradicción Principal**” y que define este modo de producción: la relación dialéctica que se establece entre las condiciones sociales de los procesos de producción de bienes y las correspondientes a los procesos de reproducción biológica y social (Estévez *et al.* 1998: 11). Desarrollaremos con detalle esta cuestión en el próximo capítulo, previa introducción de las categorías más relevantes tomadas del materialismo histórico de Marx y Engels y la revisión que hizo del mismo y de las ciencias sociales en general, llevada a cabo por aportaciones del feminismo en antropología y arqueología, al menos desde los años 70 del siglo pasado.

A modo de introducción sintética, tan solo plantearemos que partimos del planteamiento marxista de que los seres humanos, en todo tiempo y lugar, contraen **relaciones sociales de producción** (Marx 2005/1859: 4), pero también **de reproducción**. La especie humana, como especie social, logra pervivir en el tiempo a

partir de la organización de dichas relaciones sociales, cuya configuración particular o específica en el espacio y en el tiempo se traduce en una sociedad concreta.

En toda sociedad y en nuestro caso en las SCRP, se llevan a cabo distintas gestiones de recursos que forman parte de un conjunto de **estrategias organizativas** que dirigen la dinámica de la producción y la reproducción sociales (Terradas 2001: 19). Estas estrategias comportan “por un lado, la ordenación en el tiempo y en el espacio de los procesos de trabajo implicados y, por otro lado, la secuencia desde la producción hasta el consumo.” (Estévez *et al.* 1998: 20).

Tienen un carácter estratégico, pues se establece socialmente un objetivo, la consecución de un fin. A su vez son de carácter organizativo, pues se ajustan a una planificación cuya “ejecución responde a una estructura orgánica”. En definitiva, este concepto “se refiere a la ejecución de un conjunto articulado y planificado de procesos (establecidos, regulados y determinados socialmente), que rigen las actividades productivas y reproductivas de los cazadores-recolectores” (Terradas 2001: 82).

Relaciones sociales de producción y reproducción cuya dinámica se rige dentro de estrategias organizativas que configuran un determinado modo de producción.

El modo de producción debe ponerse en relación dialéctica con las **formas de conciencia social**. Esta es una cuestión que ha suscitado fuertes polémicas desde los primeros momentos del materialismo histórico y que habitualmente se han planteado como un problema entre lo material y lo ideal, su posible interrelación y la preeminencia de un proceso sobre el otro, a modo de determinación.

En *La ideología alemana*, Marx y Engels sostenían lo siguiente:

“La producción de las ideas, las representaciones y la conciencia aparece, al principio, directamente entrelazada con la actividad material y el trato material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. La formación de las ideas, el pensamiento, el trato espiritual de los hombres se presentan aquí todavía como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero se trata de hombres reales y activos tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el trato que a él corresponde, hasta llegar a sus formas más lejanas. La conciencia [das *Bewusstsein*] jamás puede ser otra cosa que el ser consciente [das

bewusste Sein], y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología, los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno proviene igualmente de su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina proviene de su proceso de vida directamente físico.

Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y ligado a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellos correspondan pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su trato material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia como si fuera un individuo viviente; desde el segundo punto de vista, que es el que corresponde a la vida real, se parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como *su* conciencia.” (Marx & Engels 2005/1845-46: 48-50).

Y en 1859, en la obra *Contribución a la Crítica de la Economía Política* Marx sostenía lo siguiente:

“en la producción social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una fase determinada de desarrollo las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han

desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas, y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica se transforma, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas transformaciones hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo. Y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de transformación por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción” (Marx 2005/1859: 4-5).

Estos dos extensos fragmentos han sido y son continuamente citados en relación con esta problemática. En nuestro trabajo esta cuestión no resulta irrelevante, pues consideramos la **ideología** como un factor de gran importancia. Nuestra aproximación no parte de una determinación de un ámbito sobre el otro, sino de la interrelación dialéctica entre ambos, de tal forma que entendemos que no es posible analizar uno y otro por separado, como si se tratara de entidades autónomas. Dicho esto, evitaremos entrar en polémicas sobre ‘cámaras oscuras’ o entender las ideas como ‘reflejos’. Menos aún entraremos en metáforas arquitectónicas como las del tipo infraestructura-superestructura, que en modo alguno han formado parte de nuestro trabajo.

Todas las cuestiones y conceptos anteriores serán desarrollados a lo largo del próximo capítulo. En lo que resta del presente dedicaremos nuestra atención a aspectos directamente relacionados con la arqueología y la etnoarqueología. Nuestro trabajo constituye también una aproximación etnoarqueológica. En el próximo capítulo emplearemos material etnoarqueológico para fundamentar parte de nuestra tesis, referido a las sociedades *yámana* y *selk’nam* de Tierra del Fuego, extintas en las primeras décadas del siglo XX⁶⁰.

⁶⁰ Gustavo Politis sostiene que los estudios llevados a cabo desde la segunda mitad de los 80 en Tierra del Fuego (de los que nos vamos a valer en nuestro trabajo) se sustentan en una estrategia de investigación basada en el uso de fuentes etnohistóricas y de información arqueológica, pero este autor no considera que este tipo de trabajos puedan ser considerados dentro de su definición, más estricta, de etnoarqueología, en tanto que no se realizan trabajos de campo originales sobre poblaciones vivas para “la generación de modelos que articulen las

En consecuencia vamos a proceder a detallar los elementos fundamentales que configuran la **etnoarqueología**, tal como es concebida aquí.

En primer lugar, no asimilamos la etnoarqueología como una subdisciplina o una técnica, sino que nos remitimos a la opinión (Estévez & Vila 1995: 19; Vila 2006: 61) de que constituye una “interfase para el desarrollo metodológico” de la propia arqueología, mediante la interacción dialéctica entre disciplinas (arqueología, etnografía, etnohistoria). Su objeto, o al menos uno de ellos, es el de depurar la metodología arqueológica, así como verificar modelos explicativos o leyes generales del modo de producción cazador-recolector. Para ello se emplean técnicas arqueológicas en el estudio de objetos etnográficos, se emplean datos etnográficos para la verificación de hipótesis metodológicas arqueológicas y, finalmente, datos arqueológicos para refutar o validar afirmaciones de carácter etnohistórico.

Desde esta perspectiva se pretenden relacionar los restos materiales con sus referentes sociales, a partir de un sistema teórico: “si los restos arqueológicos se asumen como restos de la actividad social, ese ordenamiento debe responder a la búsqueda de la actividad social de la que derivan” (Estévez & Vila 1995: 20-21).

Desde esta perspectiva es necesario identificar la relación dialéctica entre los siguientes aspectos:

- Criterio de función: definido por la causalidad económico-social.
- Criterio de producción: a base a los procesos de trabajo y los factores implicados.
- Criterio de forma: en la que participan elementos ideológico-normativos.

Desde este punto de vista, el uso etnográfico pretende analizar la interrelación entre función, producción y forma. Además, desde esta perspectiva se intenta superar

conductas de sociedades contemporáneas con sus derivados materiales y con la interpretación del registro arqueológico” (Politis 2002: 69-70). Esta es una definición más restrictiva del trabajo etnoarqueológico que no seguiremos aquí.

En este sentido, las fuentes etnográficas y etnohistóricas proporcionan una importante información para la investigación arqueológica, aunque de forma indirecta. La única forma viable de incorporar dicha información es tomándola como modelo y utilizarla como herramienta de trabajo para la formulación de hipótesis, a contrastar posteriormente en un registro arqueológico concreto (Mameli 2002: 67-68).

las limitaciones tradicionales que han caracterizado la arqueología, en base a las siguientes cuestiones (Vila 2006: 62-67):

En primer lugar porque la Arqueología se halla limitada por el registro, es decir por “la cultura material”, y en cambio no se tiene acceso a la organización social o a las relaciones sociales, con lo que la explicación arqueológica, al menos desde algunas escuelas o corrientes, rehúye el intento de explicar la sociedad prehistórica.

En segundo lugar, porque para la explicación de lo social la Arqueología sigue empleando la información etnográfica a partir de sociedades del presente, aunque los modelos que tradicionalmente se han empleado normalmente han girado en torno a la formulación de clichés explicativos de las sociedades prehistóricas, basados en un determinismo ecológico o minimizando u obviando las relaciones sociales, la producción o la reproducción. Ésta última fundamentalmente debido al androcentrismo presente entre los investigadores. Sin olvidar el problema de considerar las actuales sociedades no-occidentales como fósiles prehistóricos al margen de la sociedad occidental.

En consecuencia, desde esta perspectiva se rechaza la noción binfordiana de la arqueología como antropología y se propone una etnoarqueología basada en el cuestionamiento de la etnografía tradicional y sus métodos, para desarrollar una disciplina interesada en el estudio de aquellas sociedades actuales no modernas o industriales, bajo el punto de vista de la cultura material y la formación del registro arqueológico.

La propuesta que se plantea en los trabajos citados, desde el materialismo histórico, es que la arqueología debe analizar la organización de las relaciones sociales inherentes a y diferenciadoras de cada sociedad, entendiendo por organización social las formas de ordenar las relaciones y los procesos para la producción y la reproducción de la sociedad.

Para construir esta arqueología no es suficiente con una etnografía descriptiva, pues ésta sólo puede sostener a una arqueología descriptiva también, mediante la utilización tradicional y habitual de la **analogía** formal del presente para proyectarla en la interpretación del pasado. En este sentido, el objetivo de la etnoarqueología debe ser estrictamente “correlacionar las categorías sociales, definidas etnográficamente, con categorías materiales definidas arqueológicamente” (Vila 2006: 67).

En base a estos presupuestos, el proceso de investigación deberá seguir los siguientes pasos (Vila 2006: 69-72):

1.- Proponer hipótesis a modo de leyes explicativas sobre el funcionamiento de las sociedades en cuanto a la producción y reproducción social. En el caso de las sociedades cazadoras recolectoras el modo de producción que las define vendrá dado por un factor dinamizador interno, definido como Contradicción Principal entre las relaciones sociales de producción, resultantes de la organización de la producción de bienes materiales para la subsistencia y las relaciones sociales de reproducción, dentro de los procesos de reproducción biológica y social. La especial articulación de estas relaciones es lo que permitirá entender la dinámica general de funcionamiento y de cambio social.

2.- En segundo lugar realizar un análisis sistemático y crítico de la documentación etnográfica existente sobre las sociedades cazadoras recolectoras, que en el caso de la experiencia de los trabajos referidos ha consistido en el estudio de las sociedades ya extintas de Tierra del Fuego, mediante el análisis de las fuentes escritas de naturaleza etnohistórica y etnográfica y de los objetos catalogados en los museos.

3.- Por último procede realizar investigación arqueológica mediante la excavación de los yacimientos en busca de las formas concretas de relaciones sociales de producción y reproducción así definidas al objeto de contrastar las hipótesis previamente establecidas. Es aquí donde finalmente se acaba “calibrando el método”, en tanto que es en el yacimiento donde se acabará por observar la materialidad dejada por la actividad social que ya ha sido documentada y analizada etnográficamente.

En última instancia lo que se pretende es configurar un método arqueológico general que nos proporcione un “marco explicativo del funcionamiento social”, a partir de la clasificación del registro arqueológico como representativo de unas determinadas relaciones esenciales y básicas definitorias de una forma específica de sociedad, es decir articulada sobre un modo de producción concreto. Es así como podrán ser comparados casos arqueológicos diferenciados en el espacio y en el tiempo (Vila 2006: 75).

4.- EL PRESTIGIO DESDE LA PRODUCCIÓN Y REPRODUCCIÓN SOCIALES

4.1.- Tesis: el prestigio como producto y como instrumento para la reproducción

A lo largo de las páginas precedentes hemos puesto de manifiesto con cierto grado de detalle la problemática que envuelve al concepto de prestigio, tal como es empleado continuamente en la bibliografía arqueológica. Una problemática que trasciende y abarca numerosos ámbitos, por supuesto de tipo teórico y metodológico, inherentes a la producción de conocimiento que pretende toda disciplina científica y al que no escapa la arqueología. Pero también de tipo político y ético, pues no existe propuesta científica que no esté formulada por personas viviendo en un contexto social e histórico y, por tanto, también político, como hemos destacado de forma clara en el capítulo 3.

Entendemos la arqueología como una ciencia y, por lo tanto, como disciplina orientada a la búsqueda de explicaciones causales de los fenómenos objeto de su estudio: las sociedades del pasado, sus características y las causas del cambio histórico. Como ha quedado demostrado en el capítulo 2, del análisis de la bibliografía arqueológica se deduce que la mayoría de arqueólogos/os aceptan que el prestigio apareció en ciertos momentos y lugares históricos, a lo largo del proceso de evolución de las sociedades humanas, lo cual se estima probado con la detección de ciertos objetos en el registro arqueológico, bien por sus características, su composición, obtención, procedencia, etc.

También comprobamos que las definiciones del concepto de prestigio escasean o, peor aún, se omiten o se presumen tácitas. Este déficit tiene implicaciones teóricas y metodológicas sobre las explicaciones sociales del funcionamiento de las sociedades prehistóricas y de las causas del cambio social e histórico. Implicaciones importantes, pues repercuten en la comprensión y explicación de las sociedades pasadas pero también del presente.

El prestigio, sean los objetos de prestigio o las personas de o con prestigio, 'aparecen' en determinado momento histórico, lo cual suele asociarse con la emergencia de las desigualdades sociales, la existencia de élites y de personas o de grupos con poder, elementos todos ellos asociados a un determinado grado de evolución de las sociedades desde lo simple a lo progresivamente complejo.

Esta línea argumental pone de manifiesto un nuevo déficit, en este caso sobre los conceptos de desigualdad social, simplicidad o complejidad social, poder o autoridad, entre otros. Todos estos conceptos, nuevamente, o no se definen o no queda claro el uso que se hace de los mismos.

Por todo ello, las limitaciones y los problemas asociados a la noción de prestigio que hemos constatado y las contradicciones que a menudo observamos en su uso nos sugieren que debemos abrir un debate académico e incluso plantearnos la utilidad de dicho concepto, su validez y pertinencia. Se trata de un término profundamente connotado, usado ampliamente de forma acrítica, o bien sobre el que se asumen numerosos presupuestos de forma tácita, cuando no inconsciente. En consecuencia, después de la revisión del concepto y de su uso, estimamos conveniente aportar una definición de prestigio en orden a superar las limitaciones antedichas y que sea de utilidad y aplicación en arqueología prehistórica.

En nuestra tesis y de acuerdo con el arqueólogo Manuel Gándara, asumimos la existencia de una **ontología social** que contiene una serie de principios generales, fundamentados a partir de leyes históricas, que nos permiten comparar sociedades separadas histórica y geográficamente (Gándara 2006: 20; 2008: 106-111). Ello implica que existen regularidades en torno a las expresiones fenoménicas de lo social y que, por tanto, existen relaciones causales que pueden ser analizadas y explicadas (Bate 1998: 199-200; Bate *et al.* 2014: 46; Gándara 2008: 88, 170-171).

Asumiendo estos postulados, a lo largo de las páginas que siguen y fundamentando nuestros argumentos a partir del **materialismo histórico** y de la **revisión feminista** del mismo realizada durante más de cuatro décadas por arqueólogas y antropólogas feministas (Harris & Young 1979; 1981; Mathieu 1985; Tabet 1985, 2010; Conkey & Gero 1991; etc.) proponemos una definición de prestigio que resulte de utilidad para la arqueología prehistórica en su objetivo de encontrar explicaciones del cambio histórico, formulando hipótesis y elaborando metodologías de análisis y contrastación para su validación y refutación.

Mediante esta tesis sostengo que lo que denominamos prestigio es tanto un producto como un instrumento social. Es un producto puesto que el prestigio es el resultado de un proceso productivo, es decir, la consecuencia de procesos de trabajo realizados por personas desde el entramado de relaciones sociales que éstas contraen para vivir. A su vez, el prestigio es un instrumento, es decir, una tecnología, toda vez que contribuye a la reproducción misma, tanto de las personas como de la propia sociedad en su conjunto.

1) El prestigio constituye un **producto**, es decir, es el resultado de un **proceso de producción**. El materialismo histórico desarrollado por Karl Marx y Friedrich Engels nos proporciona toda una serie de definiciones, categorías y metodologías de análisis que, durante más de siglo y medio, se han ido desarrollando para dar cuenta de qué son y cómo funcionan las sociedades humanas, integrando campos de estudio y ámbitos diversos como la sociología, la historia o la economía.

Como desarrollaremos en detalle más adelante, Marx y Engels acometieron en su inmensa obra el estudio de los seres humanos, como seres sociales, como animales sociales, que producen y se reproducen en el tiempo, contrayendo, instituyendo de hecho, **relaciones sociales de producción y de reproducción** (Marx 2005/1859: 4). Los seres humanos forman así la única especie que para sobrevivir instituyen la sociedad, la cual no es un mero agregado de individuos, pues como ya indicó Emile Durkheim a finales del siglo XIX, una sociedad no resulta de una mera suma de individuos, constituye un ente más grande que integra a éstos pero a su vez los supera y los trasciende, es una entidad que presenta una realidad específica con caracteres propios (Durkheim 2002/1895: 128).

Una sociedad se configura por sus individuos, mujeres y hombres como **sujetos sociales**, que establecen relaciones específicas, tanto entre ello/as mismo/as, como entre ello/as y la naturaleza. Dichas relaciones son de carácter dialéctico: los sujetos transforman la naturaleza al tiempo que son transformados por ella. Los **sujetos sociales** son **agentes** activos que llevan a cabo las actividades sociales asociadas a la producción y la reproducción, pero a su vez son **productos** de dichos procesos (Castro *et al.* 1998).

Mediante el **trabajo**, que también consiste en una relación al tratarse de una actividad que implica a seres humanos y materia, los sujetos sociales producen todo cuanto necesitan para su supervivencia: satisfacen sus **necesidades**. Dicha producción no es sólo de índole material, como pudiera ser la asociada a las actividades más inmediatamente vinculadas a la subsistencia (alimentos, vestidos, protección, etc.), puesto que también resulta imprescindible la producción de normas, de representaciones simbólicas, transmisión de conocimientos, etc., elementos todos ellos necesarios para el funcionamiento social y sin los cuales no sería posible la sociedad. Se trata en este caso de producciones ideacionales, tan necesarias para la pervivencia como las producciones materiales.

Como en cualquier especie, los seres humanos también deben reproducirse. Como seres sociales los seres humanos se reproducen en sociedad, proceso por el cual nuevas personas nacen y posteriormente se insertan en las redes de relaciones

sociales. La **reproducción** es un tipo particular de producción, con sus propias características. En tanto que proceso productivo, la reproducción también involucra a sujetos sociales instituyendo relaciones sociales, en este caso de reproducción. Implica a su vez la existencia de procesos de trabajo, asociados con la gestación, el parto, el nacimiento, los cuidados y la socialización continuada durante años hasta la consecución de sujetos adultos que finalmente se insertarán en el entramado de las relaciones sociales. Con ello se asegura la pervivencia social en el tiempo, la reproducción de la propia sociedad y con ello de la misma especie. La sociedad es la organización de relaciones que mujeres y hombres establecen para reproducirse produciendo.

2) El prestigio es a su vez un **instrumento social**, constituye una **tecnología** mediante la cual los sujetos sociales logran producir y consiguen reproducirse. El prestigio contribuye a la reproducción social, la pervivencia en el tiempo de la propia sociedad y de la especie. Esta afirmación implica una determinada concepción de la propia naturaleza humana y del ser humano en cuanto que ser social. Es decir, implica una **ontología social** que debe ser debidamente definida, tanto en sus aspectos genéricos y por tanto universales de la especie, como en su dinámica y funcionamiento, lo que nos permitirá abordar el análisis de cualquier formación social concreta en el espacio y en el tiempo, es decir, en sus ámbitos geográfico e histórico.

Toda formación social, constituida a partir de las relaciones sociales que contraen los sujetos sociales, es la manifestación histórica, la forma concreta y específica que adoptan esas relaciones sociales instituidas por mujeres y hombres, cuya configuración estructural designamos como **organización social**. Dicha especificidad o disposición particular y concreta, es decir fenoménica, de las relaciones sociales, podemos constatarla etnográfica o arqueológicamente como ejemplos o casos históricos.

Una organización social puede articularse sobre relaciones de **explotación** de unos sujetos sociales sobre otros, unos grupos sobre otros, de un sexo sobre el otro, etc., mediante relaciones de dominación y de la apropiación de la producción o de parte de la misma por algunos sujetos. La explotación y la dominación se llevan a cabo desde la posición diferencial de los sujetos sociales en el seno de las relaciones sociales de producción y reproducción, dentro de los **procesos de producción, distribución y consumo** (Castro *et al.* 1996; 1998).

En el capítulo 2 constatábamos que tradicionalmente se ha asociado la existencia de prestigio con la aparición histórica de jerarquías y desigualdades sociales, entendidas como relaciones sociales de explotación. No obstante, como

veremos nuestra concepción del prestigio no presupone necesariamente la existencia de dichas relaciones. Del prestigio al poder hay un largo trecho (Mathieu 1985: 7).

3) Aunque la definición de prestigio que proponemos puede ser de aplicación de forma general a las sociedades objeto de estudio de la arqueología prehistórica, nuestro concreto objeto de estudio son las sociedades que articulan sus actividades subsistenciales en torno a la pesca, la recolección y la caza. En este caso, aunque históricamente se han documentado ejemplos de formaciones sociales CRP configuradas mediante organizaciones sociales con relaciones de explotación y, por tanto, con la presencia de sujetos o grupos que ejercían una apropiación de parte de la producción (excedentes), la mayor parte de la historia de la humanidad ha transcurrido con una forma distinta de instituir las relaciones sociales.

Esta forma de organización social se ha fundamentado sobre la inexistencia de instituciones políticas, mediante la participación colectiva y puntual en la toma de decisiones relativas a los procesos de producción, distribución y consumo. También en cuanto a la participación en la producción de normas sociales para regular las conductas, en la aplicación de sanciones, en las diversas formas de control social, etc. No obstante, esta participación colectiva no implica que algunos sujetos sociales puedan quedar al margen o excluidos de la misma, o que ciertos sujetos tengan un papel más importante en tales actividades.

En las formaciones sociales cazadoras-recolectoras la relación entre los procesos de producción y los de reproducción adquiere una importancia especial, en comparación con otras formaciones sociales. Considerar la producción y la reproducción de forma separada resulta de una abstracción con una finalidad metodológica. De hecho a menudo ambas resultan difíciles de diferenciar cuando analizamos los procesos sociales. No obstante, el hecho de distinguir ambas formas de producción nos permite ver el **carácter dialéctico entre los procesos de producción de bienes y de reproducción de personas**. Es más, el análisis de las contradicciones que se dan entre ambos procesos y las posibles formas de su resolución que una sociedad histórica concreta establezca será de una relevancia fundamental en nuestro trabajo. En las SCRPs la reproducción de personas es la producción determinante, frente a la producción de bienes y las condiciones que la permiten, las cuales sólo condicionan. No obstante, la producción de bienes puede llegar a comprometer aquella. Esta es la tesis de la **Contradicción Principal** (Argelés & Vila 1993: 69; Estévez *et al.* 1998; Vila & Estévez 2010c).

En nuestra definición de prestigio como producción social tenemos en cuenta esta dialéctica entre producciones.

4) Desarrollar una tesis del prestigio como producción social implica abordar una cuestión compleja como es la noción de **valor**. Como veremos en próximos apartados cualquier historiografía de las doctrinas económicas nos remite a siglos de reflexión sobre qué es la riqueza, la producción y de cómo se valoran éstas, así como los distintos tipos de valor existentes. Desde los pensadores griegos, pasando por la escuela fisiócrata hasta llegar a los teóricos del valor trabajo, en los siglos XVIII y XIX, contamos con distintas definiciones y con diferentes tipos de valor, como el **valor de la producción** (o **valor real** o **valor objetivo**), el **valor de uso** o el **valor de cambio** (Galbraith 1992/1987; Ekelund & Hébert 2005/1995; Naredo 2004).

Todo ser, ya sea que se trate de objetos o bien de personas, carece de **valor intrínseco**. A lo sumo, un objeto puede presentar diversas características o atributos que son inherentes a su naturaleza con independencia de quien lo observe. Coloración, composición, dureza, transparencia, maleabilidad, son algunas de las características que puede presentar un objeto. Cuestión bien distinta es que en una determinada sociedad se le otorgue valor a un objeto determinado porque alguna de las características mencionadas se decida que son relevantes. En consecuencia, los **valores se otorgan**, siempre en procesos sociales.

De igual forma, dado que la **reproducción** de los sujetos sociales es un tipo particular de producción, las **personas** también pueden ser y de hecho son continuamente objeto de **valoración**.

En conclusión: en la **producción de bienes** y en la **(re)producción de personas** intervendrán siempre **procesos sociales de valorización**, de distinta naturaleza, que precisarán ser analizados.

Dado que nuestra definición del prestigio se fundamenta en que se trata de una producción social, el prestigio se halla necesariamente sujeto a procesos de valorización.

5) Nuestra tesis del **prestigio** como **producto** se articula sobre dos tipos de **valor**, que se definen a partir de lo evidenciado en sociedades etnográficas (Barceló *et al.* 2006):

- a) El **valor objetivo**, que se define por la inversión de tiempo de trabajo aplicada en el proceso productivo. Los sujetos sociales aplican trabajo en procesos de producción para obtener productos, que pueden consistir en bienes o en personas.

- b) El **valor (simbólico) asignado** por los sujetos sociales al producto obtenido, sea bien o persona. Este proceso de valorización es de naturaleza simbólica y consiste en una significación especial otorgada por los sujetos sociales a objetos o personas y por lo tanto puede variar en función de circunstancias históricamente determinadas.

El contraste entre ambos tipos de valor es de fundamental importancia dado que la especial valorización simbólica asignada a un objeto o persona comparada con el tiempo de trabajo invertido en su producción nos permite abordar la posible existencia de una contradicción económico-política. La producción de dos objetos de idéntico valor objetivo pero distinto valor simbólico asignado pone de manifiesto dicha contradicción.

6) Los seres humanos crean sistemas de **representación simbólica** del mundo consistentes en **entramados de significación** que son social e históricamente producidos. Cada sociedad, de acuerdo con su propio desarrollo histórico, produce sus propias formas **ideacionales** de representación. Los sujetos sociales de las SCRP generan este tipo de configuraciones sobre la metáfora y la analogía, según un sistema coherente y organizado por el que los sujetos dan sentido al mundo y organizan sus prácticas diarias. Un conjunto de idealizaciones que sirven de guías prácticas y reflejan las propias condiciones sociales de existencia (Godelier 1974).

En las SCRP estudiadas por la antropología socio-cultural y por la lingüística, estos conjuntos de representaciones simbólicas han sido tradicionalmente denominados genéricamente bajo el término **mitología**, comprendiendo mitos, relatos, historias o leyendas. Se han tratado como entramados de significación que remiten a experiencias reales o figuradas, a sucesos históricos ciertos o bien ficticios, en discursos elaborados que se transmiten intergeneracionalmente.

7) Estas **formas ideacionales**, en forma de mitos, relatos, etc., constituyen también una **tecnología** para la **reproducción social**, en tanto que ayudan a reproducir los elementos estructurales y sus condiciones de existencia, sobre los que se edifican las formaciones sociales. Es decir, son instrumentos que contribuyen a reproducir la sociedad y su continuidad en el tiempo. Se trata de nuevo de productos sociales usados en y para la reproducción social. Su producción implica también trabajo, medios de producción y de las condiciones necesarias de existencia.

El análisis de estos entramados de representaciones en sociedades etnográficas nos muestra la forma en la que se instituyen las relaciones sociales, es decir la concreta y particular organización social de la sociedad que las produce. Por tanto, su estudio nos permite constatar cómo esa sociedad concreta e histórica ha organizado sus relaciones sociales y sus estrategias para sobrevivir. Son un **reflejo de las relaciones sociales de producción y de reproducción**. (Vila & Ruiz 2001; Pedraza 2009; 2013).

El prestigio, como producción de bienes o personas con una valorización simbólica asignada, también se hallará reflejado en dichas elaboraciones míticas, al describir las características de algunas personas (reales o ficticias), ciertas conductas deseables o indeseables, la valoración de distintas actividades, etc. En este sentido, un relato puede indicarnos qué personas o qué actividades efectuadas por algunos sujetos (mujeres y hombres) están asociadas a cierto grado de prestigio.

8) Entre las diversas funciones que pueden cumplir los relatos míticos destaca la de operar como **ideología**, en el sentido de que enmascaran la naturaleza de las relaciones sociales, ocultando o distorsionando la existencia de relaciones de explotación. Este enmascaramiento conlleva la **legitimación** de la posición diferencial ocupada por los sujetos sociales dentro del entramado de las relaciones sociales de producción y de reproducción.

El **prestigio** juega aquí también un papel de suma importancia como **legitimador** de la posición diferencial de los sujetos sociales implicados en las relaciones de producción y reproducción. Dicho fin constituye también un **valor de uso** del prestigio.

9) En toda sociedad se articulan **estrategias organizativas** concretas que permiten la continuidad, asegurando la reproducción biológica y social, estrategias que responden a un conjunto articulado de procesos de trabajo y reproducción que dirigen la totalidad de actividades productivas y reproductivas (Estévez et al. 1998; Terradas 2001). Dentro de dichas estrategias, se construyen **sistemas normativos** para regular el funcionamiento social. En las SCRP las normas se integran también dentro de los entramados de representaciones simbólicas, por medio de los mitos. El estudio de las mitologías nos permite la detección detallada del conjunto de normas de **regulación de la vida social** que esa sociedad ha producido, nos da idea de las conductas que pueden ser objeto de **sanción**, así como de las penalizaciones a aplicar en el caso de conductas consideradas desviadas. Por tanto, contribuyen a la convivencia y a regular, mantener y reproducir el orden social (Pedraza 2009, 2013, Vila & Estévez 2010b).

Por otra parte, no todas las normas son iguales en su aplicación o en cuanto a la trascendencia de su transgresión. En las SCRP no existe una sistematización orgánica, es decir un corpus sistematizado de leyes, ni de instituciones específicas con competencias concretas en cuanto a la promulgación y aplicación de las normas, o respecto al control de las conductas punibles. No obstante, su sistema normativo no está exento de cierto grado de coherencia, con la existencia de una **jerarquía en la valoración de las conductas** transgresoras y los **castigos** aplicables en cada situación. Asesinatos, adulterio, apropiación de bienes, etc., conllevan una gradación en las respuestas aplicables, incluida la muerte de los sujetos trasgresores, determinándose a su vez quiénes pueden o deben aplicar dichas respuestas.

Como veremos con mayor detalle, los sistemas normativos en las SCRP se hallan caracterizados por un elevado grado de rigidez ante los cambios, especialmente en el ámbito de la reproducción, más que en el de la producción, lo cual ha hecho muy vulnerables a estas sociedades tras el contacto con otras formaciones sociales.

Finalmente, las distintas **normas** pueden delimitarse en cuanto a su correspondencia con la **producción** o la **reproducción** y con la **división sexual del trabajo** productivo o reproductivo. Esta distinción permite detectar cómo se manifiesta la relación, es decir la contradicción dialéctica entre producción y reproducción.

10) Etnográfica, arqueológica e históricamente se ha comprobado que todas las sociedades humanas llevan a cabo **ceremonias** ritualizadas con una participación diferencial de los sujetos sociales, que tienen gran trascendencia para la vida social. Con independencia de la diversidad y tipos de ceremonias posibles, con sus distintas particularidades, existen regularidades que permiten probar una serie de principios generales en relación con la función que desempeñan en la producción y la reproducción sociales.

Ritos de paso, ceremonias de iniciación de jóvenes, fiestas intra e intergrupales de diverso tipo, ceremonias de representación del orden social, etc. Con una repetición periódica y sistemática, las ceremonias son actividades que se suceden de manera intercalada en el tiempo, interrumpiendo transitoriamente las actividades habituales para ser retomadas posteriormente.

Las ceremonias también son un **producto** social cuya utilidad es la de contribuir al **mantenimiento social**. En ellas se **codifican** las relaciones productivas y reproductivas de la sociedad, se ordenan los procesos materiales y simbólicos, se **transmiten conocimientos** intergeneracionalmente, se establecen y transmiten las **normas** morales a seguir por los sujetos sociales en los procesos de producción y

reproducción y se definen los distintos roles asignables a los sujetos sociales, también en cuanto a la **división sexual del trabajo**.

En resumen, se representa simbólicamente el orden social, al tiempo que se construye y se contribuye a reproducirlo (Pedraza 2009, 2013).

A su vez, dada la materialidad que se encuentra implicada en los procesos de producción de ceremonias también pueden ser objeto de arqueologización (Mansur & Piqué 2012).

En síntesis nuestra tesis sostiene que el **prestigio** es tanto un **producto social** como un **instrumento** para ayudar a garantizar la **reproducción social**. Puede aparecer en los procesos de producción, bien en la producción de bienes o en la reproducción de personas.

En tanto que producto, el prestigio implica la existencia de procesos de **valorización**, por una parte mediante la inversión de tiempo de trabajo por los sujetos sociales en procesos de producción (**valor objetivo**). Por otra parte, mediante la asignación de valor simbólico al producto, sea éste objeto o persona (**valor simbólico asignado**).

La comparación entre ambos tipos de valor puede indicar la existencia de relaciones de explotación. La obtención de dos productos con igual valor objetivo (tiempo de trabajo invertido) pero con un valor asignado en términos simbólicos distinto, da idea de una concepción diferencial del valor social del producto y de los sujetos productores, valor derivado del uso social que se decida otorgar a esa persona, bien o actividad (por ejemplo entre dos actividades como la caza y la recolección).

El segundo tipo de valor, la asignación especial a un objeto o a una persona, se efectúa al otorgarse mediante un proceso de construcción simbólica, es decir de elaboración social de significados. Supone atribuir a una persona, a un objeto o a contextos o ambientes producidos con tal fin, un valor especial, de tal forma que la asociación de estos objetos o contextos con ciertas personas, les otorga a éstas el prestigio.

Proponemos la existencia de dos tipos de prestigio, en función del nivel estructural en el que operan dentro del funcionamiento de la formación social:

- a) De una parte, un **prestigio general** asociado a algunas actividades (y a las personas que las realizan). Por ejemplo una valorización diferencial que se

asocie de forma general a la caza, la recolección o el marisqueo y de los sujetos productores vinculados a dichas actividades, según roles social e históricamente configurados. Ello implica la existencia de una división del trabajo en función del sexo, que en modo alguno es 'natural', sino de carácter histórico y que, en consecuencia, varía de una sociedad a otra.

Dentro de las estrategias organizativas de una formación social, las relaciones de dominación sobre las mujeres constituyen una posibilidad. Estas relaciones se construyen sobre dicha división sexual, permitiendo el dominio sobre las mujeres y sus relaciones de reproducción. Mediante este control de las relaciones de reproducción es posible la regulación de los nacimientos. Es decir, existe una correlación entre las actividades desarrolladas, los sujetos implicados en las mismas (mujeres y hombres), una valorización diferencial de actividades y de sujetos y, finalmente, una legitimación de la posición diferencial de mujeres y hombres que repercute en las estrategias organizativas de la reproducción y de su control.

Este prestigio general es el instrumento que contribuye a legitimar estas relaciones de reproducción, estructuradas de una forma permanente aunque susceptible de cambios históricos.

- b) En segundo lugar distinguimos un **prestigio particular, puntual u ocasional**, que aparece como instrumento en situaciones concretas o coyunturales. Por ejemplo puede darse en actividades específicas (organización de ceremonias, traslado de campamentos, etc.), cuya dirección y organización la llevan a cabo algunos sujetos. La regulación de las estrategias implicadas en dichas actividades requiere la implantación de normas específicas, regulación de conductas, etc., siempre dentro del entramado normativo general de la sociedad.

En resumen, mediante la producción de prestigio ciertas personas y sólo ellas quedan legitimadas para poder realizar determinadas acciones y participar de una forma diferencial en los procesos de producción, distribución y consumo, en actividades tales como la organización de las tareas productivas, la gestión del producto obtenido, su distribución, controlar los procesos de intercambio intra e inter grupales, etc.

Asimismo, la colectividad se halla en situación legítima de exigir a dichos sujetos sociales la realización de algunas actividades, permitidas o posibles desde esa

legitimación de éstos sujetos sociales con prestigio, para ocupar una posición diferencial en el entramado de relaciones sociales de producción y reproducción que toda formación social instituye históricamente. Este proceso puede desarrollarse a partir de relaciones de explotación, aunque el prestigio no las presupone.

Respecto de la reproducción de personas, el prestigio señala también la posición que mujeres y hombres ocupan en la participación de dichos procesos, legitimando en su caso la existencia de relaciones de dominación y explotación, que sepamos históricamente de los hombres sobre las mujeres.

Producir objetos de prestigio o personas con prestigio, resulta de una posibilidad dentro de las múltiples formas en que las personas instituyen las relaciones sociales, es decir, de la distinta organización social que puede adoptar históricamente una formación social. En todo caso, si la forma que adoptan las relaciones sociales se construye en torno al prestigio de personas y objetos, dicho prestigio es indicativo de su carácter instrumental, al constituirse en tecnología para el funcionamiento social, que puede ser más o menos eficaz para el mantenimiento y pervivencia social, propiciando su desarrollo. Lo cual no implica que esta eficacia se construya sobre la explotación de algunos sujetos sociales por parte de otros. La historia está repleta de ejemplos de sociedades que han funcionado durante larguísimos períodos sobre diversas formas de explotación.

Nuestra tesis sostiene que el prestigio se explica **desde** la producción y la reproducción social y su función es la de servir **para** la producción y reproducción sociales. Ello supone que el prestigio no viene determinado en ningún caso por el tipo de objeto, las técnicas de fabricación empleadas, las materias primas utilizadas en su producción, el origen más o menos lejano de las mismas, ni de los atributos o características intrínsecas de estas materias o estos objetos. Todos estos elementos no determinan la calificación de un objeto como de prestigio. En todo caso, pueden servir de indicios en la observación empírica (arqueológica, etnográfica, etc.) en orden a indicar la posible existencia de prestigio. El prestigio debe ser explicado en función de otros parámetros, siempre en relación con la producción y la reproducción de la sociedad.

De igual forma, las personas con prestigio no resultan de una psicología existente en ciertos individuos, es decir, no surge como consecuencia de conductas particulares. No es una emanación ni una esencia. Tampoco es el corolario de una lógica económica concreta. A su vez, estas supuestas causas del prestigio, psicológicas o económicas, en ningún caso son debidas a una determinada naturaleza

humana, entendida como género o atributo innato. Ni como explicación de particularismos históricos o de la evolución de un supuesto espíritu humano a través de la historia.

En conclusión, nuestra tesis defiende que el prestigio, sus características, su aparición, sus cambios o su desaparición, como producto concreto usado en sociedades históricamente configuradas, debe ser explicado desde y para la producción y reproducción sociales. Es decir, debe explicarse como producción social cuyo uso contribuye a la pervivencia social y por tanto de los individuos y, en última instancia, de la propia especie. Tiene el carácter tanto de **producto** como de **instrumento**. Como producto, dado que es el resultado de los procesos de producción y reproducción que los sujetos sociales llevan a cabo con el fin de producir sociedad para vivir. Como instrumento, por razón de que su uso contribuye a mantener y reproducir la sociedad. Las sociedades articulan sobre el prestigio estrategias de gestión por las que, entre otras cosas, se contribuye a legitimar conductas a ciertos sujetos sociales, a crear normas y formas de sanción a aplicar, a generar y mantener diferencias sociales, a crear formas de regulación de las relaciones sociales y, en definitiva, organizar el funcionamiento de la sociedad para su continuidad. Su carácter instrumental contribuye al mantenimiento, es decir a la continuidad de la sociedad en el tiempo.

En las páginas que siguen presentaremos detalladamente los argumentos de nuestra propuesta de definición. Por último, concluiremos con la enumeración de los principios básicos que, a nuestro juicio, deben inspirar la arqueologización de esta propuesta.

4.2.- La aportación de Marx: el ser humano como ser social e histórico

El prolífico legado de Karl Marx nos proporciona un corpus teórico y metodológico de gran alcance para el estudio de las sociedades humanas y, para nuestros propósitos, de las SCRP. Una teoría social de lo humano a partir de la cual y a lo largo de más de siglo y medio se han inspirado numerosos trabajos. A continuación analizaremos críticamente algunas de estas aportaciones, comenzando por el propio Marx, al objeto de poder fundamentar nuestra tesis: definir el prestigio desde el punto de vista de la producción y reproducción sociales. En este sentido, el pensamiento marxista nos provee de algo más que una serie de recetas para ser aplicadas sin más y de forma acrítica a nuestro objeto de estudio. Bien al contrario, el

materialismo histórico nos proporciona una forma de aproximarnos al estudio de los fenómenos sociales:

“No es una teoría del camino lo que Marx nos proporciona, sino un método susceptible de dar cuenta de cómo y por qué nos producimos socialmente en cada momento, y en qué se diferencian nuestras maneras de realizarnos, diferenciarnos y moldearnos.” (Lull 2005: 10-11).

Éste corpus teórico-metodológico, como decíamos, ha sido desarrollado por múltiples autoras y autores, a menudo con importantes contradicciones entre sí, por cuya razón en modo alguno ha cristalizado en un sistema unívoco. En nuestro caso, aunque mostraremos un mayor o menor acuerdo al describir aquellas propuestas, exponiendo y argumentando nuestras críticas, acudiremos de forma especial a la revisión, también materialista, que algunas autoras feministas, principalmente antropólogas y arqueólogas, han aportado desde las últimas décadas del siglo XX. Estas críticas han permitido, entre otras cosas, poner de manifiesto el carácter fuertemente androcéntrico que ha inspirado a las ciencias sociales durante su desarrollo histórico. Asimismo han puesto de manifiesto algunas de sus limitaciones, en especial en lo que respecta a la reproducción.

De este modo y tal como ya hemos ido mostrando a lo largo de las páginas precedentes, pretendemos enmarcar nuestro trabajo dentro de la doble perspectiva, tanto teórica como política, que pensamos debe inspirar todo proceso de producción de conocimiento científico.

Aunque como bien es sabido Marx dedicó la mayor parte de sus esfuerzos a investigar la producción capitalista de la sociedad de su tiempo, no es menos cierto que, en consonancia con el carácter histórico de su trabajo, dedicara algunos de sus escritos a sociedades bien distintas a la Europa industrial del siglo XIX, ya fuera acudiendo a textos referidos a sociedades antiguas o bien al material etnográfico entonces existente, justo cuando las ciencias sociales como la antropología social se estaban desarrollando.

En este sentido, también es bien conocido el empleo de los trabajos del antropólogo social Lewis H. Morgan, ya fuera por Marx o, más aún, por su colega Friedrich Engels, tal como ocurre en su obra *El origen de la Familia, de la Propiedad Privada y del estado* (1968/1884), que vio la luz al año siguiente del fallecimiento de Marx. Esta obra se fundamenta en el texto de Morgan de 1877, *La sociedad antigua* (1975/1877), auténtico referente del evolucionismo del siglo XIX.

Recordemos que la perspectiva evolucionista, que caracterizó la génesis y el desarrollo de las ciencias sociales durante gran parte del siglo XIX, abordó el estudio de las distintas sociedades clasificando la diversidad humana en torno al parentesco y el matrimonio, en relación con el desarrollo mental y según los distintos niveles de desarrollo tecnológico. A su vez se entendía que las distintas sociedades, pasadas o presentes, se correspondían con distintos 'estadios' o 'niveles' en un largo proceso de evolución y 'progreso'. El progreso fue un término clave dentro del pensamiento evolucionista del XIX, entendido en términos tecnológicos y económicos, pero también morales, situando a la sociedad occidental euroamericana industrial en la cúspide del proceso ascendente según el cual era entendida la evolución humana (Wolf 2005/1982: 17). Asimismo, las sociedades que basaban su supervivencia en la explotación directa del medio natural, como la recolección de vegetales o la caza, eran relegadas al último nivel de la secuencia evolutiva (Lee & Daly 1999: 7).

Dentro de este contexto histórico del evolucionismo en las ciencias sociales, Morgan clasificó las distintas sociedades, tanto históricas como contemporáneas, según su esquema progresivo de "Salvajismo", "Barbarie" y "Civilización" (Morgan 1975/1877: 82-85). Marx y Engels, por su parte, prestaron especial atención sobre cómo la propiedad constituye un factor de suma importancia en la configuración de las relaciones sociales y defendieron la idea de un 'comunismo primitivo' entre las sociedades incluidas por Morgan en el estadio 'salvaje'.

El desarrollo teórico que realizaron Marx y Engels sobre el cambio histórico también ha sido categorizado a menudo como evolucionista. No obstante en este sentido es preciso matizar algunas cuestiones. Tanto en *La ideología alemana*, de Marx y Engels, como en la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* de Marx, describieron las fases que atraviesan las distintas sociedades en su evolución histórica (Marx & Engels 2005/1845-46: 39 ss; Marx 2005/1859: 5). Sin embargo en la primera de las obras citadas, ambos autores ya prevenían del error de quedar atrapada/o en las categorías evolutivas:

"Estas abstracciones en sí, separadas de la historia real, no tienen ningún valor. Sólo pueden servir para facilitar el ordenamiento del material histórico, para indicar la sucesión de sus secciones aisladas. Pero de ningún modo presentan, como la filosofía, una receta o un esquema según los cuales se pueda dar la forma conveniente a las épocas históricas" (Marx & Engels 2005/1845-46: 51-52).

Lo que no puede negarse es que en muchos de los trabajos posteriores de autora/es materialistas sí que se ha caído en ese error, puesto que:

“el esquema abstracto de evolución de todas las sociedades a través de cinco estadios se convirtió en clave explicativa de la historia, reduciendo la variedad de situaciones concretas a categorías que, si bien en su autor tenían como base el examen científico de datos empíricos, se convertirían en verdaderas categorías a priori” (Rey Martínez 1967: 12-13).

La base objetiva de la teoría de la evolución social y económica en Marx se fundamenta en el estudio del ser humano como animal social. En los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 Marx describía así el carácter social de la naturaleza humana:

“La esencia *humana* de la naturaleza sólo existe para el hombre *social*, porque sólo en este caso la naturaleza es un *vínculo* con otros *hombres*, la base de su existencia para los otros y de la existencia de los otros para él. Sólo entonces es la naturaleza la *base* de su propia experiencia *humana* y un elemento vital de la realidad humana. La existencia *natural* del hombre se ha convertido aquí en su existencia *humana* y la naturaleza misma se ha vuelto humana para él. Así la *sociedad* es la unión realizada del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el humanismo realizado de la naturaleza.” (Marx 1987/1844: 137).

Una naturaleza que en modo alguno puede reducirse a un carácter abstracto o como género, tal como también expresara en su crítica a Ludwig Feuerbach: “la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales” (Marx 1977/1845: 427). Es decir, el ser humano en su vida concreta y real, “en su vida práctica” y en su “trayectoria histórica” (*id.* 428).

Esa vida real y práctica como ser social gira en torno a la ‘producción’, proceso por el cual se garantiza la subsistencia y su reproducción, que como veremos más adelante es un tipo particular de producción. La forma de abordar la producción, nuevamente como ser social, es lo que acaba caracterizando a esa naturaleza humana: los seres humanos como animales sociales. Así en *La ideología alemana* leemos:

“Se puede diferenciar a los seres humanos de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Ellos mismos empiezan a diferenciarse de los animales

en cuanto empiezan a *producir* sus subsistencias, un paso que obedece a su organización corporal. Al producir sus subsistencias, los seres humanos producen indirectamente su vida material misma.” (Marx & Engels 2005/1845-46: 36).

Animales sociales que precisan producir para subsistir y poder reproducirse. Lejos por tanto del recurrido y recurrente ‘estado de naturaleza’ empleado por muchos de los filósofos desde el siglo XVI y que posteriormente nutrió a los primeros economistas clásicos, como Adam Smith o David Ricardo. Seres humanos no en estado de naturaleza sino produciendo en y desde la naturaleza para subsistir, como bien aclara Marx en la Introducción de los *Grundrisse*⁶¹:

“Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: este es naturalmente el punto de partida. El cazador o el pescador solos y aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas dieciochescas.” (Marx 2007/1857-1858: 3).

Quizás fue Eric Hobsbawm quien mejor haya expresado la idea de Marx en torno a la especificidad humana como ser social en y desde la naturaleza, a partir de la producción y el trabajo. La cita que reproducimos aquí corresponde a su estudio introductorio al trabajo de Marx *Las Formaciones Sociales Precapitalistas (Formen)*⁶², que formaba parte de los *Grundrisse*:

“El hombre –o mejor dicho, los hombres- realizan *trabajo*, es decir, crean y reproducen su existencia en la práctica diaria al respirar, buscar alimento, cobijo, amor, etc. Todo ello lo llevan a efecto actuando *en* la naturaleza, tomando de ella (y, finalmente, transformándola conscientemente) lo necesario a este propósito. Esta interacción entre hombre y naturaleza es –y, a su vez, produce- la evolución social” (Hobsbawm 1967/1965: 35).

⁶¹ *Elementos Fundamentales para la crítica de la economía política –Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie.*

⁶² *Formen die der Kapitalistischen Produktion vorhergehen*, o dependiendo de la traducción: *Formas que Preceden a la Producción Capitalista* (Marx 1967/1857-58: 113-181; 2007/1857-58: 433-477).

Thomas C. Patterson, en su reciente trabajo sobre Marx, sintetiza en cinco puntos el carácter social e histórico de la naturaleza humana, con los elementos que la configuran (2014: 80-85):

1º Los seres humanos son criaturas sensitivas que perciben el mundo a su alrededor y se relacionan con él, gracias a un proceso evolutivo de millones de años que ha dado como resultado un cuerpo, como entidad material y física, que es la base sobre la que los seres humanos viven y se reproducen en el mundo.

2º Los seres humanos son parte de la naturaleza, como organismos sensibles que viven activamente en el mundo. Asimismo, se caracterizan por su capacidad de subjetivización, como “proceso activo que involucra acción, pensamiento y sentimiento”.

3º Los seres humanos también se diferencian del mundo en el que viven a partir de procesos de autoobjetivación, mediante el trabajo: “los objetos están sujetos a la actividad humana intencional, y el sujeto que está objetivado en un mundo de objetos es transformado en ese proceso”.

4º En el proceso evolutivo de la especie humana los órganos del cuerpo “fueron transformados en instrumentos de producción”, constituyendo así el fundamento material para poder desarrollar el trabajo. El trabajo ocupa una posición de centralidad como condición para la existencia humana.

5º La finalidad del trabajo es la de satisfacer las necesidades existentes. No obstante, además de las necesidades fisiológicas indispensables para la vida, los seres humanos acaban por crear necesidades sociales, establecidas en una sociedad dada en momentos históricos concretos.

Marx entendía así que la sociedad, desde su origen a partir de sus relaciones espontáneas y primitivas en su “desarrollo natural” (*Naturwüchsig*), surge en un proceso de evolución desde los animales hasta los grupos humanos, desarrollo que afecta tanto a las fuerzas productivas como a las relaciones de producción resultantes. Este proceso de evolución, para Marx, tuvo lugar en diversas etapas en torno a las diferentes formas de la división del trabajo, es decir de especialización de funciones

entre los distintos sujetos sociales. Estas etapas, a su vez, se corresponden con formas específicas de propiedad (Marx & Engels 2005/1845-46: 39; Hobsbawm 1967/1965: 36, 53; Lull 2005: 14). Finalmente llegamos a la categoría marxista de 'Modo de Producción', que resulta de una forma específica de propiedad y sobre la base de unas particulares relaciones sociales de producción:

“En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad,...” Marx 2005/1859: 4).

Destacamos aquí que la producción (y, como veremos a continuación, la reproducción) se constituye en el proceso fundamental para dar cuenta de lo social, donde el trabajo se destaca como el elemento central de dichos procesos. El trabajo se define, además de como actividad, como una relación que se establece entre personas entre sí y entre ellas y la naturaleza. Por tanto nos da idea de un proceso:

“El trabajo es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que éste realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias con la naturaleza. En este proceso, el hombre se enfrenta como un poder natural con la materia de la naturaleza” (Marx 1983/1867: 139).

La producción, entendida en sentido amplio, se fundamenta en la interrelación dialéctica entre la producción misma (o producción en sentido estricto), la distribución o intercambio y el consumo. Dado que la producción (*stricto sensu*) implica también consumo (de medios de producción), los elementos constitutivos del proceso productivo (*lato sensu*) se hallan indisolublemente ligados (Marx 2007/1857-1858: 9-10; Castro *et al.* 1998: 26). A su vez, al hablar de la producción también debemos tener en cuenta las condiciones de existencia de los elementos que la conforman, incluido el trabajo:

“los productos existentes no son solamente *resultados* del proceso de trabajo, sino también *condiciones de existencia* de éste” (Marx 1983/1867: 139).

Sintetizando lo visto hasta ahora y que nos va a servir para fundamentar nuestra propuesta, enfatizamos el análisis de la producción social, por la cual los seres

humanos, como seres sociales, instituyen relaciones entre ellos y la naturaleza mediante el trabajo para llevar a cabo los procesos de producción, distribución y consumo. Asimismo, desde esta perspectiva entendemos por **organización social** la forma o configuración en que los seres humanos instituyen las relaciones sociales. En consecuencia, las formas concretas de organización social que podemos observar a lo largo de la historia constituyen la expresión fenoménica de lo social, la manifestación específica de las relaciones sociales en el espacio y en el tiempo. Es decir su expresión histórica y particular. El análisis de esas distintas organizaciones nos permite comparar las distintas sociedades entre sí, tanto sincrónica como diacrónicamente.

Por otra parte, estas formas de organización social pueden fundamentarse sobre diferentes grados de **desigualdades sociales**, es decir de **explotación**. La explotación se da como consecuencia de la **apropiación** por parte de algún/os sujeto(s) social(es) de parte de la producción, según su participación diferencial en los procesos de producción distribución y consumo. Sin embargo, la desigualdad siempre es el resultado de una decisión de carácter político, fundamentada sobre unas condiciones materiales y sociales dadas que a menudo requerirán formas de imposición o de coerción, incluso física, para mantener la coordinación de los procesos de trabajo y la distribución diferencial del producto (Castro *et al.* 1996: 36).

Consideramos estos principios como los fundamentos sobre los que desarrollar nuestra propuesta. Ahora bien, falta aún por abordar una cuestión que entendemos también resulta capital aquí. Se trata del fenómeno de la reproducción, que tan solo hemos apuntado mínimamente en las páginas precedentes.

4.3.- La producción olvidada: la reproducción social

De acuerdo con lo completado hasta ahora, los seres humanos son animales sociales que contraen relaciones, relaciones de producción, que les permiten satisfacer sus necesidades para garantizar su supervivencia. Sin embargo, esta descripción de la fenomenología social resulta incompleta si no abordamos la reproducción, cuestión que tradicionalmente ha quedado obviada y fuera de las ciencias sociales y, por tanto, también de la arqueología.

Al hablar de reproducción hemos de considerar dos fenómenos diferenciados aunque complementarios:

1.- La reproducción humana como el fenómeno que engloba todo lo relacionado con el origen de nuevos individuos, desde su gestación, nacimiento y desarrollo, hasta su inserción como nuevos sujetos en el entramado social.

2.- En segundo lugar la reproducción de la sociedad misma, lo cual implica la reproducción de todo el sistema, es decir del conjunto de las relaciones sociales y de las condiciones de su existencia. Como sostuvo Rosa Luxemburg la producción no se podrá repetir, no sería posible la reproducción, si como resultado de los periodos de producción anteriores no quedaran determinadas condiciones previas, materias primas, fuerzas de trabajo, etc., necesarias todas para continuar de nuevo con los procesos (Luxemburg 2003/1913).

4.3.1.- La reproducción de individuos

4.3.1.1.- Entre lo biológico y lo social: algunos problemas en el estudio de la reproducción

De acuerdo con el primer enfoque, resulta obvio que para que exista la sociedad y que ésta perviva en el tiempo necesariamente tienen que sucederse continuamente nuevos nacimientos de individuos, que deberán ser cuidados y socializados hasta su edad adulta, ocupando su posición en la sociedad y sustituyendo a los sujetos desaparecidos. En este sentido no resulta difícil constatar que habitualmente la arqueología se olvida de que “sin gente no hay sociedad” (Vila *et al.* 2011: 5) y por tanto se hace necesario abordar el estudio de cómo surge la gente, es decir, de cómo se reproducen los individuos.

Este ‘olvido’ se explica porque la reproducción ha sido considerada habitualmente sólo como un fenómeno ‘natural’, de naturaleza biológica y como un factor ‘dado’ (Harris & Young 1979: 28; Echard 1985: 37-38; Tabet 1985: 62). Con ello, todo lo relacionado con la reproducción, incluidas las mujeres en tanto que sujetos reproductores, ha quedado marginado en el estudio de las sociedades humanas y “durante mucho tiempo la mujer fue acreditada como invisible arqueológicamente hablando” (Cohen 2011/2003: 17). Como mostraremos a continuación, estos enfoques han sido duramente criticados desde posiciones feministas en las últimas décadas.

El tratamiento dado a las mujeres, en las limitadas ocasiones en que éste se ha dado, es un ejemplo del androcentrismo que ha caracterizado y aún lo hace

actualmente, a las ciencias sociales⁶³. Además, la reproducción de la especie humana ha sido estudiada como un fenómeno fundamentalmente biológico y dentro de la separación conceptual y categorial entre 'naturaleza' y 'cultura', propia del pensamiento occidental (p.e.: Harris & Young 1979: 25; Ortner 1979/1974: 115; Strathern 1979/1976: 141, 147; Rosaldo 1979/1974: 166; Haraway 1991: 163).

Las mujeres han sido contempladas de diversas maneras: como objetos y no como sujetos, como espectadoras, como sujetos reproductores, en roles muy restringidos propios de situaciones de minoración, de forma rutinaria, ignoradas, o peor aún, en algunas cuestiones les han sido apropiados ciertos roles o características a favor de los hombres (Conkey & Gero 1991: 3-4; Hager 1997: 20). La mujer ha sido tratada como un participante invisible o bien ha aparecido detrás del hombre, o bajo su protección, como si una especie de "techo de cristal" (*glass ceiling*) cubriese a las mujeres ancestrales (Zihlman 1997: 91).

Se cumple lo que ya advirtiera Simone de Beauvoir en *El Segundo Sexo*, que la mujer es concebida en relación con y sólo con el hombre: "El hombre se concibe sin la mujer. Ella no se concibe sin el hombre. (...) Él es el Sujeto, es el Absoluto: ella es la Alteridad" (de Beauvoir 2002/1949: 50).

Ante la invisibilidad de las mujeres una de las propuestas planteadas fue la necesidad de 'sexuar' la arqueología, así como de dotarla de género o 'generizarla' (*engendering*), buscando en el registro arqueológico los indicadores de actividades específicas, así como la correspondiente atribución de los objetos y las actividades a mujeres y hombres, y más aún determinar las posibles relaciones entre personas y objetos/actividades, la división sexual del trabajo, etc., por más que ello no esté exento de dificultades (Conkey & Gero 1991: 11; Sanahuja 2002: 9, 173-174; 2007: 35-36; Vila 2002: 339).

El modelo de 'la mujer esperando al hombre' (Falk 1997: 114), en el que éste se configura como el protector y suplidor de alimentos mientras aquella cuida de la progenie, ha sido ampliamente utilizado en los modelos de la evolución humana. Como sostuvo la primatóloga feminista Meredith Small, desde Charles Darwin hasta el presente las hembras han tendido a considerarse como sujetos pasivos, tanto en la vida sexual como en otros ámbitos, así como sujetos que tienden siempre a mostrarse

⁶³ Para la crítica feminista del sesgo androcéntrico dentro de las ciencias sociales disponemos de numerosas citas. Como muestra puede verse: Harris y Young 1979: 19, 1981: 110; Linton 1979/1971: 36, 45; Rohrllich-Leavitt *et al.* 1979/1975: 47, 48, 58; Strathern 1979/1976: 139; Caulfield 1985: 350; Moore 1999/1988: 14; Conkey y Gero 1991: 3; Wyle 1991: 30, 40; Nelson 1997: 17; Cohen 2011/2003: 19; Engelstad 2007: 217; Vila y Estévez 2010b: 198).

como cuidadoras, exigentes y más renuentes al apareamiento, siempre en comparación con los machos (Small 1993: 91).

En su obra *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, de 1871, Darwin (1989/1871: 472-475) defendía la superioridad del hombre sobre la mujer en diversos aspectos, incluidas las facultades mentales. Diferencias que, según Darwin, aparecieron y se desarrollaron a partir de los procesos de selección sexual. Describió a la mujer por su mayor ternura y menor egoísmo que el hombre, debido a sus instintos maternales, así como por su mayor intuición y percepción. En cambio el hombre fue caracterizado por la competencia, la fuerza, la ambición y el egoísmo. Dichos caracteres le habrían servido para imponerse sobre otros machos en la lucha por las hembras, proceso común a las especies animales. Asimismo y por las mismas causas, en la especie humana se habrían desarrollado las facultades mentales como una superioridad masculina. Finalmente, estas facultades acabaron por ser transmitidas a ambos sexos por “la ley de la igual transmisión de caracteres”, pero con un predominio claro en los hombres respecto de las mujeres.

Meredith Small ha destacado el fuerte androcentrismo de los trabajos de Darwin como un claro reflejo de la sociedad victoriana de su época, donde la mujer era concebida como un ser dependiente, pasivo y, supuestamente, asexual, una concepción que fue aceptada y sostenida por la comunidad científica durante más de un siglo (Small 1993: 89-90). Sin embargo, después de décadas de trabajos de antropólogas, primatólogas y biólogas como Sarah *Blaffer* Hrdy, Donna Haraway, Meredith Small o Dean Falk, se concluye que ni siquiera los estudios sobre primates confirman algunas de esas teorías.

Otro ejemplo de la crítica feminista en su revisión de las teorías evolucionistas lo proporciona Dean Falk sobre la propuesta de Owen Lovejoy de que la monogamia surgió como el resultado de la adaptación biológica de la especie, debido a que favoreció el éxito reproductivo de aquellos hombres que tendían a proteger a las mujeres, quienes a su vez estaban al cargo de las crías. En su artículo *The Origins of Man* publicado en 1981 en *Science*, Lovejoy teorizó (1981: 344-348) en torno al origen de la locomoción bípeda en los primates prehomínidos. Sostuvo que diversos condicionantes, como el aumento de los cuidados parentales entre los primates, produjeron una menor movilidad en las hembras lo cual promovió cambios evolutivos en éstas hacia un mayor vínculo con los machos. Esto impulsó el desarrollo del bipedismo debido a la necesidad de los machos de atender a las hembras que estaban al cuidado de la progenie, lo cual redundó en una menor exposición a los depredadores (por la facilidad y rapidez en el movimiento) y, por último, una intensificación de las conductas parentales y los vínculos macho-hembra hacia la

monogamia. En consecuencia, la monogamia en los humanos sería el resultado de la adaptación biológica de la especie (como crítica véase: Falk 1997: 114).

Según Adrienne Zihlman el trabajo de Lovejoy se corresponde con una visión que retoma los temas abiertos desde los años sesenta en torno a una rígida división sexual del trabajo y de los lazos de pareja (Zihlman 1997: 102-103). División sexual por la que se ha asignado, en cuanto a la caza y la recolección, a hombres y mujeres respectivamente, aunque la caza ha sido contemplada a menudo como aquella actividad que resultó fundamental en la evolución de la especie. Una cuestión que se ha ido reproduciendo en la producción académica desde Darwin, quien aseguraba que la caza, asociada a los hombres, contribuyó al desarrollo de las capacidades mentales en el proceso de la evolución humana, primero en el hombre y posteriormente, aunque en menor medida, transmitiéndose a las mujeres (Darwin 1989/1871: 473).

Casi un siglo después Richard Lee e Irven DeVore sostenían en el simposio de *Man the Hunter* de 1966 que:

“In addition, hunting is so universal and is so consistently a male activity that it must have been a basic part of the early cultural adaptation, even if it provided only a modest proportion of the food supplies” (Lee & DeVore 1968: 7).

Afirmación sorprendente, si se tiene en cuenta la baja proporción que la caza puede llegar a computar en el balance energético de las formaciones sociales cazadoras-recolectoras. Paradójicamente Lee fue quien demostró la importancia de las actividades recolectoras, principalmente femeninas, en su trabajo con las sociedades bosquimanas⁶⁴ realizado a mitad de los años 60 del pasado siglo (Lee 1968: 33).

En el mismo simposio Sherwood L. Washburn y Chet S Lancaster ponían en relación los procesos de evolución humana con la caza, actividad netamente masculina, y la división del trabajo:

“human hunting, if done by males, is based on a division of labor and is a social and technical adaptation quite different from that of other mammals. (...) In a very real sense

⁶⁴ En su trabajo etnográfico sobre lo/as !Kung Lee documentó que la dieta se hallaba compuesta en un 60-80 % de productos vegetales, que eran recolectados por las mujeres. Los hombres contribuían con la recolección de algunas plantas, la caza de pequeños animales, pero sobre todo con la caza de presas mayores. Las mujeres aportaban entre 2 y 3 veces el peso del total de la comida en comparación con los hombres. Lee estimó un promedio calórico total por día y persona de 2.140 calorías, donde la aportación de la caza en relación con el total de la dieta alcanzaba el 37 % (Lee 1968: 33, 39, 43).

our intellect, interests, emotions, and basic social life –all are evolutionary products of the success of the hunting adaptation” (Washburn & Lancaster 1968: 293).

Estos ejemplos muestran cómo desde la antropología se continuaron reproduciendo algunos de los esquemas androcéntricos que, al menos desde Darwin, se han sostenido durante más de un siglo. En este caso, la caza, actividad claramente asociada a los hombres, habría sido el factor determinante en el proceso de hominización y el “Hombre cazador”, como “Hombre ideal”, se convierte así en “el fundamento y el origen de toda la humanidad” (Cohen 2011/2003: 135).

Por tanto el proceso de hominización se ha explicado tradicionalmente en relación con actividades o fenómenos como la caza, la división sexual del trabajo, la sexualidad, la reproducción, la heterosexualidad o, como detallábamos líneas arriba, la monogamia. Fenómenos que han sido abordados desde el determinismo biológico, desde el punto de vista de la ‘adaptación’ y de la ‘maximización de la eficacia reproductiva’⁶⁵.

En cuanto a la reproducción humana, ya hemos apuntado que tradicionalmente ha sido contemplada como parte de la procreación biológica, concebida como algo ‘natural’ y al margen de la sociedad. Se ha considerado la sexualidad desde su aspecto genital biológico y con una finalidad meramente reproductiva. Asimismo, la heterosexualidad se concibió también como algo natural, orientada a la reproducción (Tabet 1985: 97-99; Narotzky 1995: 89). Esta ‘naturalización’ ha supuesto desvincular, o más aún, ignorar los aspectos sociales implicados en la reproducción, o de cómo ésta se relaciona con otros ámbitos en que se ha parcelado la actividad humana, como es la subsistencia. Mientras que ésta sí que se ha tenido en cuenta para confeccionar modelos explicativos de lo social e histórico, la reproducción ha sido ignorada, al

⁶⁵ Disponemos también aquí de numerosas referencias bibliográficas para dar cuenta de algunas de las críticas que se han propuesto: En relación con el tratamiento tradicional de la biología en la explicación de la diferencia de papeles desarrollados por mujeres y hombres véase: de Beauvoir 2002/1949: 95-99; Harris y Young 1979: 28; 1981: 111; Moore 1999/1988: 20; Conkey & Gero 1991: 8; Wyle 1991: 34. Respecto de la división sexual del trabajo: Harris & Young 1981: 110; Conkey & Gero 1991: 12; Lewontin *et al.* 2003/1984: 190-191; Lewontin 2001/2000: 181. Para las críticas sobre los argumentos evolucionistas en torno a la monogamia ver Caulfield 1985: 346 y el trabajo citado en el texto de Falk (1997: 114-115). Para las explicaciones biológicas sobre heterosexualidad/homosexualidad véase: Caulfield 1985: 361; Spector 2013/2012: 282-283. Respecto a la maximización de la eficacia reproductiva y sus posibles causas adaptativas véanse como ejemplo: Lewontin *et al.* 2003/1984: 298-299; Caulfield 1985: 349.

menos en cuanto fenómeno social, pues sólo se ha considerado desde la eficacia reproductiva y la maximización biológica:

“La reproducción, entendida muchas veces de manera restrictiva sólo como embarazo y parto, ha sido asumida como natural igual que lo es la necesidad de alimentos (aunque en cambio sí se considera que la forma de conseguir alimentos —las estrategias subsistenciales— está en la base de la explicación del cambio histórico). Al considerar la reproducción como un hecho natural, su relación con la subsistencia no es considerada social ni causa primera de un tipo de sociedad concreta.” (Vila & Estévez 2010c: 11).

La crítica feminista ha revisado profundamente estos presupuestos. La antropóloga Paola Tabet ha argumentado que la reproducción debe contemplarse desde una perspectiva más amplia y no restringirse tan solo a sus aspectos biológicos. Debe tenerse en cuenta que se halla en profunda relación con las formas de organización social, con las formas de relación entre los sexos, con la división sexual del trabajo y con los sistemas de representación simbólica. (Tabet 1985: 62).

Según Tabet (1985: 96-99) es preciso distinguir entre reproducción y sexualidad. A diferencia de otras especies, en los seres humanos la sexualidad se manifiesta con una gran flexibilidad y plasticidad (*plasticité*), que resulta fácilmente contrastable mediante la extraordinaria diversidad cultural que nos reporta la información etnográfica e histórica. Tabet destacó la variedad de formas de institucionalización social de la sexualidad humana, que históricamente se ha orientado hacia la heterosexualidad y la reproducción obligatoria mediante un proceso de auténtica especialización de la sexualidad femenina con una finalidad reproductiva. Históricamente éste proceso se ha llevado a cabo por medio de la imposición de la reproducción dentro del matrimonio, estructurado sobre relaciones heterosexuales genitales y con una sexualidad reproductiva sujeta a un fuerte control.

En términos similares se expresó Mina Davis Caulfield, también a mitad de los 80, argumentando que explicar la conducta sexual como consecuencia de la selección natural genética bajo un modelo de macho dominante, mediante la “adaptación”, porque algunos genes proporcionan un éxito reproductivo a sus portadores resulta de una explicación simplista. Por el contrario, la sexualidad humana muestra una gran plasticidad, se halla culturalmente construida y está caracterizada abrumadoramente por su carácter simbólico (Caulfield 1985: 343-344). Las propuestas sociobiológicas, presentadas como ciencia racional, adolecen de un gran androcentrismo en sus

explicaciones de algunos fenómenos, que son explicados como genéticamente determinados, tales como la monogamia, la existencia de la familia nuclear, la preocupación por ciertas partes del cuerpo femenino, la desaparición del estro femenino, los vínculos de pareja, el control masculino de la sexualidad femenina, la pasividad femenina o el adulterio, entre otros (*id.* 346, 347, 349-350). La diversidad cultural e histórica presente en estos fenómenos contradice estos planteamientos de “naturalización” de la sexualidad y de la procreación:

“The culturization of sex, the social production and reproduction of our sexual beings, is precisely that which is ‘‘natural’’ about human sexuality” (Caulfield 1985: 356).

Esta visión crítica del feminismo complementa y amplía notablemente la capacidad heurística del materialismo histórico, al explorar las relaciones entre los sexos como parte de las relaciones sociales de producción y reproducción. Un aspecto que, una vez más, a menudo ha quedado enmascarado bajo factores biológicos. Por ello insistiremos una vez más que, sin negar estos factores, ello no impide reconocer también su vertiente social e histórica. Como sostiene Annie Bidet-Modrel:

“les rapports entre les hommes et les femmes ne sont pas de simples relations interindividuelles, car celles-ci s’inscrivent dans des rapports sociaux qui transcendent les individus. Il s’agit de rapports d’antagonisme et de pouvoir non pas naturellement définis, mais historiquement et socialement construits. Ils ont pour enjeux la sexualité et le travail, à travers des mécanismes d’exploitation et des dispositifs de domination, de production et d’intériorisation de différences, de naturalisation, de normalisation. Ils se traduisent partout dans le monde, avec plus ou moins d’intensité, en violence, inégalités de toutes sortes, subordination, exclusion partielle ou totale du politique” (Bidet-Modrel 2010: 6).

Por tanto, estas críticas nos permiten explorar fenómenos como la explotación, la dominación masculina, la apropiación (de la fuerza de trabajo, del producto, etc.), la violencia, o de las relaciones sexuales, elementos que de otra forma quedaban ocultos, nuevamente como consecuencia de naturalizarlos. En definitiva, se trata de destacar el carácter histórico y complejo de las relaciones entre los sexos y su dimensión política. Según la antropóloga Paola Tabet:

“La domination masculine repose sur un travail complexe, et impliquant la violence, de contrôle global et d’étouffement de la sexualité des femmes. Cependant, les modalités et les expressions de ce processus varient” (Tabet 2010: 109).

Las relaciones sexuales pueden adquirir en los humanos una flexibilidad notable, con manifestaciones muy diversas: heterosexuales, homosexuales, bisexuales, bien sea de forma cambiante en el tiempo o de una manera sostenida. Asimismo, las relaciones entre los sexos pueden adoptar la forma de monogamia, poligamia (habitualmente como poliginia, raras veces poliándrica), con mayor o menor promiscuidad, más o menos orientada a la reproducción, etc. La preeminencia de una de estas formas o bien su represión, obedece a condicionantes que son de carácter histórico de acuerdo con la forma particular de instituir las relaciones sociales en una sociedad determinada. Por tanto, no resulta acertado asegurar que nuestra especie es monógama, sin más, ni que se trata de un atributo aparecido en el proceso de hominización porque otorgaba ventajas adaptativas por su eficacia reproductiva. Por el contrario, el proceso evolutivo humano ha derivado en una capacidad para crear estrategias diversas para gestionar social e históricamente la reproducción. Las parejas estables hombre-mujer son una de estas estrategias, aunque no la única.

Paola Tabet sostiene desde hace décadas que en los humanos la sexualidad se orienta socialmente mediante una especialización hacia la reproducción, especialmente en la sexualidad de las mujeres. Mantiene a su vez que la reproducción de los seres humanos, en tanto que producción, puede abordarse desde los procesos de trabajo implicados, en este caso trabajo reproductivo. Y, en consecuencia, conforme a lo que se ha introducido en las páginas anteriores, en la reproducción también pueden darse situaciones de explotación de las personas involucradas, como en cualquier otro tipo de producción (Tabet 1985: 114-119). Históricamente, al menos hasta donde sabemos, esta explotación se ha manifestado como una dominación masculina sobre la mujer, adoptando diversas formas de violencia, tanto física como simbólica.

En la reproducción de personas, como en toda producción, se requiere de la inversión de fuerza de trabajo, desplegada por los propios seres humanos para la consecución de un producto, en este caso seres humanos también, quienes en el proceso se constituyen tanto en agentes como en productos sociales (Castro *et al.* 1998: 25). Como resultado de la inversión de fuerza de trabajo y de la socialización, los individuos se acabarán integrando en la sociedad, iniciando nuevos procesos de producción, como mujeres y hombres, en roles específicos histórica y socialmente configurados (Barceló *et al.* 2006: 191; Vila & Estévez 2010c: 12).

Como desarrollamos en el apartado 2.7, desde las ciencias sociales pero también desde la biología, la genética y la epigenética, se han criticado las aproximaciones sociobiológicas que explican deficientemente las diferencias conductuales entre mujeres y hombres justificando la división del trabajo sexual o las diferencias entre sexos como un producto de la evolución por selección natural de algunos genes (Lewontin *et al.* 2003/1984: 179, 180, 189-191; Lewontin 2001/2000: 178-191; Blech 2012/2010: 123-124, 199-200; Spector 2013/2012: 282-283, 287-291).

Por tanto aquí también resultan aplicables las críticas que allí reproducíamos, incluidos los problemas ético-políticos que se derivan del determinismo biológico y su naturalización de estos fenómenos. De esta forma, se acaba por legitimar situaciones que, lejos de ser naturales, son contingentes y, por tanto, susceptibles de cambio.

4.3.1.2.- El proceso de producción de individuos

Retornando a la aportación de Paola Tabet, la reproducción se puede abordar como un proceso productivo, es decir como un proceso de trabajo del que finalmente resultan seres humanos (Tabet 1985: 114-119). El hecho de que los seres humanos puedan fabricar objetos es posible gracias a que la evolución nos ha dotado de ciertos sistemas y órganos corporales (músculos, manos, funciones cerebrales, etc.). Así, las manos pueden usarse como útiles o herramientas, es decir, de medios de producción. En el caso de la reproducción, en el cuerpo femenino se confunde persona y útil (*Id.* 117)⁶⁶.

La reproducción, por tanto, puede analizarse como un proceso de producción. Aunque evidentemente es un tipo de producción específica, es decir con sus propias particularidades, comparte con la producción de objetos los siguientes elementos (Vila & Ruiz 2001: 278):

- 1) Mediante un **primer proceso de trabajo** se obtiene la **materia prima**. Esta contiene tres factores: (1) el objeto de trabajo y (2) el instrumento, que coinciden en el cuerpo femenino y (3) la energía invertida en el embarazo y el parto. El producto obtenido son las **criaturas**, que constituyen también materia prima que se transformará en un **ser social adulto** mediante **nuevos procesos de trabajo** (de socialización).

⁶⁶ Marx sostenía en los *Grundrisse*: “El punto de partida está dado naturalmente por las determinaciones naturales; subjetiva y objetivamente” (Marx 2007/1857-1858: 31).

- 2) El ser social así obtenido es “consumido” en los procesos de producción y reproducción sociales.
- 3) Finalmente, dicho ser puede, si lo requieren las circunstancias (en la infancia, la vejez, en caso de enfermedades, o continuamente), ser objeto de procesos de trabajos para su **mantenimiento**.

Esta clasificación, aplicable a cualquier proceso de producción, se utiliza aquí para la reproducción.

La obtención de la materia prima requerirá un primer proceso de trabajo, a partir de diversos elementos como la sexualidad, la gestación o el parto (Vila & Ruiz 2001: 279 ss; Vila 2002: 337). A continuación, mediante una **transformación o elaboración de la materia prima** así obtenida y a partir de nuevos procesos de trabajo resultará finalmente un ser adulto, que podrá insertarse como nuevo sujeto social en la red de relaciones sociales. Para ello serán necesarios nuevos procesos de trabajo, consistentes en actividades de **socialización** de individuos (educación), que en el caso de las formaciones sociales CRP, como veremos, incluyen largos procesos de instrucción y educación, así como ceremonias o ritos de paso para los sujetos adolescentes (Vila & Ruiz 2001: 283-285; Vila 2002: 337).

La integración de los nuevos sujetos sociales en la sociedad se efectúa finalmente como mujeres y hombres, reproduciendo las condiciones sociales existentes, incluida la división sexual del trabajo, que es de naturaleza social y no biológica. El resultado de todo el proceso lleva a la continuidad de la misma sociedad, para iniciar un nuevo ciclo. Finalmente, el nuevo ser social pasa a ser “**consumido**”, teniendo un **valor de uso** para la sociedad, cuando su trabajo es utilizado por la sociedad o por parte de ella en nuevos procesos (Vila & Ruiz 2001: 286; Piqué *et al.* 2009: 73).

Por último, por **procesos de mantenimiento** se incluyen en esta propuesta aquellos que consisten en la inversión social realizada sobre los sujetos, como puedan ser los cuidados, las curas, higiene, etc. Constituyen procesos de producción de las condiciones de reproducción, no sólo de los sujetos y que tendrán lugar a lo largo de toda la vida, permitiendo la supervivencia biológica de los individuos. Asimismo, también se incluyen aquí aquellos procesos que sirven de refuerzo de las normas existentes que regulan la vida social de los individuos ya socializados, procesos que tienen lugar con la producción de normas, de representaciones simbólicas, ceremonias, etc., (Vila & Ruiz 2001: 288-289; Piqué *et al.* 2009: 74), que veremos con

detalle posteriormente. En definitiva, se trata de procesos que inciden en las condiciones de reproducción, tanto de los individuos como de la sociedad⁶⁷.

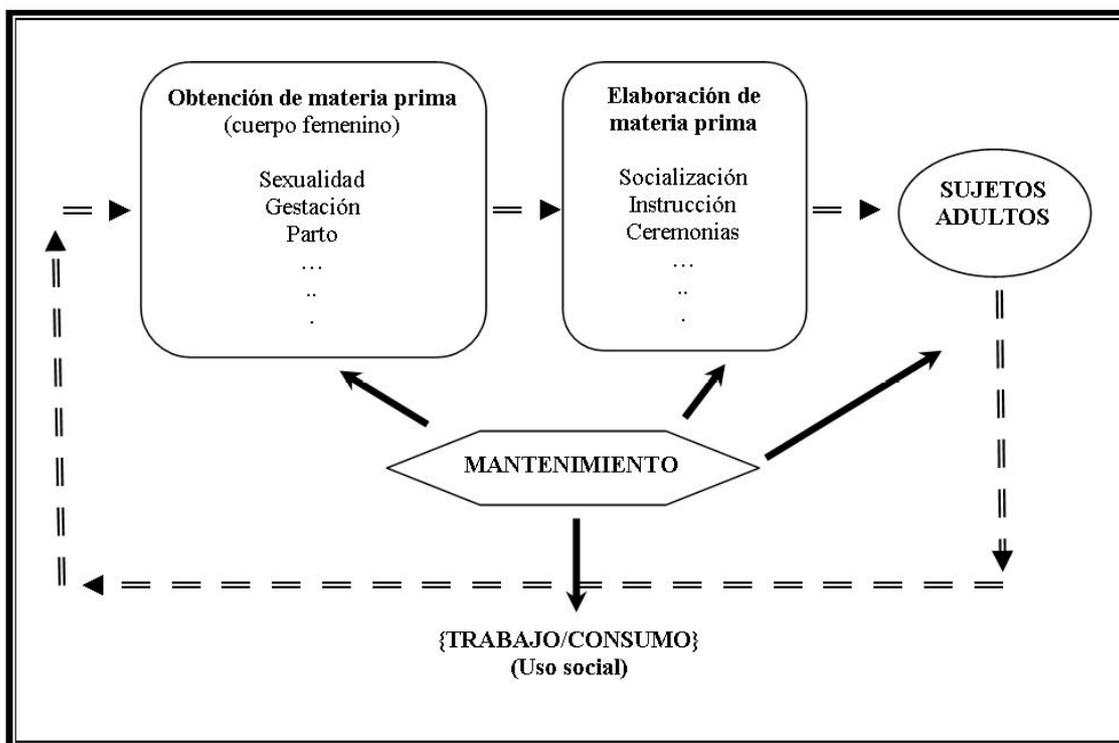


Figura 4.1. El proceso productivo de sujetos.

Dentro de los procesos de mantenimiento entendemos que cabe incluir también los cuidados afectivo-emocionales. Por tanto también formarían parte de los trabajos reproductivos. Por ejemplo, en el subapartado siguiente se hará mención de la crítica de Silvia Federici a la perspectiva de Marx sobre la reproducción, en este caso de la fuerza de trabajo en el modo de producción capitalista (Federici 2013/2008: 157-158). Según Federici, Marx también cayó en el error de naturalizar la reproducción humana, pues únicamente consideró los procesos de consumo de la fuerza de trabajo asalariada para asegurar la subsistencia del trabajador:

⁶⁷ De una forma muy similar a la citada aquí, la denominada “producción de mantenimiento” también se ha definido a partir de sus dos componentes: aquellas producciones orientadas al “cuidado de los cuerpos” y aquellas destinadas a la conservación y sostenimiento de los objetos producidos (Sanahuja 2002: 182).

“Para Marx ningún otro trabajo interviene en la puesta a punto de los bienes que consumen los trabajadores o en la restauración física y emocional de su capacidad de trabajo” (Federici 2013/2008: 157).

La “restauración física y emocional” de que nos habla Federici encaja dentro de los procesos de trabajo que, por lo que sabemos al menos históricamente, han sido asignados a las mujeres. Cabe por tanto atribuirlos a trabajos reproductivos o, concretamente y en este caso, a los de mantenimiento. Sin embargo, este enfoque tiende a ignorarse dada la tendencia tradicional a considerar como natural las relaciones que se establecen entre las mujeres con los hombres y los sujetos infantiles, asignándole a aquéllas la función de cuidadoras, función que sería inherente por estar biológicamente determinada. Por el contrario, nuevamente debemos poner de manifiesto los aspectos sociales e históricos que se hallan detrás de dichas relaciones.

Como sostuvo la autora feminista Shulamith Fireston (1997: 23) la relación de interdependencia entre madres y criaturas ha existido en alguna forma en toda sociedad, pasada o presente, teniendo efectos psicológicos en las mujeres y los niñas/os. Es muy probable que por ello haya sido fácil naturalizar dichas relaciones, ocultando así los aspectos sociales y contingentes a ellas asociados. Esta autora concluyó (*Id.* 25) que en un futuro hipotético, con una sociedad articulada sobre otro tipo de relaciones de reproducción, dichas relaciones de dependencia serían del todo diferentes, con consecuencias también distintas para el desarrollo psicológico de los individuos.

Aunque desarrollaremos algunas de estas cuestiones posteriormente al tratar las producciones ideacionales y las ceremonias, lo que sostenemos en definitiva es que el desarrollo en la vida de todo ser humano se articula sobre procesos de experiencias en relación con otros seres humanos. No obstante, aquí nos interesa enmarcar dichos procesos experienciales, no en sus aspectos meramente psicológicos o afectivos y mucho menos particulares, sino dentro de las relaciones de producción y reproducción en las que la totalidad de los humanos se hallan inmersos.

4.3.2.- La reproducción de las relaciones sociales

El enfoque reproductivo en el segundo sentido, el del sistema social, implica que, además de la reproducción de las personas, hemos de dar cuenta de cómo los seres humanos intentan reproducir continuamente la sociedad. En este sentido, el

antropólogo francés Maurice Godelier sostenía hace tres décadas que los seres humanos, más que vivir en sociedad, producen sociedad para vivir (Godelier 1989/1984: 17).

De acuerdo con Alfons Barceló (1981: 48), desde un ámbito estrictamente económico esta temática ya fue abordada desde la teoría económica, al menos desde la escuela fisiócrata, por François Quesney en su famoso *Tableau Économique*, en 1758, pero especialmente por Marx un siglo después. Éste dedicó su primer volumen de *El Capital* a analizar la mercancía como componente principal del capitalismo industrial y fue en su segundo volumen donde abordó las cuestiones de la reproducción simple y ampliada del capital (Marx 1983/1885: 62-74 para la reproducción simple; *id.* 74-82 para la ampliada), siendo un desarrollo de los postulados de Quesnay. Fue posteriormente Rosa Luxemburgo quien introdujo una crítica a Marx sobre este aspecto. Para esta autora la reproducción pasaba a ocupar un lugar importante dentro del enfoque global del sistema económico.

Marx y Engels llegaron a indicar, aunque sin extenderse mucho sobre ello, que los individuos han de reproducirse, si bien lo hicieron siempre en relación con la reproducción social. En su caso, dedicaron sus esfuerzos a intentar explicar la reproducción del capital. En los *Grundrisse* Marx afirmaba:

“Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: este es naturalmente el punto de partida” (Marx 2007/1857-1858: 3).

“Por eso, cuando se habla de producción, se está hablando siempre de producción en un estadio determinado del desarrollo social, de la producción de individuos en sociedad” (Marx 2007/1857-1858: 5).

Y más adelante, en los mismos *Grundrisse*, en el capítulo de las *Formen*, incidía directamente en la reproducción de los sujetos dentro del ámbito de la producción:

“El objeto de la producción misma es reproducir al productor en y junto a esas condiciones objetivas de su existencia.” (Marx 1967/1857-58).

En resumen, se trata de abordar el estudio de la (re)producción de individuos y de las condiciones necesarias que la permiten. Condiciones que son de índole material y social. Los seres humanos, como animales sociales, deben producir para subsistir, han de reproducirse y, finalmente, también han de reproducir las relaciones sociales.

Estos procesos, profundamente interrelacionados entre sí, promueven la pervivencia en el tiempo de la sociedad y, con ello, de la especie.

Siguiendo esta línea argumental, en *El Origen de la Familia, de la Propiedad Privada y del Estado* Engels definía la teoría materialista de la historia, centrada en la producción y en la reproducción:

“Según la teoría materialista, el móvil esencial y decisivo al cual obedece la humanidad en la historia, es la producción y la reproducción de la vida inmediata. A su vez, éstas son de dos clases. Por un lado, la producción de los medios de existir, de todo lo que sirve para alimento, vestido, domicilio y de los utensilios que para ello se necesitan; y por otro, la producción del hombre mismo, la propagación de la especie” (Engels 1968/1884: 7-8).

Esta perspectiva de abordar la naturaleza del ser humano como sujeto social a partir de la producción y reproducción sociales rompió claramente con la tradición occidental en torno al individuo como ente autónomo, como sujeto racional cartesiano, sin apenas trabas ni limitaciones. Un individuo hecho de una pieza, como la “mónada”⁶⁸ de Leibniz, al margen de la historia y de las relaciones sociales (Laplantine 2010/2007: 17). Su origen se remonta a la tradición griega, socrática en cuanto a su antropocentrismo; aristotélica al circunscribirse en el principio de identidad (un sujeto siempre idéntico a sí mismo que excluye a los demás) (*Id.* 43). La modernidad cartesiana describió a un sujeto racional, autorreferencial y ahistórico, pues “si bien se le reconoce una historia, es una historia que no se inscribe en la Historia” (*Id.* 67). En este sentido, Marx rechazaba la consideración del ser humano como ente “aislado”, puesto que aquél “no se individualiza más que por el proceso histórico” (Marx 1967/1857-58: 149).

En consecuencia hablamos de individuos como sujetos sociales, nacidos en el seno de relaciones sociales, lo cual implica la imposibilidad de una separación tajante entre procreación (naturaleza) y sociedad, que tal como sosteníamos en el punto 4.3.1 ha sido la orientación tradicional en la aproximación científica occidental de la reproducción. En *La Ideología Alemana* Marx y Engels sostenían:

“La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo como de la ajena en la procreación, ya se manifiesta pues de inmediato como una doble relación: por un lado,

⁶⁸ “La *monadología*, escrita en 1714, se puede considerar el tratado fundador del individuo. Lo que caracteriza cada mónada es su unidad y su clausura” (Laplantine 2010/2007: 78).

como una relación natural, y por el otro, como una relación social” (Marx & Engels 2005/1845-46: 57-58).

Marx y Engels centraron su atención en explicar la naturaleza del capitalismo industrial de su tiempo y tan sólo focalizaron sus esfuerzos en el análisis de la reproducción del capital y de la fuerza de trabajo, es decir del obrero fabril, quien “mediante su consumo individual, se mantiene y se reproduce como fuerza de trabajo” (Marx 1983/1885: 56).

En el proceso de producción llevado a cabo desde el modo de producción capitalista, el/a empresario/a invierte dinero (D) en **medios de producción** (materias primas, herramientas, etc.) y **fuerza de trabajo**, “es decir los factores materiales y personales de la producción de mercancías” (Marx 1983/1885: 28). Tras la obtención de las mercancías (M) en el proceso productivo las intercambia por dinero en el mercado, mediante su venta, con lo que podrá volver a iniciar el proceso de nuevo. En dicho proceso y mediante la apropiación de valor de la fuerza de trabajo, habrá generado una plusvalía, **plusvalor** que resulta de no retribuir al/a trabajador/a parte del valor que ha aportado (*id.* 28-29). El proceso queda perfilado para reproducirse *ad infinitum* de no cambiar las condiciones que lo permiten, en una serie de procesos concatenados:

$$D — M — D' — M' — D'' — M''.....$$

El resultado obtenido es el capital como plusvalía ($D' - D$). En consecuencia, el capital, con independencia de que se pueda materializar en un objeto (dinero, medios de producción, etc.), es “una *relación social* entre personas a las que sirven de vehículo las cosas” (Marx 1983/1867: 702). Es una relación de explotación del/a propietario/a de los medios de producción ejercida sobre el/a obrero/a, quien tan sólo vende su fuerza de trabajo de acuerdo con las condiciones sociales existentes en un lugar y un momento determinado. Mientras no cambien dichas condiciones, el proceso podrá reproducirse una u otra vez. Además, el/a trabajador/a recibirá por la venta de su fuerza de trabajo un salario, que es el que le permite su propia reproducción. Pero para que el sistema así constituido pueda desarrollarse se requiere de la existencia previa de unas condiciones de carácter material y social y, por tanto históricas. En definitiva, el fenómeno estudiado aquí “presupone ciertos procesos históricos” previos, necesarios para su existencia (Marx 1983/1885: 34).

Como ya hemos avanzado en las páginas precedentes, Marx y Engels abordaron también los procesos históricos desarrollados hasta el advenimiento de la

sociedad capitalista. Marx dio cuenta del proceso de “acumulación originaria” (1983/1867: 654-700) que durante siglos condujo a la aparición en Europa del modo de producción capitalista, siguiendo métodos que “fueron cualquier cosa menos idílicos” (*id.* 655). En las *Formen* la descripción del desarrollo histórico fue llevada por Marx a períodos más remotos, hasta las sociedades comunales primitivas, antes de la aparición del excedente y, por tanto, de las primeras formas de apropiación de la producción. Engels hizo lo propio, siguiendo el esquema evolucionista de Lewis H. Morgan en *El Origen de la Familia, de la Propiedad Privada y del Estado*.

Este planteamiento, aunque rupturista en su momento, también ha mostrado sus limitaciones. En este sentido aquí sólo destacaremos los aspectos que nos interesan, relacionados con la reproducción social⁶⁹, cuestión que nuevamente ha sido puesta de manifiesto por el pensamiento feminista en las últimas décadas.

Por ejemplo, Eleanor Leacock escribió una extensa introducción al texto de Engels de *El Origen...*, en la edición inglesa de 1972⁷⁰. Leacock asumió la argumentación de Engels de explicar la dominación del hombre sobre la mujer a partir de la aparición histórica de la familia como unidad económica y del matrimonio monógamo, todo ello en relación con la propiedad privada de los medios de producción. Sin embargo, discrepó con Engels respecto de su afirmación de que la abolición de estas instituciones asegurará sin más la igualdad entre mujeres y hombres. Para Leacock existen otros elementos, de tipo político y simbólico, que

⁶⁹ Muchas de las conclusiones de Marx y Engels propuestas en el siglo XIX han sido sometidas a revisión con posterioridad. Por citar algunas de las críticas esgrimidas, aunque sólo sea sintéticamente, es indudable que ciertos aspectos sobre las economías primitivas han sido rechazados, como por ejemplo que las sociedades pastoriles nómadas habían precedido necesariamente a las sociedades agrícolas o la aceptación sin más por Engels de las clasificaciones evolutivas de Morgan de salvajismo, barbarie y civilización (Godelier 1974: 23-24; Sacks 1979/1975: 247; Leacock 1972; 1978); o también los aspectos tomados de Morgan en relación con la naturaleza y las causas de la evolución de las relaciones de parentesco en aquellas sociedades antiguas (Godelier 1974: 25); igualmente la explicación de Morgan sobre el origen de la prohibición del incesto, de tipo biológico por la selección natural, lo cual fue desmentido después al incidir en que dichas prohibiciones y las reglas exogámicas de matrimonio que de ella se derivan tienen un origen social e histórico y no biológico, y se enfocan mejor cuando se estudian desde el punto de vista de la alianza (*id.* 25-36). Todas estas cuestiones fueron características del pensamiento del siglo XIX y el material etnográfico que utilizaron Marx y Engels en aquellos momentos adolecía de estos presupuestos y de otros muchos que no analizaremos aquí.

⁷⁰ Publicado en Nueva York por International Publishers. Versión consultada disponible en: <<http://www.marxistschool.org/classdocs/LeacockIntro.pdf>>

afectan a las construcciones de género, que pueden adoptar distintas formas y se hayan interconectados en un sistema como un todo.

Una de las aportaciones de Leacock más comentadas fue su crítica a la tendencia occidental de considerar siempre la posición de las mujeres como subordinación al hombre, que explicó por una distorsión etnocéntrica en la interpretación etnográfica. En este sentido, su revisión del registro etnohistórico de la sociedad Montagnais-Naskapi del este de Canadá la llevó a concluir que las mujeres disfrutaron de una mejor posición en las relaciones sociales con respecto a los hombres, al menos hasta la llegada de los jesuitas y el consiguiente impacto de la colonización desde el s. XVII (Leacock 1972; 1978: 247-250; 1982: 165, 167).

La posibilidad de la existencia de la igualdad de la mujer en otras sociedades ha sido objeto de discusión, a tenor de la diversidad histórica y etnográfica disponible. Por ejemplo, Karen Sacks concluía en 1975 (Sacks 1979/1975: 254, 261) que, de acuerdo con esta información, se demuestra ampliamente que las mujeres no son completamente iguales a los hombres en la mayoría de sociedades no clasistas con ausencia de propiedad privada, aunque en éstas, según Sacks, se constata que las desigualdades son menores⁷¹.

En años más recientes, la revisión feminista del materialismo histórico se ha prodigado más en cuestionar las categorías marxistas de producción, reproducción y trabajo, especialmente en el trabajo doméstico y su relación con el capital (Hartmann 1997: 98-99).

Según Linda Nicholson (1997:131-134), aunque Marx enfatizó la interconexión entre familia, estado y economía, su teoría no llegó a ser consistente con este postulado. Es más, en gran parte de sus escritos de teoría económica, Marx acabó por estudiar algunos aspectos de la vida humana como formando parte de ámbitos independientes. Por ejemplo, a lo largo de su obra no es raro observar que, aunque en ocasiones se refiera a la reproducción, habitualmente se centró en la producción entendida como obtención de objetos y a la economía como un estudio de las relaciones de producción en este sentido. En otras palabras, la familia fue incluida como un componente dentro de la economía. En el capitalismo occidental se ha

⁷¹ Para este debate ver también: Ortner 1979/1974: 109-113, quien considera que la subordinación femenina es universal; Rosaldo 1979/1974: 154-159, quien describe una asimetría universal en las valoraciones culturales de hombres y mujeres; o Rohlich-Leavitt *et al.* 1979/1975: 48-49, autoras que suscriben la opinión de Leacock sobre el poder decisorio de las mujeres en tales sociedades, en proporción a la contribución de su trabajo.

tendido a enfatizar esta separación entre el mundo económico (entendido como la producción de bienes) y otros ámbitos sociales. La teoría de Marx y su propia visión de la economía como la producción de la vida material tendió a reproducir este esquema. En definitiva, según Nicholson, esta ambigüedad en la teoría de Marx es una consecuencia de su ambigüedad en su concepto de producción.

Heidi Hartmann (1997) ha destacado la importancia de la base material sobre la que se asienta el patriarcado como relación social de dominación de los hombres sobre las mujeres, con independencia del modo de producción existente. Esta dominación se fundamenta sobre el control de la sexualidad de las mujeres y la apropiación de su trabajo. De ahí que al analizar el capitalismo se debe ir más allá del estudio del trabajo asalariado a la hora de explicar la génesis del capital, como hicieron Marx y Engels, pues el trabajo doméstico genera plusvalor, en beneficio del capital:

“The material base upon which patriarchy rests lies most fundamentally in men’s control over women’s labor power. Men maintain this control by excluding women from access to some essential productive resources (in capitalist societies, for example, jobs that pay living wages) and by restricting women’s sexuality. Monogamous heterosexual marriage is one relatively recent and efficient form that seems to allow men to control both of these areas. Controlling women’s access to resources and their sexuality, in turn, allows men to control women’s labor power, both for the purpose of serving men in many personal and sexual ways and for the purpose of rearing children.” (Hartmann 1997: 101).

Esta perspectiva, desarrollada desde los pensamientos marxista y feminista, proporciona una base de gran alcance para dar cuenta de aspectos tan diversos pero a la vez tan interrelacionados como la producción, la reproducción, las relaciones entre los sexos, la división sexual del trabajo, las relaciones de explotación o la dominación masculina. Tal como ya hemos introducido en el apartado 4.3.1, la procreación está supeditada a ciertos factores que son de carácter biológico y que determinan quién puede gestar, parir o amamantar, pero las relaciones que los humanos establecen para llevar a cabo la procreación son de índole social. Por tanto varían históricamente, son contingentes, conforme a las distintas formas de organizar las relaciones entre los sexos y el trabajo implicado en la reproducción:

“How people propagate the species is socially determined. If, biologically, people are sexually polymorphous, and society were organized in such a way that all forms of

sexual expression were equally permissible, reproduction would result only from some sexual encounters, the heterosexual ones. The strict division of labor by sex, a social invention common to all known societies, creates two very separate genders and a need for men and women to get together for economic reasons. It thus helps to direct their sexual needs toward heterosexual fulfillment, and helps to ensure biological reproduction. In more imaginative societies, biological reproduction might be ensured by other techniques, but the division of labor by sex appears to be the universal solution to date. Although it is theoretically possible that a sexual division of labor not imply inequality between the sexes, in most known societies, the socially acceptable division of labor by sex is one which accords lower status to women's work." (Hartmann 1997: 102).

Llegados a este punto, debe quedar clara ya la dificultad de separar en dos ámbitos independientes la reproducción de individuos (procreación) de la reproducción social (en el sentido de la sociedad, de las relaciones sociales). En consecuencia, la economía como disciplina no puede supeditarse únicamente a la producción material de bienes o servicios, sino que necesariamente ha de abarcar la producción de la vida social en general, lo cual implica la producción de bienes pero también la producción de sujetos y la reproducción de la sociedad misma.

Siguiendo con la revisión crítica feminista del materialismo histórico, Silvia Federici, algo más recientemente (2010/2004: 16, 17, 22-23; 2013/2008: 154, 156-159), también ha puesto de manifiesto las limitaciones del tratamiento de Marx sobre la reproducción, al supeditar ésta al trabajo asalariado del capitalismo industrial, obviando cuestiones tan relevantes como el trabajo doméstico y el trabajo reproductivo en general. Afirma que la relevancia de esta forma de explotación del trabajo desarrollado por las mujeres contribuyó durante siglos en el proceso histórico de la "acumulación originaria" del capital, del que Marx dio cuenta al final del primer volumen de *El Capital*. De esta forma, Marx minimizó el trabajo reproductivo al consumo de las mercancías que los trabajadores podían adquirir con su salario, junto con el trabajo productivo requerido para producir dichas mercancías. En otras palabras, se limitó a relacionar la reproducción de la fuerza de trabajo con la producción de mercancías y el mercado. Según Federici, para Marx:

"todo lo que se necesita para la reproducción de la fuerza de trabajo es la producción de mercancías y el mercado. Para Marx ningún otro trabajo interviene en la puesta a punto de los bienes que consumen los trabajadores o en la restauración física y emocional de su capacidad de trabajo. No se establece diferencia alguna entre la

producción de mercancías y la producción de la fuerza de trabajo. La misma cadena de montaje produce a ambos. Por consiguiente, el valor de la fuerza de trabajo se mide en función del valor de las mercancías (alimento, vestido, vivienda) que se debe suministrar al trabajador para «asegurar la subsistencia de su poseedor», es decir, se mide en función del tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción.” (Federici 2013/2008: 157).

Friga Haug (2010) ha elaborado una aproximación a las relaciones sexuales a partir de un análisis de algunas de las obras de Marx y Engels (*La Ideología Alemana, El Capital Vols. I y II y El Origen de la Familia...*). Haug sostiene que, en la evolución histórica, se han superpuesto dos modos de dominación: la disposición de la fuerza de trabajo en la producción de los medios de subsistencia y la dominación de los hombres sobre las mujeres en la reproducción (Haug 2010: 47). Sin embargo, para Haug y de una forma similar a Federici, Marx y Engels también minusvaloraron el trabajo femenino reproductivo, tanto en formaciones sociales anteriores al capitalismo, como en este último. Respecto de las primeras, Engels (en *El Origen...*) de un lado distinguía entre el trabajo (en la alimentación, hábitat, etc.) y del otro la familia, que no caracterizó por el trabajo sino por el parentesco (*id* 52). Respecto del capitalismo, porque Marx prestó excesiva atención al trabajo asalariado, sin tener en cuenta que la explotación capitalista reposa además sobre otras formas de servidumbre, en este caso sobre las mujeres (*id* 49).

A modo de conclusión, nuestra tesis se fundamenta en la concepción de la reproducción humana desde su vertiente social, entendida como la producción de individuos en sociedad, por la cual los seres humanos instituyen relaciones sociales de reproducción, que incluyen también las relaciones entre los sexos, con roles históricamente contruidos para mujeres y hombres. Mediante la inversión de fuerza de trabajo por parte de los distintos sujetos sociales, con una división sexual del trabajo que en modo alguno es ‘natural’, ni ‘previa’, ni ‘innata’, sino que se ha construido social e históricamente⁷², se gestan, paren, amamantan, cuidan y socializan los individuos, hasta que finalmente se insertan en el entramado de las relaciones sociales de producción y reproducción. Por tanto, se trata de agentes sociales que participan activamente en dichos procesos (re)productivos, pero a la vez son el

⁷² Como desarrollaremos a continuación, aquí seguiremos la propuesta de que la división sexual del trabajo se estableció socialmente ante la necesidad de controlar la reproducción de los sujetos, concretamente de las mujeres, al ser éstas los sujetos reproductores (Estévez *et al.* 1998: 14-15).

producto de dichos procesos. Adicionalmente, los sujetos sociales producen y reproducen las condiciones objetivas de existencia, materiales y sociales, necesarias para la pervivencia de la sociedad en el tiempo. Se producen y reproducen los sujetos y se produce y reproduce la propia sociedad.

Dado que los sujetos sociales participan como agentes activos pero a su vez son productos resultantes de los procesos de producción y reproducción, se destaca claramente el carácter dialéctico de esta fenomenología social. En el proceso de producir y reproducir la vida social, los individuos construyen el mundo al tiempo que son construidos, se producen a sí mismos y producen las condiciones necesarias para su existencia. Como sostenían Marx y Engels en *La Ideología Alemana*: “las circunstancias hacen a los seres humanos tanto como los seres humanos hacen las circunstancias” (Marx & Engels 2005/1945-46: 79-80). Por tanto, en este proceso las personas son las protagonistas activas de la historia, a la vez que las condiciones históricas con las que aquellas se encuentran involuntariamente al nacer en una sociedad determinada inciden en su propio desarrollo:

“Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal.” (Marx 1980/1852: 211).

A su vez, desde esta perspectiva la vida social queda explicada como proceso, como una relación establecida entre personas entre sí y de ellas con la naturaleza. Mujeres y hombres en relación mediante procesos de trabajo para producir y reproducir la vida social de forma continuada en el tiempo. La historia se entiende como proceso continuado, no se cosifica en un factor determinante:

“¡La historia no hace nada, "no posee una riqueza inmensa", "no libra combates"! Ante todo es el hombre, el hombre real y vivo quien hace todo eso y realiza combates; estemos seguros que no es la historia la que se sirve del hombre como de un medio para realizar —como si ella fuera un personaje particular— sus propios fines; no es

más que la actividad del hombre que persigue sus objetivos.” (Marx & Engels 1971/1845: 111-112).

La reproducción de la sociedad como ser social requiere también reproducir las condiciones, materiales y sociales, que permiten su existencia. Entre ellas, destacamos los fenómenos de índole simbólica, como por ejemplo la elaboración de mitos y relatos, representaciones de carácter simbólico creadas socialmente que permiten la comprensión e interpretación del mundo por parte de los sujetos sociales, así como su justificación. También se incluyen aquí los sistemas normativos por los que se regula la vida social, es decir, de las normas, su creación, disposición, cumplimiento y sanción, por las que los seres humanos regulan en sociedad sus conductas y las relaciones sociales que instituyen para producir y reproducir la sociedad. Más adelante dedicaremos parte de nuestro trabajo a desarrollar estas temáticas.

El conjunto de todas estas actividades forman parte de las **estrategias organizativas** que los individuos de cualquier formación sociedad llevan a cabo en orden a asegurar los procesos de producción y reproducción sociales (Terrades 2001: 19). Los distintos procesos de trabajo se generan y desarrollan en el marco de dichas estrategias y se llevan a cabo con la finalidad de resolver necesidades sociales concretas, según la oferta medioambiental disponible en un lugar y tiempo concretos y el grado de desarrollo de las fuerzas productivas alcanzado por dicha sociedad. Las distintas estrategias productivas son complementarias, realizándose de forma articulada dentro del mismo modo de producción.

En resumen y a modo de conclusión de este apartado, la reproducción no es en ningún caso algo ‘dado’ que haya permanecido constante en el tiempo. La reproducción se caracteriza por ser histórica. Al igual que es posible rastrear a lo largo del tiempo las distintas formas históricas de organizar la producción (los modos de producción), también resulta posible constatar a través del tiempo las distintas formas históricas de organizar la reproducción. En otras palabras, la reproducción también posee historia.

4.3.3.- La Contradicción Principal entre la producción de bienes y la reproducción de personas

La Tesis de la Contradicción Principal fue desarrollada hace más de década y media⁷³ por arqueólogas y arqueólogos de la Universitat Autònoma de Barcelona y la Institució Milà i Fontanals del CSIC, de Barcelona (Estévez *et al.* 1998). En el artículo citado sus autora/es comienzan destacando cómo, tradicionalmente, el materialismo histórico ha puesto su mayor énfasis en la producción social, pero ha omitido o al menos ha tenido una menor consideración por la esfera reproductiva. En este sentido la Arqueología ha desarrollado un “escaso bagaje conceptual-instrumental” para dar cuenta de las relaciones sociales teniendo en cuenta tanto la producción como la reproducción social (Estévez *et al.* 1998: 6).

Aplicando la lógica dialéctica, la/os autora/es plantean un modelo en que el modo de producción se define a partir de la contradicción que se manifiesta entre la producción y la reproducción. Desde la dialéctica “sólo se puede definir convenientemente una realidad por confrontación a su contrario. Al hacerlo definimos al mismo tiempo su esencia y la contradicción principal que las identifica (las hace realidades discretas)” (*Id.* 6, n.3).

La lógica dialéctica supone que, no sólo la realidad humana, sino que el universo puede ser analizado como un conjunto de procesos en movimiento, contruidos a base de relaciones entre las cosas, relaciones que se hallan dispuestas según los dos polos de una contradicción, inseparables y opuestos, que se penetran recíprocamente (Engels 1968/1878: 26). Con la ley de la contradicción se expresa el conflicto entre opuestos que caracteriza objetivamente al universo y que se manifiesta a través de sus elementos contradictorios que se excluyen mutuamente. Todos los procesos (de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento) se hayan formados por estos procesos contradictorios y antagónicos. El desarrollo de dichos procesos se manifiesta a partir del conflicto entre contrarios que, al final, acaban por identificarse. En el conflicto y la identificación se produce el movimiento, es decir se originan las dinámicas, ya sean graduales o a saltos bruscos (de Gortari 1979: 50).

A su vez, en un sistema complejo constituido por diversas contradicciones se hace necesario identificar cual es la contradicción principal y cuáles las secundarias. La primera desempeña la función decisiva en la configuración del proceso a explicar,

⁷³ Al menos en su formulación definitiva (Estévez & Vila 2006: 378), sin tener en cuenta algunas propuestas previas (Argelés & Vila 1993: 69).

mientras que el resto de contradicciones se hallan subordinadas (Mao 1974/1937: 53-54).

A partir de estos principios que conforman la lógica dialéctica y de su aplicación al estudio de las sociedades humanas se concluye que:

“Los dos elementos, producción/reproducción, no constituyen un sistema en equilibrio sino una unidad dialéctica en la que existen unas relaciones de contradicción dialéctica interna. Estas relaciones entre los dos términos pueden ir desde una contradicción no antagónica, pasando por la irracionalidad en ciertos aspectos (que llevarían al surgimiento del antagonismo dentro de la unidad de contrarios), hasta la completa oposición que desembocaría en el fin del sistema como tal (su paso a otro estadio) o incluso al colapso de la propia sociedad.” (Vila & Estévez 2010c: 17).

En las SCR esta contradicción se establece como el factor movilizador interno, como “la relación dialéctica específica que se establece entre las condiciones sociales de los procesos de producción de bienes materiales y las de los procesos de reproducción y reproducción biológica y social” (Estévez *et al.* 1998: 11. Véase también: Argelés & Vila 1993: 69). Es decir, la contradicción se pone de manifiesto entre las SCR donde el aumento de la producción compromete la reproducción social. En consecuencia el equilibrio o desequilibrio entre las relaciones de producción y reproducción es lo que permite explicar la estabilidad o el cambio en este tipo de sociedades (Estévez *et al.* 1998: 11-12).

Según sus autora/es dicha contradicción se estableció a partir del desarrollo histórico progresivo de las fuerzas productivas, desde las condiciones biológicas preexistentes, previas a la especie de *Homo sapiens* y sobre las que se estructuró la “sociedad humana original”, donde a partir de las condiciones materiales de reproducción, naturales, progresivamente se desarrollaron la relaciones de reproducción, dentro de un marco social que acabó por dominar sobre la conducta biológica de la especie⁷⁴. Este “desarrollo de las fuerzas productivas liberó un enorme potencial, reproductivo y productivo al mismo tiempo” (*Id.*: 12).

⁷⁴ “La contradicción entre las fuerzas productivas y las condiciones de reproducción ya no se plantea prioritariamente entre la sociedad y el medio (los recursos), como por ejemplo en el Paleolítico Inferior, sino en el seno mismo de la sociedad.” (Piqué *et al.* 2009: 66). En cambio, el nivel de desarrollo tecnológico en los instrumentos de producción alcanzado en el Paleolítico Superior llevó a comprometer la continuidad en la reproducción de los recursos (Estévez *et al.* 1998: 13; Vila & Estévez 2010c: 16).

En el modelo planteado, la organización de la producción y el control de la reproducción debieron sostenerse entonces mediante construcciones ideológicas. De esta forma, la organización de la producción se articula a partir de las características de las fuerzas productivas en este tipo de sociedades, que en síntesis son: la precariedad estructural, la brevedad y repetición continuada de los ciclos de producción-consumo, la ausencia de acumulación de alimentos y la inexistencia de excedentes.

En las SCR la organización social se sostiene mediante construcciones ideológicas conservadoras, en el sentido de que se hallan orientadas al ocio y la inmediatez. Esto en cuanto a la producción, en la reproducción el control se lleva a cabo ejerciéndose directamente sobre las mujeres (por ser el “vector reproductor”), convertidas en consecuencia en objetos dominar y, por tanto, a someter y oprimir. Este control se lleva a cabo a partir de una “justificación ideológica” “fuerte”, como es la infravaloración de las mujeres, por ejemplo en lo relativo a su aporte en la producción. Además, si la división social del trabajo se explicara por el determinismo biológico, no sería necesario desarrollar una ideología que ratificara lo obvio. La división social del trabajo, por el contrario, es un aspecto más del control social practicado sobre la reproducción social (Argelés & Vila 1993: 70; Estévez *et al.* 1998: 13-15).

En consecuencia, esta/os autora/es concluyen que el modo de producción cazador-recolector debe entenderse como una forma social donde las relaciones sociales de reproducción se hallan en contradicción con el desarrollo de las fuerzas productivas y en el que la reproducción domina sobre la producción. La forma en que las SCR resolvieron esta contradicción fue mediante la limitación de la producción, lo que se logra mediante la propiedad colectiva de los medios de producción y el control colectivo de la fuerza de trabajo a partir de la articulación de un sistema ideológico. Dicho sistema estructura las redes de reciprocidad (tratada con amplitud en el capítulo 2), las cuales permiten afrontar las necesidades económicas y la precariedad, pero a su vez articula los sistemas de parentesco y de dominio de las relaciones de reproducción, manteniendo subordinadas a las mujeres. Reciprocidad y relaciones de reproducción se estructuran de forma indisoluble para ejercer el control sobre la fuerza de trabajo (Estévez *et al.* 1998: 17).

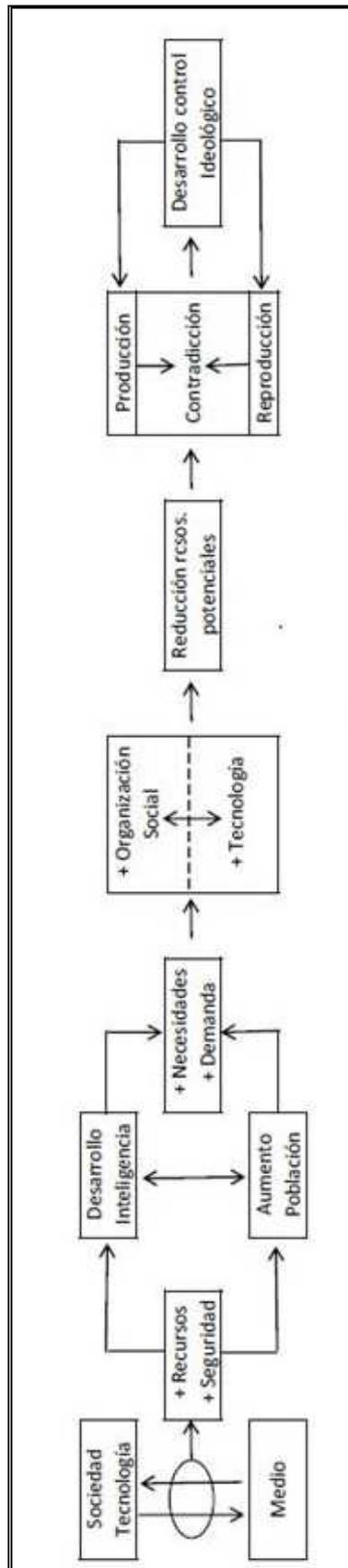


Figura 4.2. Pautas y líneas de delimitación causal en SCR, incluyendo la Contradicción Principal. Elaborado a partir de Estévez & Vila 2006: 379.

Del desarrollo expuesto de esta aproximación destacamos aquí la importancia que adquiere la ideología y donde los aspectos materiales de la producción se ponen en relación con los aspectos sociales. En la explicación propuesta se ha:

“desplazado el desencadenante causal desde la Naturaleza a un causante social (el nivel de la contradicción entre producción y reproducción), históricamente generado a través de un encadenamiento de diferentes opciones alternativas. Los sujetos históricos tuvieron un papel activo (consciente e inconsciente), aunque difícilmente premeditado, en una dialéctica entre las causas y los fenómenos a corto y largo plazo” (Estévez *et al.* 1998: 18).

En resumen, la tesis de la Contradicción Principal en SCRP asume que la reproducción de personas es la producción que resulta determinante, por encima de la producción de bienes y las condiciones que la permiten. La primera es la principal y determinante, pero a su vez se halla condicionada por la segunda.

En otras formaciones sociales, por ejemplo aquellas que precisen de una gran aportación de fuerza de trabajo y cuya solución social sea la de estimular la reproducción de individuos, dicha contradicción entre ambas producciones adquiere otras características bien distintas. Pero en SCRP, dadas las particularidades que se dan en la organización de sus fuerzas productivas, la pérdida del control reproductivo puede llegar a resultar nefasta, hasta el punto de comprometer la existencia social.

Asimismo, la/os autora/es de esta propuesta ponen de manifiesto que no tiene sentido aceptar sin más la ecuación SCRP = relaciones igualitarias. De igual forma, no tiene sentido tampoco afirmar que “no existe ‘política’ en este modo de producción” (*Id.* 17), dado que la solución, siempre social, de establecer una forma de dominación de unas personas sobre otras, en este caso sobre las mujeres, es el resultado de una decisión política. Cuestión diferente es que estas formaciones sociales carezcan de instituciones políticas consistentes en la existencia de personas (o grupos) que ejerzan de forma continua, establecida y organizada, su posición en la toma de decisiones.

4.3.4.- A modo de recapitulación

En las páginas que integran este apartado (4.3.) hemos profundizado en algunos de los problemas asociados al estudio de la producción y la reproducción sociales, incluido el sesgo androcéntrico que ha caracterizado de forma habitual el estudio de la reproducción. A continuación desglosamos a modo de síntesis los elementos y sus relaciones principales relativos a dichos fenómenos:

1.- Los seres humanos instituyen **relaciones sociales de producción y reproducción**, o dicho con otras palabras, para reproducirse produciendo. Toda sociedad es más que un agregado o asociación de individuos, pues constituye una entidad compleja compuesta por sus individuos y las relaciones que estos establecen entre sí. La forma específica en la que se estructuran las relaciones sociales de producción constituye el modo de producción de dicha sociedad, de acuerdo con un grado de desarrollo histórico de sus fuerzas productivas.

2.- La **reproducción** humana constituye una forma de producción, con su proceso específico. Dicho proceso se caracteriza por el establecimiento de relaciones sociales entre mujeres y hombres, sujetas a determinantes físico-corporales implicados en la reproducción (menstruación, sexualidad, gestación, parto, amamantamiento). Durante todo el proceso (gestación, parto, amamantamiento, crecimiento, cuidados y mantenimiento, así como de instrucción y socialización) se invierte tiempo de trabajo, en este caso **trabajo reproductivo**, mientras se continúa produciendo (producción de bienes). El resultado final son nuevos seres humanos que se podrán integrar como mujeres y hombres en el entramado social concreto, en el que gracias a su trabajo se materializará su valor de uso (serán 'consumidos' en nuevos procesos) para seguir produciendo y reproduciéndose en sociedad.

3.- A lo largo del proceso de evolución histórica de las sociedades humanas, como SCRP, llegó un momento en el que el desarrollo de las fuerzas productivas supuso un conflicto en la explotación de los recursos, comprometiendo los ciclos reproductivos biológicos de las especies que constituían sus objetos de trabajo, así como con los propios procesos de reproducción biológica y social. La resolución de la contradicción dialéctica entre los procesos de producción y de reproducción, **contradicción principal** en aquellas sociedades, se resolvió mediante el control de la producción dentro de límites y parámetros específicos, de consumo inmediato y no acumulación, y con el control de la reproducción mediante una solución social

consistente en la dominación masculina sobre las mujeres, los sujetos reproductores, a través de una producción ideológica justificadora de la posición diferencial ocupada por los sujetos en los procesos de producción, distribución y consumo, tanto en las relaciones de producción como de reproducción. Todo ello, como veremos a continuación en el siguiente apartado, a través de la división sexual del trabajo y con distinto valor asignado a mujeres y hombres.

4.- Sobre esta contradicción principal se articularon las dinámicas de transformación y **cambio social** de las SCRP prehistóricas. Los ejemplos históricos y etnográficos registrados durante los últimos siglos no reflejan casos particulares de aquellas sociedades que puedan servir a modo de meras analogías. Por el contrario se trata de casos específicos registrados y documentados de grupos sociales que se hallaban/hallan en interrelación con el resto de sociedades vecinas, en este caso con otro grado de desarrollo de las fuerzas productivas y con modos de producción diferentes.

En el apartado siguiente desarrollaremos los aspectos asociados con los **procesos de valorización**, tanto de bienes como de personas, que tienen lugar en los procesos productivos y reproductivos. Asimismo, daremos cuenta de los procesos de producción ideológica, mediante el análisis de la **producción ideacional** de **representaciones simbólicas** propias de las formaciones sociales CRP, la implantación de **normas** reguladoras de las conductas a seguir por los individuos o las producciones ceremoniales diversas, necesarias también para asegurar la pervivencia social y, por tanto, con fines asociados a la reproducción social. Todas estas actividades acaban por configurarse como **instrumentos tecnológicos** disponibles dentro las **estrategias organizativas** desplegadas por las mujeres y hombres de las SCRP.

Será entonces cuando podremos fundamentar y desarrollar nuestra definición de prestigio, dentro de la producción y reproducción sociales, de acuerdo con los procesos de valorización implicados.

4.4.- Problemática en torno al valor

No es posible abordar el estudio del proceso de producción sin adentrarse también en el análisis del valor y los procesos de valorización que se hallan asociados.

La definición de valor o la distinción entre los diversos tipos de valor han seguido una larga trayectoria teórica de más de dos milenios, al menos desde la filosofía griega, pasando por la teología medieval y, especialmente, con el desarrollo de la ciencia económica, a partir del siglo XVIII y asociada al capitalismo industrial.

En este apartado introduciremos una breve reseña histórica de estas definiciones, que tomaremos como punto de partida con el objeto de proponer nuestra definición de prestigio, que como avanzamos al inicio del presente capítulo 4, se fundamenta en la distinción de dos tipos de valor:

1º **Valor objetivo**, de producción de bienes y personas, consistente en el tiempo de trabajo invertido en los procesos de producción.

2º **Valor asignado**, de carácter simbólico, otorgado diferencialmente por los sujetos sociales tanto a personas como a objetos, tras un proceso que es naturaleza política e ideológica.

4.4.1.- Tipos de valor

En los manuales de historia del pensamiento económico y de sus categorías, el nombre de Aristóteles suele ser el primero que aparece en el largo debate en torno a la búsqueda de una definición del valor. A él se debe la primera indagación sobre la distinción entre ‘valor de uso’ y ‘valor de cambio’, que siglos después centrará gran parte del debate (Galbraith 1992/1987: 23; Rodríguez 2015: 12, 34).

Para Aristóteles el “hombre” es un ser social, que sólo puede “ser” en sociedad. Por naturaleza el “hombre” es un “animal político” que vive en sociedad (*politikón zôion*). En la sociedad griega antigua la unidad mínima de producción, distribución y consumo era el *oikos*, que incluía el grupo doméstico-familiar compuesto de hombres libres, las mujeres, lo/as hija/os, lo/as esclavo/as⁷⁵ y los bienes. El *oikos* se integraba en la aldea y, finalmente, la asociación de éstas configuraba la *polis*. Esta última debía ser autosuficiente (*autárkeia*) y crear las riquezas⁷⁶ suficientes (*autarkês eînai*) para el

⁷⁵ Según Aristóteles “la propiedad no es más que un instrumento de la existencia, la riqueza una porción de instrumentos y el esclavo una propiedad viva” (1983: 25).

⁷⁶ De acuerdo con lo escrito por Aristóteles en *Política* “la riqueza no es más que la abundancia de los instrumentos domésticos y sociales” (1983: 32). No obstante, en *Ética a Nicómaco* sostuvo: “llamamos riqueza a todo aquello cuyo valor se gradúa por la moneda y el dinero” (1978: 140).

fin último que es el bienestar de sus gentes, es decir la buena vida, la felicidad (*eudaimonia*) (Aristóteles 1978: 60, 63; 1983: 21-24; Rodríguez 2015: 12-16, 21).

El intercambio de objetos mediante el comercio surgió, según Aristóteles, de forma “natural”, por necesidad, en tanto que los seres humanos tienen exceso de algunas cosas y necesidad de otras. Para esta finalidad surgió la moneda, como instrumento para facilitar el cambio. No obstante, el fin último debe seguir siendo la felicidad mediante la satisfacción de las necesidades humanas, en ningún caso el acaparamiento de riqueza sin fin, es decir del lucro que resulta de la “crematística”. Por ello, el intercambio ha de ser justo, para lo cual se requiere que los objetos se igualen, es decir que ninguna de las partes pierda ni gane. En otras palabras, Aristóteles planteó la cuestión del intercambio en términos de reciprocidad y delimitó un problema de gran trascendencia que llevó siglos en resolverse: la “commensurabilidad” de los objetos en el intercambio (Aristóteles 1983: 33-36; Rodríguez 2015: 21-25).

En un principio Aristóteles abordó el problema de la equiparación de los objetos en los intercambios, buscando la respuesta en la necesidad (*chreia*) de los sujetos intervinientes y que el objeto trata de satisfacer. No obstante, la necesidad no nos dice nada de los atributos del objeto, no se halla presente en ellos sino que es algo que guarda relación con los sujetos del intercambio⁷⁷. Además, la necesidad tampoco es homogénea ni resulta cuantificable, al menos en términos absolutos. De ahí que Aristóteles derivara su explicación hacia la moneda, que permite la medida y la comparación. Sin embargo, la respuesta tampoco le satisfizo puesto que objetos y necesidades existían antes y en ausencia de la moneda y el dinero y, por tanto, si existía algún elemento que explicase la commensurabilidad de los bienes no podía basarse en la moneda (Rodríguez 2015: 26-33).

En conclusión y como avanzábamos al inicio, aunque Aristóteles no logró dar una respuesta convincente a algunos de los enigmas que abordó, planteó algunos de los problemas y de los conceptos que resultarán claves en la evolución del pensamiento económico y social posterior, en torno a la riqueza, el valor, el precio, la moneda, la necesidad y, por tanto, también sobre nociones como valor de uso y valor de cambio.

⁷⁷ En palabras de la teoría económica neoclásica podemos decir que Aristóteles buscaba el “equilibrio que iguala las utilidades subjetivas” (Ekelund & Hébert 2005/1995: 23).

En la aportación de la escolástica medieval de Tomás de Aquino la riqueza se divide en “natural” y “artificial”, siendo la primera la orientada a satisfacer las necesidades humanas y con ello alcanzar la “bienaventuranza” y la segunda, identificada con el dinero, era el resultado de una convención para facilitar la medida en los intercambios. Asimismo y de una forma similar a la aristotélica, el dinero (riqueza artificial) podía incitar al deseo infinito de riquezas (concupiscencia), lo que debía ser evitado. (Aquino⁷⁸ 1989; Rodríguez 2015: 53-55).

Aquino también analizó las características del intercambio, la moneda y el precio. En este sentido Aquino introdujo 3 innovaciones (Rodríguez 2015: 63): la distinción entre valor y precio, la diferencia entre valor objetivo y subjetivo y la distinción entre utilidad objetiva y subjetiva.

En el primer caso distinguió el valor como algo inherente al objeto, mientras que el precio es la medida del valor en dinero. Ello permite la conmensurabilidad de las cosas, aunque no resuelve el problema planteado por Aristóteles: para Aquino el valor de la cosa difiere del precio pero generalmente son coincidentes cuando se da el “precio justo”. (Galbraith 1992/1987: 36-37; Ekelund & Hébert 2005/1995: 31; Rodríguez 2015: 65, 81). Al intentar justificar cuál es la equidad en el precio, Aquino distinguió entre dos tipos de valor: el que el poseedor otorga al objeto o cosa y el valor en sí del objeto. El precio justo es aquel que se ajusta al verdadero valor de la cosa o valor en sí, con independencia del valor subjetivo que se le otorgue (Aquino⁷⁹ 1956; Rodríguez 2015: 67). El problema surge al intentar medir y comparar ambos tipos de valores.

Aquino distinguió a su vez entre el valor de la cosa y su “utilidad” para el adquirente. Manejó dos acepciones en torno a la utilidad: la “*virtuositas*” o utilidad en tanto atributo objetivo de la cosa, por lo cual sirve para el uso, y “*complacibilitas*”, o utilidad como experiencia subjetiva del adquirente por el uso de la cosa⁸⁰. Se trata de otra innovación que va a resultar capital en desarrollos posteriores, la primera en

⁷⁸ Fin último del ser humano y bienaventuranza: *Suma de Teología* (1989): tomo II, parte I-II, cuestión 1, artículo 8, pp 45-46.

Riqueza natural vs artificial. Concupiscencia. *Suma de Teología* (1989): tomo II, parte I-II, cuestión 2, artículo 1, pp 47-48.

Necesidad de bienes exteriores y bienaventuranza. *Suma de Teología* (1989): tomo II, parte I-II, cuestión 4, artículo 7, pp 76-77.

⁷⁹ Justicia en el precio: *Suma Teológica* (1956): tomo III, 2-2, cuestión 77, artículo 1, pp 664-668.

⁸⁰ En lengua inglesa se emplean respectivamente las palabras *usefulness* y *utility* (Rodríguez 2015: 70).

relación con el valor de uso de Adam Smith y la segunda en la noción de utilidad de David Hume y Jeremy Bentham (Rodríguez 2015: 69-70). Finalmente, Aquino fue el primero en avanzar hacia una teoría del valor trabajo, al mantener que en todo intercambio, para que se dé el principio de justicia, se deben reflejar las cantidades de trabajo invertido por cada productor en la obtención del producto. Así, el trabajo es lo que hace conmensurables a los diversos objetos (*Id.*: 84-88).

El siguiente paso historiográfico que deseamos remarcar se centra en la aportación de John Locke, a finales del siglo XVII, quien con sus *Dos Tratados de Gobierno* desarrolló algunos de los conceptos y asentó algunos de los principios más importantes del liberalismo económico posterior. En especial destacamos sus contribuciones en la teoría del valor trabajo y el valor de cambio.

Para Locke la naturaleza es un don divino otorgado a los “hombres”, que pueden apropiarse de ella para su uso y disfrute gracias al trabajo. Cada cual puede hacer lo que quiera con su trabajo, como capacidad inherente a cada persona, que es dueña de sí misma:

“Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo. El trabajo del cuerpo y la labor producida por sus manos podemos decir que son suyos. Cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya” (Locke 2000/1689: §27, pp 56-57).

Una afirmación interesante toda vez que se prefigura para el futuro la separación entre persona propietaria de sí misma y como propiedad, lo que acabará dando lugar a la justificación del trabajo asalariado: el trabajador tiene la potestad de disponer de su propiedad, la fuerza de trabajo (Rodríguez 2015: 93-94).

Otra de las interesantes aportaciones de Locke para nuestros propósitos es que concibió el trabajo como la fuente del valor, pues al añadir trabajo a la naturaleza y a sus elementos para transformarla en objetos útiles se produce valor:

“...pues es el trabajo lo que introduce la diferencia de valor en todas las cosas” (Locke 2000/1689: §40, p 67).

“Las materias primas son las que constituyen el alimento y la cobertura que la naturaleza misma nos da, sin intervención humana alguna; pero los productos elaborados para el consumo son preparados mediante el trabajo y el esfuerzo. En qué medida tienen éstos más valor que aquéllas lo veremos si computamos cuánto trabajo es invertido en la mayor parte de las cosas de las que disfrutamos en este mundo” (Locke 2000/1689: §42, p 68).

Para Locke la riqueza es el resultado de la actividad de los seres humanos y el valor es un fenómeno estrictamente humano, como consecuencia de su trabajo transformador sobre la naturaleza para obtener todo aquello que satisfaga sus necesidades. El valor de un objeto es el resultado del trabajo realizado por sus productores:

“Es, pues, el trabajo lo que pone en la tierra la gran parte de su valor; sin trabajo, la tierra apenas vale nada. Y es también al trabajo a lo que debemos la mayor parte de los productos de la tierra que nos son útiles. (...) Porque no son sólo el esfuerzo de quien empuñó el arado, ni el trabajo de quien trilló y cosechó el trigo, ni el sudor del panadero las únicas cosas que hemos de tener en cuenta al valorar el pan que nos comemos, sino que también debemos incluir el trabajo de quienes domesticaron a los bueyes que sacaron y transportaron el hierro y las piedras; el de quienes fabricaron la reja del arado y dieron forma a la rueda del molino y el de quienes construyeron el horno o cualquiera de los utensilios, que son numerosísimos, empleados desde el momento en que fue sembrada la semilla hasta que el pan fue hecho. Todo debe añadirse a la cuenta del trabajo y ha de considerarse como efecto suyo” (Locke 2000/1689: §43, pp 69-70).

En los *Dos Tratados de Gobierno* Locke no indagó sobre el valor en el intercambio de los objetos, cuestión que sí abordó después en sus escritos monetarios: *Algunas consideraciones sobre las consecuencias de la reducción del tipo de interés y la subida del valor del dinero*⁸¹. Dicho texto nos ofrece una aproximación muy interesante para nuestro estudio, donde Locke establece que una mercancía posee un doble carácter: por una parte tiene un “valor intrínseco” (*instrinsic worth*), al poseer la capacidad de satisfacer las necesidades humanas, por la otra tiene un “valor de cambio” (*marketable value*), puesto que es un objeto susceptible de intercambio con otros objetos. El valor intrínseco se acerca a la noción que posteriormente desarrollará Adam Smith con su “valor en uso”, pues se refiere a la “aptitud” que tienen

⁸¹ *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest, and Raising the Value of Money* (1691).

los objetos para satisfacer una necesidad. Por tanto se trata de un atributo objetivo. Por otra parte todo objeto tiene otro atributo, independiente del anterior, que es que puede ser intercambiado por una cantidad determinada de otra mercancía (Locke 1963/1691: 42-43; Rodríguez 2005: 114-115).

Por último, entrando en contradicción con su primera definición de valor natural intrínseco, Locke advirtió que éste puede ser mayor o menor según sea la necesidad que se tenga del objeto o del bienestar que procure su consumo. En consecuencia, el valor natural intrínseco ya no se fundamenta en un atributo inherente al objeto (su aptitud), sino que se halla en relación con la valoración subjetiva del sujeto que lo consume. Con ello, el precio de intercambio de los objetos puede variar, según la cantidad mayor o menor que se demande de él, es decir, en función de su escasez (Locke 1963/1691: 41; Rodríguez 2005: 119-121).

Después de Locke, ya entrados en siglo XVIII, la producción intelectual económica se revolucionó intensamente, en cantidad y en cualidad. En primer lugar con la escuela fisiócrata francesa, a quien debemos muchas de las categorías e ideas que actualmente son de uso común en los estudios de economía: la idea de “sistema económico”, o términos como “producción”, “consumo” o “crecimiento”, por ejemplo, fueron puestas en el centro de la reflexión teórica en ese período (Naredo 2004: 86).

En segundo lugar y de una forma decisiva con la escuela clásica en los siglos XVIII-XIX, también conocida como del valor trabajo, que inauguró Adam Smith, pasando por David Ricardo y con la aportación trascendental de Karl Marx. Todo ello con la revolución industrial capitalista en pleno desarrollo.

Adam Smith publicó *La Riqueza de las Naciones*⁸² en 1776. Uno de los conceptos innovadores que nos interesa destacar aquí es que Smith trabajó la noción de “división del trabajo”, siendo uno de los escasos autores que escribió sobre ello⁸³ (Rodríguez 2015: 132-133). Smith puso en relación la división del trabajo y la especialización con el aumento de la productividad del trabajo:

⁸² *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones (An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations).*

⁸³ Sobra decir que el concepto de división sexual del trabajo todavía no tenía cabida entre estos autores.

“El PROGRESO más importante en las facultades productivas del trabajo, y gran parte de la aptitud, destreza y sensatez con que éste se aplica o dirige, por doquier, parecen ser consecuencia de la división del trabajo” (Smith 1958/1776: 7).

“...la división del trabajo, en cuanto puede ser aplicada, ocasiona en todo arte un aumento proporcional en las facultades productivas del trabajo. Es de suponer que la diversificación de numerosos empleos y actividades económicas es consecuencia de esa ventaja” (Smith 1958/1776: 9).

Smith estableció el origen de la división del trabajo en una combinación de dos factores: la “propensión” de la naturaleza humana al intercambio y el “egoísmo”, también consustancial a la especie. Al necesitarse los seres humanos unos a otros y al seguir el interés propio, aquéllos buscan el intercambio, satisfaciendo así las necesidades humanas (Ekelund & Hébert 2005/1995: 110; Rodríguez 2015: 134-135):

“ESTA DIVISIÓN del trabajo, que tantas ventajas reporta, no es en su origen efecto de la sabiduría humana, que prevé y se propone alcanzar aquella general opulencia que de él se deriva. Es la consecuencia gradual, necesaria aunque lenta, de una cierta propensión de la naturaleza humana que no aspira a una utilidad tan grande: la propensión a permutar, cambiar y negociar una cosa por otra” (Smith 1958/1776: 16).

“Dame lo que necesito y tendrás lo que deseas, es el sentido de cualquier clase de oferta, y así obtenemos de los demás la mayor parte de los servicios que necesitamos. No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas (Smith 1958/1776: 17).

La otra gran aportación de Smith que nos interesa destacar es su noción de valor. En primer lugar Smith distinguió entre “valor en uso” (*value in use*) y “valor en cambio” (*value in exchange*). El primero expresa la “utilidad” del bien, el segundo se refiere a la capacidad de comprar otros bienes:

“la palabra VALOR tiene dos significados diferentes, pues a veces expresa la utilidad de uno objeto particular, y, otras, la capacidad de comprar otros bienes, capacidad que se deriva de la posesión del dinero. Al primero lo podemos llamar “valor en uso”, y al segundo, “valor en cambio”. Las cosas que tienen un gran valor en uso tienen comúnmente escaso o ningún valor en cambio, y por el contrario, las que tienen un gran valor en cambio no tienen, muchas veces, sino un pequeño valor en uso, o

ninguno. No hay nada más útil que el agua, pero con ella apenas se puede comprar cosa alguna ni recibir nada en cambio. Por el contrario, el diamante apenas tiene valor de uso, pero generalmente se puede adquirir, a cambio de él, una gran cantidad de otros bienes” (Smith 1958/1776: 30).

Para Smith el valor en uso es la utilidad del bien, como atributo del mismo, que le permite satisfacer necesidades humanas. Pero en ningún caso remite a la subjetividad del sujeto. Tampoco consideró que fuera susceptible de medida o de conmensurabilidad, aunque sí comparable con otros objetos. Finalmente, sostuvo que ello no tenía efectos sobre el valor en cambio, como tampoco la escasez del objeto, que a lo sumo puede hacer oscilar su precio (Galbraith 1992/1987: 79-80; Ekelund & Hébert 2005/1995: 113; Rodríguez 2015: 144-146).

Pero la mayor aportación de Smith en la cuestión del valor fue su desarrollo de la teoría del valor trabajo, según la cual el valor de una mercancía equivale a una determinada cantidad de trabajo: el trabajo para Smith se convierte en fuente y en medida del valor, sirviendo para fijar el valor en cambio (Galbraith 1992/1987: 80; Ekelund & Hébert 2005/1995: 113-114; Rodríguez 2015: 148, 159). En palabras de Smith:

“...el valor de cualquier bien, para la persona que lo posee y que no piense usarlo o consumirlo, sino cambiarlo por otros, es igual a la cantidad de trabajo que pueda adquirir o de que pueda disponer por mediación suya. El trabajo, por consiguiente, es la medida real del valor en cambio en toda clase de bienes.”

(...)

“Lo que se compra con dinero o con otros bienes, se adquiere con el trabajo, lo mismo que lo que adquirimos con el esfuerzo de nuestro cuerpo. El dinero o sea otra clase de bienes nos dispensan esa fatiga. Contienen el valor de una cierta cantidad de trabajo, que nosotros cambiamos por las cosas que suponemos encierra, en un momento determinado, la misma cantidad de trabajo. El trabajo fue, pues, el precio primitivo, la moneda originaria que sirvió para pagar y comprar todas las cosas” (Smith 1958/1776: 31).

A principios del siglo XIX David Ricardo dio el siguiente paso en el desarrollo de la teoría del valor, en su obra *Principios de Economía Política y Tributación*⁸⁴. En primer lugar, al considerar que el primer elemento que determina el precio de un

⁸⁴ *Principles of Political Economy and Taxation* (1817).

producto es la “utilidad”, por la cual se satisfacen necesidades. En segundo lugar, dada la intercambiabilidad entre productos su valor deriva tanto de su escasez como de la cantidad de trabajo necesario en su obtención:

“...la utilidad no es la medida del valor en cambio, aunque es absolutamente esencial para éste. Si un bien no fuera, de ningún modo, útil –en otras palabras, si no puede contribuir de ninguna manera a nuestras satisfacciones-, no tendría ningún valor en cambio, por escaso que pudiera ser, o sea cual fuere la cantidad de trabajo necesaria para obtenerlo.

Por poseer utilidad, los bienes obtienen su valor en cambio de dos fuentes: de su escasez y de la cantidad de trabajo requerida para obtenerlos” (Ricardo 1959/1817: 9).

Otra de las aportaciones de Ricardo fue la que se conoce como “Ley de Hierro de los Salarios”, según la cual el precio del trabajo tiende a la remuneración mínima indispensable para la supervivencia del/a trabajador/a, además de las conveniencias establecidas por la costumbre y en cada época (Ricardo 1959/1817: 71-74; Galbraith 1992/1987: 80, 98-99). Una afirmación que como ya vimos Marx analizó críticamente al estudiar la reproducción de la fuerza de trabajo en el modo de producción capitalista.

No resulta extraño que John K. Galbraith, en su libro *Historia de la Economía*⁸⁵, afirmara que Ricardo, junto con Thomas Malthus, como portavoces de la clase dirigente y su nuevo orden económico, contribuyeron y mucho en sentar las bases de los trabajos posteriores en pos de “la disidencia y la revolución” (Galbraith 1992/1987: 101). Esta oposición fue liderada por Karl Marx.

En lo que respecta al valor, en primer lugar Marx definió el valor de uso evitando entrar en la cuantificación de la utilidad y su comparación o conmensurabilidad con otros objetos, obviando así las discusiones de algunos de los autores precedentes (Rodríguez 2015: 182, 187). Para Marx:

“La utilidad de un objeto lo convierte en *valor de uso* (...) Es algo que está condicionado por las cualidades materiales de la mercancía y que no puede existir sin ellas. Lo que constituye un *valor de uso* o un bien es, por tanto, la *materialidad de la mercancía* misma” (Marx 1983/1867: 4).

⁸⁵ El título original en inglés es *Economics in Perspective. A critical History*.

Un valor de uso que sólo se materializa con el uso o el consumo de los objetos (*Id.*), mediante el trabajo, sea directamente por el sujeto para sí, como medio de vida (“consumo individual”) o bien dentro de un proceso productivo (“consumo productivo”) (Marx 1983/1867: 145). Por otra parte, Marx continuó con la tradición de la teoría del valor trabajo, que logró integrar con el valor de cambio y la división del trabajo, todo ello siempre dentro de su teoría social global. En este sentido, toda mercancía tiene en común el ser producto del trabajo, lo cual permite su comparación:

“Como los *valores de cambio* de las mercancías no son más que *funciones sociales* de las mismas y no tienen nada que ver con sus propiedades naturales, lo primero que tenemos que preguntarnos es esto: ¿cuál es la *sustancia social* común a todas las mercancías? Es el *trabajo*. Para producir una mercancía hay que invertir en ella o incorporar a ella una determinada cantidad de trabajo. Y no simplemente *trabajo*, sino *trabajo social*. El que produce un objeto para su uso personal y directo, para consumirlo, crea un *producto*, pero no una *mercancía*. Como productor que se mantiene a sí mismo no tiene nada que ver con la sociedad. Pero, para producir una *mercancía*, no sólo tiene que crear un artículo que satisfaga alguna necesidad *social* cualquiera, sino que su mismo trabajo ha de representar una parte integrante de la suma global de trabajo invertido por la sociedad. Ha de hallarse supeditado a la *división del trabajo dentro de la sociedad*. No es nada sin los demás sectores del trabajo, y, a su vez, tiene que *integrarlos*.

Cuando consideramos las *mercancías* como *valores*, las consideramos exclusivamente bajo el solo aspecto de *trabajo social realizado, plasmado, o si queréis, cristalizado*” (Marx 1977/1865: 432).

La mercancía, pues, es el resultado de un proceso social y sólo social, consecuencia de procesos de trabajo. La mercancía es trabajo “cristalizado” o trabajo “objetivado”. Trabajo que Marx entiende como trabajo social, el tiempo de trabajo socialmente necesario requerido para producir un valor de uso cualquiera, teniendo en cuenta las condiciones normales de producción y el grado de desarrollo medio de destreza e intensidad de trabajo que imperan en una sociedad dada (Marx 1977/1865: 435; 1983/1867: 7).

Por último, Marx destacó la peculiaridad del modo de producción capitalista de ‘enmascarar’ las relaciones sociales que intervienen en la producción, gracias a su idea del “fetichismo de la mercancía”:

“En las mercancías, la igualdad de los trabajos humanos asume la forma material de una objetivación igual de valor de los productos del trabajo, el grado en que se gaste la fuerza humana de trabajo, medido por el tiempo de su duración, reviste la forma de magnitud de valor de los productos del trabajo, y, finalmente, las relaciones entre unos y otros productores, relaciones en que se traduce la función social de sus trabajos, cobran la forma de una relación social entre los propios productos de su trabajo.

El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores” (Marx 1983/1867: 39).

“Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres. Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. A esto es a lo que yo llamo el fetichismo bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consiguiente de este modo de producción” (Marx 1983/1867: 40).

A partir de los años 1870s la escuela neoclásica, y en especial su corriente marginalista, efectuó una reformulación de gran calado en la teoría del valor, centrándose en la utilidad, con autores como Léon Walras, William Stanley Jevons o Karl Menger, entre otros. Aunque el utilitarismo ya había sido postulado y desarrollado desde finales del siglo XVIII y durante el XIX con las aportaciones inglesas de Jeremy Bentham y su discípulo John Stuart Mill, aquí destacaremos el zénit alcanzado por la aproximación de Karl Menger, desde la escuela de Viena.

Rompiendo con la tradición clásica, el valor ya no se construye sobre el trabajo objetivado, sino sobre la utilidad que reporta el bien. Por tanto, el valor de uso adquiere mayor importancia que el valor de cambio, que se determina por la demanda del bien a partir de las utilidades marginales (la utilidad que reporta la última unidad) de los bienes objeto de intercambio. En iguales circunstancias, la utilidad de todo bien disminuye en proporción directa con su disponibilidad y es la última unidad (marginal) la que determina el valor del resto de unidades (Galbraith 1992/1987: 122).

En su obra *Principios de Economía Política*, Menger se planteó la definición de qué es un “bien”, para lo que deben concurrir cuatro condiciones (Menger 2007/1871: 52):

- 1) Que exista una determinada necesidad humana.
- 2) Que la cosa tenga determinadas cualidades que la hagan adecuadas para mantener una relación o conexión causal con la satisfacción de dicha necesidad.
- 3) Que dichas cualidades sean conocidas.
- 4) Finalmente, que sea posible disponer de la cosa, para que pueda ser utilizada en la satisfacción de dicha necesidad.

Para Menger el valor no es algo inherente a los bienes ni una cualidad intrínseca a ellos. Tampoco algo autónomo o independiente a ellos. El valor de los bienes se fundamenta en la relación de éstos con las necesidades, no en los bienes mismos (Menger 2007/1871: 120-121). Por tanto, la importancia no reside ya en el trabajo invertido en la obtención de los bienes. Para Menger la importancia radica en el factor subjetivo que se da en el proceso de valoración que realizan los individuos, que se comportan “económicamente” (*Homo economicus*), es decir satisfacer sus necesidades maximizando su bienestar (Ekelund & Hébert 2005/1995: 344).

4.4.2.- Valor y símbolo

“el valor no lleva escrito en la frente *lo que es*. Lejos de ello, convierte a todos los productos del trabajo en jeroglíficos sociales. Luego, vienen los hombres y se esfuerzan por descifrar el sentido de estos jeroglíficos, por descubrir el secreto de su propio producto social, pues es evidente que el concebir los objetos útiles *como valores* es obra social *suya*, ni más ni menos que el lenguaje” (Marx 1983/1867: 41).

Suscribimos por completo aquí la afirmación de Marx: los valores no existen en sí mismos, las cosas carecen en sí de valor. El valor no es un atributo inherente a las cosas, sólo existe como producto humano: es creado socialmente. Asimismo, los valores se producen como “jeroglíficos” que se deben “descifrar”, es decir de interpretar. Ello implica a su vez la necesidad de transmitirlos intergeneracionalmente.

La definición clásica de valor construida sobre el trabajo invertido en la producción nos ofrece una perspectiva que podemos clasificar como 'objetiva', pues el número de horas empleadas, es decir el tiempo relativo invertido en la producción de un bien es algo susceptible de medida, con independencia del sujeto que lo mida. Sin embargo, existen otros tipos de valor que, a su vez, resultan realmente difíciles si no imposibles de medición. Pueden establecerse comparaciones entre cualidades o incluso entre utilidades, pero difícilmente un cómputo en términos absolutos con una unidad de medida concreta. Ya lo hemos constatado con las continuas disquisiciones sobre la utilidad y con el valor de uso. Más difícil aún resulta si de lo que hablamos es de valores morales, estéticos o de otro tipo.

Immanuel Kant abordó esta problemática en su libro *Crítica del Juicio*. Cuando Kant analiza el juicio estético afirma que cuando los seres humanos llaman bello a algo concluyen que dicho juicio, al ser compartido por todos, constituye una "propiedad de las cosas" (Kant 2007/1790: 125). Es decir, que la unanimidad se toma erróneamente por un universal. En consecuencia, los valores estéticos o morales no constituyen atributos de las cosas, son el resultado de procesos humanos mediante los cuales, en sociedad, se otorgan o asignan. No en vano se habla de "juicios de valor".

Con el fin de desarrollar una teoría del valor aplicable a la producción de objetos y la reproducción de personas en un contexto de SCRIP, Barceló *et al.* (2006) desarrollaron una metodología en base al trabajo etnoarqueológico sobre la sociedad extinta *yámana*, de Tierra del Fuego (2006: 193-194). Gracias al amplio registro etnográfico y museográfico existente de dicha sociedad y el trabajo arqueológico desarrollado durante años, fue posible determinar los procesos de trabajo implicados en los procesos productivos y reproductivos para aquella sociedad, en los momentos previos a su desaparición, tras el contacto, a finales del s. XIX y principios del XX. En este contexto la/os autores propusieron la definición de dos tipos de valor:

"Distinguimos así entre un *Valor Real Objetivo* (equivalente a la cantidad de trabajo invertido) y un *Valor Subjetivo* derivado del Valor de Uso (del producto), pero relativamente independiente de él. Esta valorización está políticamente mediatizada y transfiere su valor subjetivo a la fuerza de trabajo. La comparación del Valor Real Objetivo con el Valor Subjetivo nos permitirá inferir una medida del grado de explotación" (Barceló *et al.* 2006: 192).

La obtención de dos productos distintos con igual valor objetivo puede ser objeto de una valoración diferente por los sujetos implicados, dentro de una sociedad concreta, según las condiciones sociales históricas concretas y su grado de desarrollo. Por tanto, la comparación de ambos valores puede mostrar que ciertos sujetos sociales son objeto de una apreciación diferenciada en cuanto a su aporte real en los procesos de producción. Por ejemplo, el producto aportado por las mujeres puede ser medido, como valor objetivo, en la misma magnitud que el producto aportado por los hombres, conforme a la inversión en tiempo de trabajo empleado. Sin embargo el valor otorgado por el conjunto de los sujetos sociales a estos productos puede ser diferente. Posteriormente veremos algunos ejemplos de ello al abordar el estudio de los mitos en SCRP.

El valor objetivo resulta relativamente fácil de cuantificar con cierta precisión, al menos hasta cierto punto, también en arqueología. En las sociedades prehistóricas ello es posible mediante el análisis de los restos materiales, entendidos como productos de procesos de trabajo. Dicha cuantificación puede efectuarse a partir de las horas de trabajo estimadas, teniendo en cuenta todo el proceso, según una tecnología dada, la cantidad de personas implicadas, etc. (Barceló *et al.* 2006: 192-200; Vila *et al.* 2010: 203, 205).

Sin embargo la segunda modalidad de valor (valor subjetivo) resulta mucho más difícil de dilucidar. Se halla más cerca de los juicios de valor, tal como expresábamos al inicio de este apartado, con las citas de Marx y Kant. Es un tipo de valoración que nos remite a lo que se clasifica habitualmente como 'simbólico'.

Sosteníamos que esta forma de valor parte del valor de uso del producto, pero finalmente acaba por estar supeditado a una acción de tipo político. Tal es el caso en la valoración diferencial que puede encontrarse etnográficamente cuando los sujetos sociales distinguen los productos de la caza, la recolección o el marisqueo, habitualmente asociados de forma diferenciada a mujeres y hombres⁸⁶. Si socialmente se estima un mayor valor a unos productos o a otros y ese valor otorgado se vincula a los sujetos productores, se está discriminando políticamente la posición de los distintos sujetos dentro de las relaciones sociales de producción y reproducción.

Desde un punto de vista materialista histórico los sujetos sociales configuran sus subjetividades en y desde las condiciones materiales de su existencia, generando

⁸⁶ Sherry Ortner, al sostener la universalidad de la subordinación femenina, acudió a elementos ideológicos del tipo que mencionamos aquí, en torno a la sobrevaloración de actividades masculinas como la caza o la guerra, comparadas con la procreación en la mujer (Ortner 1979/1974: 117-118).

formas de conciencia a partir de la experiencia vivida en su posición en el mundo y, en lo que se refiere a nuestro ámbito de análisis, desde las relaciones sociales de producción y reproducción. Partiendo de estos presupuestos concluimos que la posición diferencial de los sujetos sociales en el seno de las relaciones sociales, participando de forma diferenciada en los procesos de producción, distribución y consumo, dará lugar a formas diferenciadas de subjetividad y de conciencia, de sí mismos y sobre el mundo, así como del lugar que ocupan todos en él:

“Con el establecimiento de las relaciones sociales por intermedio de la división social del trabajo entre grupos de individuos, la ubicación de tales grupos con respecto a la producción generará conciencias individuales derivadas de la experiencia de su propia práctica económica” (Castro *et. al* 1998: 29).

“La vida es anterior al hecho de pensarla, la vida es objetiva. Aunque pensar *aparente ser* cosa de sujetos el sujeto mismo no se construye a sí mismo. El sujeto *es construido en conciencia* cuando su propia *consciencia está en construcción fuera de sí*. Lo que hace objetivo al sujeto tampoco es su voluntad, sino aquello que la precede: las condiciones objetivas de la vida social que contribuyeron estructuralmente a edificar el sujeto social. No se debe entender con ello que sólo somos un recipiente neutro que se llena, sino que el recipiente (yo-nosotros-todos) que nos *comprende* se construye también a partir de materia social” (Lull 2005: 9).

En algunas aproximaciones elaboradas desde la psicología se ha puesto el énfasis en la relación entre el desarrollo de las capacidades cognitivas y las relaciones sociales e históricas en las que los individuos se desarrollan:

“we can understand our private mental functioning only through a close examination of the very public social, cultural, and historical processes that shape it. This means that we cannot make any firm distinction between an individual’s world and her social world because they are so closely intertwined with each other that they are, for all intents and purposes, the same: we come to possess our particular ways of behaving, with our particular attitudes, thoughts, beliefs, and knowledge of the world, only because , from the very beginning of our lives, we have been engaged in social processes that involve other individuals embedded within, and permeated by, our various cultural practices. So, as Vygotsky⁸⁷ conceived of it, a child’s mental processes are not the source and cause of her behaviour in the world; rather a child’s behaviour in the world is the source

⁸⁷ En los años 20 y 30 del siglo pasado el psicólogo ruso Lev Vygotski elaboró una psicología inspirada en el materialismo histórico según la cual el desarrollo de lo que denominó “procesos psicológicos superiores” no puede abordarse al margen de la vida social. El/la niño/a los

and cause what eventually ends up in her head: the exact reverse of what most modern psychology would have us think. What children learn over the course of development, then, is how to participate in the shared practices and rituals of their culture, and they learn this through their own active participation, supported by more knowledgeable adults” (Barrett 2011: 36-37).

En síntesis, los seres humanos desarrollan como sujetos sociales sus procesos mentales del pensamiento (subjetividad), junto con su conocimiento inmediato sobre sí mismos y el lugar que ocupan en el mundo (consciencia), a partir de sus experiencias dentro del entramado de las relaciones sociales en las que les ha tocado vivir y, por tanto, en momentos históricos y sociales concretos. No se trata del ser humano en abstracto sino de personas reales viviendo experiencias reales en el mundo material y social. No puede entenderse el proceso humano de producción y transmisión de valores si no es dentro de este contexto. Sujetos sociales que no son iguales ni ocupan los mismos lugares en el interior de la sociedad. Es la sociedad la que otorga valores a las cosas y a las personas, no individuos pensantes como si fueran entes autónomos. O dicho con otras palabras, son las personas las que piensan, pero lo hacen en sociedad: el pensamiento, como el lenguaje que lo vehicula, es el resultado de un proceso social.

A partir de este planteamiento vamos a retornar a la noción de valoración subjetiva. El término subjetivo plantea el problema de vincular la acción de la valoración únicamente con el sujeto y su subjetividad. Sin embargo, tal como acabamos de ver, no hablamos de individuos aislados ni autónomos, sino de sujetos sociales que desarrollan sus consciencias en procesos sociales. En consecuencia, estos valores los emiten sujetos, pero sujetos en sociedad, produciendo para reproducirse.

Por tanto, los valores se ‘*a-signan*’ socialmente, lo cual nos remite directamente, conforme a su etimología, al signo y, por tanto, a su dimensión semiótica, cuya disciplina se dedica al estudio de los signos en la vida social.

De cuanto acabamos de exponer optamos por emplear la expresión **valor asignado** o **valor simbólico asignado** que definimos como una cualidad otorgada a las cosas o a las personas por los sujetos sociales en una sociedad concreta,

adquiere mediante sus experiencias durante el aprendizaje y gracias al lenguaje, siempre en su experiencia en relación con los adultos, mediante procesos de internalización de las actividades social e históricamente desarrolladas (Vygotsky 2012/1978: 52-56, 92-93, 136, 138-139; 2014/1934: 116-117).

constituida por unas relaciones sociales e históricas determinadas y en circunstancias históricas determinadas. Este otorgamiento se efectúa dentro de los procesos mediante los cuales aquéllos sujetos dan sentido al mundo, desde la posición diferencial específica que ocupan en el seno de las relaciones sociales de una concreta forma de organización social. Constituyen procesos de 'asignación de valor' a objetos y personas, mujeres y hombres como productos sociales participando como agentes sociales en los procesos de producción y reproducción sociales.

Si atendemos al ejemplo propuesto de productos obtenidos en distintas actividades (caza vs recolección), asociados a distintos sujetos sociales (hombres vs mujeres), el valor objetivo obtenido en cada producción se puede comparar con el valor asignado en ambos casos. A partir de la información etnográfica se ha podido documentar que en las sociedades estudiadas se otorgaba un valor diferente a las distintas producciones. El resultado sirvió para acreditar una valoración diferencial como minusvaloración, en este caso sobre las mujeres, lo cual se ha puesto en relación con la reproducción social y la contradicción principal entre producción y reproducción: el control de los sujetos reproductores, las mujeres, se implementó sobre un sistema de desvalorización de su trabajo productivo, es decir, sobre un sistema político por el que controlar a las mujeres en tanto que sujetos reproductores (Estévez *et al.* 1998: 14-15; Vila & Ruiz 2001: 275-276; Vila 2002: 333-335; Barceló *et al.* 2006: 191; Piqué *et al.* 2009: 74-75; Vila & Estévez 2010c: 16-17; Vila *et al.* 2010: 203).

4.4.3.- Prestigio y procesos de valorización

Una vez definidos en los apartados anteriores los procesos de producción de bienes y de personas y clarificados a su vez los distintos tipos de valor, vamos a retornar a nuestra definición de prestigio, como producto y como instrumento para la producción y reproducción sociales.

El **prestigio** como **producto** social implica que es el resultado de un proceso productivo y que, por tanto, se halla sometido a procesos de valorización. En el presente caso mediante los dos tipos de valor anteriormente definidos: **valor objetivo** y **valor simbólico asignado**. En consecuencia, todo bien y toda persona llevan implícitos en su proceso de producción ambos tipos de valor:

- a) **Valor objetivo**, en tanto que se requiere la inversión de una determinada cantidad de tiempo de trabajo social en sus respectivos procesos de producción.

- b) **Valor simbólico asignado** por los sujetos sociales tanto a los objetos como a las personas. Este valor particular, de carácter simbólico, especialmente atribuido por los sujetos de una formación social según su especial configuración histórica, con un determinado grado de desarrollo de sus fuerzas productivas, permite diferenciar objetos y personas con distintos fines.

Podemos hablar de prestigio en relación con personas (de prestigio o con prestigio), con objetos (de prestigio), o de contextos o actividades (p.e. la caza, en relación con la recolección). Todos ellos pueden tener la cualidad del prestigio si se les otorga cierto valor simbólico asignado, acumulado y con un signo positivo:

El prestigio es el valor simbólico asignado a personas y objetos, en relación diferencial con otras personas y objetos, convirtiéndose en producto para su uso social.

El valor simbólico asignado, es una cualidad otorgada a personas u objetos, pero a su vez es una relación, que se establece entre las personas o bien entre personas y cosas. Aunque no exista una unidad de medida para computar en términos absolutos el grado acumulado de dicha cualidad, puede ser objeto de comparación. Siguiendo con el ejemplo que estamos contemplando y como veremos en los próximos apartados, la actividad de la caza y los sujetos que la llevan a cabo, los hombres, puede(n) tener un tratamiento diferencial en diversos mitos de una sociedad determinada, frente a otras actividades como la recolección o el marisqueo, asociados a mujeres y/o sujetos infantiles. Este exclusivo fenómeno ya es indicativo de una acumulación diferencial de valor asignado sobre dichas actividades/personas en comparación con las otras. El valor asignado en los dos casos no resulta aquí cuantificable en una escala de medida concreta, pero es claramente comparable y diferenciable.

Como todo bien producido, la sociedad puede encontrar en el **prestigio** una utilidad en su uso/consumo, es decir, se le atribuye un determinado **valor de uso**. Ello es aplicable tanto a objetos como a sujetos, tal como vimos al profundizar en la

definición de producción y reproducción de bienes y de personas. Es decir, los objetos serán consumidos de distintas formas, como alimento, como medio de producción en un proceso productivo, etc., materializando así su valor de uso. También las personas materializarán su valor, en este caso dentro de los procesos sociales de producción y reproducción, una vez socializadas.

Como consecuencia, los objetos con un **valor asignado especial** pueden ser calificados de **prestigio** y tendrán un uso específico al ser consumidos por determinados sujetos sociales. Asimismo, estar en posesión de un objeto al que se le ha asignado tal cualidad, puede otorgar a su poseedor legítimo dicho carácter. Por ejemplo, un tocado de plumas identifica a su portador y con ello el posible prestigio asociado a dicho atuendo. Dicho sujeto social queda 'marcado' y susceptible de ser claramente identificado por la colectividad.

Una persona a la que se le vincula la valoración asignada del prestigio, una persona de prestigio (o con prestigio), estará en disposición de ocupar determinadas posiciones en el entramado de las relaciones sociales de producción y reproducción. Por una parte, estarán legitimados a cumplir determinadas funciones, por ejemplo aquellas asociadas con la organización de los procesos de producción, distribución y consumo; en la toma de decisiones; en la mediación de determinadas situaciones, en conflictos, etc., todo ello según roles social e históricamente configurados. En el cumplimiento de dichas funciones se materializa su valor de uso por parte de la sociedad, que consume al sujeto de/con prestigio para su funcionamiento y continuidad.

A su vez, dichos sujetos también son o pueden ser exigidos por la colectividad para cumplir con ciertas funciones, es decir que se puede exigir de ellos ciertas conductas a seguir. En este sentido, los sujetos sociales marcados con un valor de prestigio se convierten en **instrumentos** para la sociedad, con un valor de uso, todo ello conforme a un desarrollo histórico bajo el cual se despliegan unas determinadas estrategias organizativas que permiten la continuidad social y dirigen los procesos de trabajo productivo y reproductivo en las relaciones de producción y reproducción sociales. Por tal motivo el prestigio es considerado como una **tecnología** empleada para asegurar la producción y la reproducción y, con ello, la pervivencia social en el tiempo. El prestigio contribuye así a la continuidad de la sociedad.

Como instrumento, el prestigio es empleado para el funcionamiento social. Puede resultar de mayor o menor eficacia en dicha finalidad, en el sentido que contribuye al desarrollo social, con independencia de que dicho funcionamiento suponga la explotación de algunos de los sujetos sociales, mujeres u hombres que

ocupan determinadas posiciones en el entramado de relaciones sociales, sometida/os en su caso a diferentes formas de explotación.

En las páginas que siguen afrontaremos el análisis de los procesos implicados en la producción de prestigio en las SCRP, fundamentalmente mediante **actividades ceremoniales**. Igualmente, el análisis de los **sistemas mitológicos** en SCRP nos permitirá documentar la producción y transmisión intergeneracional del prestigio (de objetos, personas, actividades, contextos) y de los **sistemas normativos** que también sirven como instrumentos en la producción y reproducción de la sociedad.

4.5.- Producciones ideacionales

La definición de valor simbólico asignado nos introduce en el mundo general de las ideas, como son los valores morales y estéticos, las normas, los mitos o las leyendas, entre otros. Esto nos lleva a plantearnos algunos de los problemas que se han suscitado dentro de las ciencias sociales, como es el de la relación existente entre los elementos de esta enumeración y la producción. A su vez, esta problemática refleja la tradicional división que ha existido en las ciencias sociales para analizar la realidad humana de forma compartimentada en ámbitos o esferas más o menos delimitadas, como son la subsistencia, la economía, el parentesco o la religión. También muestra toda una tradición filosófica occidental idealista que ha impregnado el desarrollo del conocimiento, también en las ciencias sociales, en ocasiones en una disputa continua entre materialismo e idealismo.

Como se vio en el capítulo 2, Karl Polany destacó que al analizar las economías no capitalistas hay que tener en cuenta que la economía (que entendía desde la noción marxista de la producción y la distribución) está “incrustada” (*embedded*) en el conjunto de las relaciones sociales, es decir que no se puede separar de las instituciones “no económicas” de la sociedad como la organización del parentesco, los sistemas políticos o la religión (Polany 1994/1977: 121-131).

Esta problemática en el análisis de la interrelación entre ámbitos sociales diversos también se ha puesto de manifiesto en la arqueología, dada la tendencia a analizar de forma separada la economía, la política o el ritual (Plog 1995: 193).

En este sentido, el materialismo histórico aborda el estudio de las sociedades a partir de las interrelaciones existentes entre sus partes constitutivas, toda vez que los “modos de producción consisten en procesos y relaciones no observables que son revelados simultáneamente en la vida diaria de una sociedad dada y oscurecidos por

el mundo fenoménico de las apariencias” (Patterson 2014: 168), es decir, las sociedades en sus manifestaciones históricas, son “*totalidades* que existen en diferentes niveles”, son complejos estructurados históricamente determinados cuyas partes se hallan en continuo cambio y están relacionadas con otras por conjuntos de relaciones y contradicciones dinámicas y cambiantes (*Id.*: 168-169).

En definitiva, dividir la realidad de una formación social en partes, como puedan ser la ‘producción’, los ‘mitos’ o las ‘ceremonias rituales’, tan sólo debe su razón a estrategias metodológicas de análisis, que en ningún caso deben llevar a considerar dichos ámbitos o partes como si fueran entes autónomos o independientes, o menos aún que unos determinen unidireccionalmente a los otros. Por el contrario, se trata de descubrir su interrelación e interdependencia, que siempre se hallan en continuo movimiento, formando parte de procesos de causalidad recíproca.

Ello no implica asumir en dicha reciprocidad la existencia de una paridad entre ámbitos diferentes aplicables a cualquier sociedad, en todo tiempo y lugar. Por el contrario, el materialismo dialéctico resaltó la importancia de las contradicciones dialécticas internas de toda sociedad como motores del movimiento histórico, “contradicciones que fueron históricas, estructurales y contextualmente particulares. Aparecen en circunstancias históricamente específicas y oscurecen las condiciones en las que se formaron” (Patterson 2014: 174). Cada modo de producción se fundamenta en sus propias contradicciones y en una forma particular, es decir histórica, de ‘resolver’ esas contradicciones. Las dinámicas sociohistóricas son particulares, manifiestan similitudes y diferencias que deben ser objeto de análisis específico. En cualquier caso: “La articulación de las diferentes *instancias* que definen una formación social (las instancias económicas, políticas, ideológicas) es específica de cada tipo de formación” (Amin 1976/1972: 55). Además, los niveles o instancias no tienen el mismo tipo de eficacia en su determinación recíproca, la manera en que lo económico opera sobre lo ideológico no es la misma con que lo ideológico interviene en lo económico (Andreani 1974/1970: 67).

Como hemos argumentado páginas atrás, la Tesis de la Contradicción Principal en las SCRP pone el énfasis en la reproducción, al considerarla la producción determinante, aunque a su vez ésta se halle condicionada por la producción de bienes, hasta el punto de que ésta pueda comprometer a aquélla. Adicionalmente, el argumento defendido desde dicha propuesta es que la ‘solución’ social que ‘cristalizó’ en una serie de estrategias organizativas concretas fue la del control de la reproducción mediante la dominación de los sujetos vectores de dicha reproducción: las mujeres. Lo cual se llevó a cabo mediante un aparato ideológico de

minusvaloración de aquéllas. Estos son los ámbitos y sus interrelaciones en nuestro caso concreto de estudio y son aplicables sólo a él.

Otro de los problemas que se plantea cuando se habla de creencias, religión, mitos o mundo simbólico es la de la definición del objeto de estudio y su difícil encaje dentro de las ciencias sociales. Contamos con disciplinas como la sociología de las religiones, la historia de las religiones o la antropología de la religión, donde el objeto de estudio (la religión) resulta de difícil o imposible definición. Tal vez por ello sus contenidos acaban incluyéndose dentro del estudio más general de los sistemas ideológicos, de las estructuras simbólicas o de la superestructura (Cantón 2001: 10). Al hablar de formaciones sociales ‘primitivas’ la cuestión se complica, al introducir términos enormemente connotados como ‘animismo’, ‘totemismo’, ‘magia’ o ‘chamanismo’, entre otros. Categorías que quedaban subsumidas en una sucesión evolucionista dentro de la categoría más genérica de religión. Finalmente, la sociología de la religión acaba concibiendo a ésta como un hecho universal (Feuchtwang 1977/1975: 79-80).

Nuestro punto de vista, inspirado en el materialismo histórico, concibe la diversidad de los ámbitos referidos (mitos, normas, etc.) como producciones⁸⁸, cuyo valor de uso se materializa en el mantenimiento de la sociedad y en contribuir a su reproducción (Piqué *et al.* 2009: 74). El mundo de las ideas no puede separarse del mundo social en el que se generan, de su producción y su reproducción. Sosteníamos en el apartado anterior que los sujetos sociales desarrollan sus subjetividades desde la posición concreta que ocupan en el entramado de las relaciones sociales de producción y reproducción. Toda formación social, según el grado de desarrollo de sus fuerzas productivas y de acuerdo con sus condiciones históricas concretas, crea sus propios entramados simbólicos, un repertorio ideacional⁸⁹, que no existe de forma

⁸⁸ “En la acepción amplia, los hombres, en tanto que seres sociales, *producen* su vida, su historia, su conciencia, su mundo. Nada hay en la historia y en la sociedad que no sea adquirido y producido. La misma <<naturaleza>>, tal como es aprehendida en la vida social por los órganos sensoriales, ha sido modificada, esto es, producida. Los seres humanos han producido formas políticas, jurídicas, religiosas, artísticas, filosóficas e ideológicas. La producción, en sentido lato, comprende pues una multiplicidad de obras y formas diversas, incluso si esas formas no portan la marca de los productores y del proceso de producción (como en el caso de la forma lógica, la de la abstracción que pasa fácilmente por atemporal y no-producida, es decir, metafísica)” (Lefebvre 2013/1974: 125).

⁸⁹ Siguiendo a Maurice Godelier aquí emplearemos el término “ideacional” (de la traducción del francés *idée*) como ideático, lo que es propio de la génesis y el proceso en la formación de las ideas, en contraposición a la palabra “ideal” (traducción de la palabra *idéale*), entendida como

autónoma o independiente, es decir, que no puede entenderse si no es en relación con la producción y la reproducción. Tan válido resulta considerar que las ideas “mueven al mundo” como que éstas no pueden entenderse sino es en el seno de “las realidades materiales y las relaciones sociales que las organizan” (Godelier 1989/1984: 153-154).

Ello no implica, como sosteníamos líneas más arriba, equiparar ámbitos sociales distintos sin más. Sostenía Emmanuel Terray hace más de cuatro décadas (Terray 1971/1969: 172-175) que, desde la antropología, con autore/as como Malinowski, Ruth Benedict o incluso Lévi-Strauss, no se ha abordado correctamente el análisis de la interrelación entre ámbitos distintos. Por ejemplo, Lévi-Strauss destacaba las relaciones entre niveles distintos de la “realidad social” (parentesco, mitología), en los que existiría una conexión con una “correlación entre sistemas”, según una noción de “orden de los órdenes”. También en el estructuralismo de Radcliffe-Brown, donde la integración del todo se establecía sin determinar el principio de la misma. La “expresión recíproca” de las diversas partes de la totalidad se postula como axioma⁹⁰. En cambio,

“el materialismo histórico reemplaza esta expresión recíproca por una determinación recíproca entre elementos cuya originalidad y originariedad son irreductibles. (...) los elementos del todo no se reflejan ni se engendran los unos a los otros, están siempre ya dados en el seno de una "estructura articulada con dominante", estructura ésta que determina la naturaleza y los límites de la eficacia que pueden ejercer unos sobre otros” (Terray 1971/1969: 175).

A lo largo de las páginas anteriores hemos ido desarrollando los elementos constitutivos del prestigio en orden a sustentar nuestra definición del mismo, como valor simbólico asignado que los sujetos sociales otorgan a personas u objetos dentro de los procesos de producción y reproducción. A su vez, hemos destacado que nos interesa comparar dicho valor con el valor objetivo, pues la comparación entre el trabajo invertido en la producción de las personas y objetos y el valor simbólico

perteneciente o relativo a las ideas (Godelier 1989/1984: 6 n.t., 157 n). Es decir, no nos referimos solo a lo relativo a las ideas, sino en el sentido de que las ideas también se producen, aunque el proceso de producción ideacional contenga muchos elementos característicos o particulares, que no se dan en comparación con los procesos de producción de bienes.

⁹⁰ Bronislaw Malinowski desde su funcionalismo biopsicológico, Ruth Benedict, antropóloga boasiana de la escuela ‘cultura y personalidad’, Lévi-Strauss desde el estructuralismo y Alfred R. Radcliffe-Brown desde el estructural-funcionalismo.

asignado que diferencialmente se les otorgue nos da idea de un proceso de naturaleza política, que se dirime en el entramado de relaciones sociales de una determinada formación social. Nos da idea de la posición diferencial que cada sujeto ocupa en dicho entramado, con su participación, también diferencial, en los procesos de producción, distribución y consumo, en las tomas de decisiones o, como hemos visto en el caso de la reproducción, la posición que ocupan los principales sujetos reproductores, las mujeres.

Esta función política que adquiere el prestigio, nos remite a la **ideología**, en el sentido de que sirve para enmascarar la verdadera naturaleza de las relaciones sociales, legitimando con ello la posición diferencial que aquellos sujetos que detentan el control (o una parte del mismo) de los procesos productivos y reproductivos. Ello nos traslada a un nuevo problema, de amplio y polémico tratamiento en las ciencias sociales, como es la definición de ideología.

4.5.1.- El problema de la ideología

No pretendemos aquí profundizar en un concepto, el de ideología, que ha originado intensos e interminables debates, tanto dentro como fuera de la tradición marxista. No obstante delimitaremos sucintamente nuestro empleo del término.

Según Terry Eagleton, por el término ideología se hace referencia a una variedad de significados (Eagleton 2005/1995: 19-20):

- a) El proceso de producción de significados (signos y valores) en la vida cotidiana.
- b) El conjunto de ideas que caracteriza a un grupo o una clase social.
- c) Las ideas que legitiman un poder político dominante determinado.
- d) Las ideas falsas que contribuyen a legitimar un poder político dominante.
- e) La comunicación sistemáticamente deformada.
- f) Aquello que facilita la toma de posición ante un tema determinado.
- g) Los tipos de pensamiento motivados por intereses sociales.
- h) El pensamiento de la identidad.
- i) La ilusión socialmente necesaria.
- j) La unión de discurso y poder.
- k) El medio por el cual los agentes sociales dan sentido al mundo, de manera consciente.
- l) El conjunto de creencias orientadas a la acción.
- m) La confusión de la realidad fenoménica y lingüística.

- n) Como cierre semiótico.
- o) El medio indispensable por el que las personas expresan en su vida sus relaciones en una estructura social.
- p) Y, finalmente, el proceso por el cual la vida social se naturaliza.

En general, hay una tradición que partiendo de Hegel y pasando por Marx hasta alguno/as pensadore/as marxistas posteriores, se han interesado más por las ideas en torno al conocimiento verdadero o falso, o por la ideología como distorsión y mistificación de la realidad, mientras que otra tradición alternativa, más sociológica que epistemológica, se ha centrado en la función de las ideas dentro de la vida social, antes que por su realidad o irrealidad (Eagleton 2005/1995: 21).

Así mismo, la palabra ideología, o su calificativo ideológico, se utilizan excesivamente y de forma polisémica. No es raro que se emplee como crítica negativa, entendiendo que un pensamiento ideológico se corresponde con una visión simplificadora del mundo, estereotipada, llena de ideas preconcebidas e incluso fanática. De hecho, en cierto sentido se puede afirmar que no existe un pensamiento sin presuposiciones y que todo pensamiento es siempre ideológico. En este sentido, la afirmación del “fin de la ideología” no es más que otra ideología (*Id.* 21-23).

La asociación entre ideología y verdad/falsedad también resulta muy problemática, como cuando se habla de “falsa conciencia”. El lenguaje, como cualquier representación simbólica del mundo es, precisamente, una representación, es decir una trama simbólica que se refiere a otra realidad. Ello no implica que también exista algo de verdadero en nuestras descripciones del mundo, como al afirmar que la tierra gira alrededor del sol (*Id.* 31 ss).

Aquí emplearemos el término ideología en relación con el ejercicio del poder y, por tanto, dentro de un contexto de tipo político, una aproximación que procede de la tradición marxista. Desde éste punto de vista la ideología tiene que ver con la **legitimación del poder** por parte de un grupo social o de una clase dominante. La ideología así entendida se puede rastrear dentro discursos de muy diverso tipo: en los mitos, en el arte, la arquitectura, los atuendos, la disposición de los cuerpos y objetos funerarios, etc.

Nuevamente fueron Marx y Engels quienes desarrollaron un modelo para dar cuenta de la ideología, poniendo en relación la producción con las formas de conciencia social. El modelo, conocido como de ‘base-superestructura’, fue objeto de numerosas críticas y revisiones. En el capítulo 3 tuvimos ocasión de analizar las cuestiones relativas a la formación de la conciencia social y la ideología que Marx y

Engels desarrollaron, en especial en *La ideología alemana* por ambos y en la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* de Marx (Marx & Engels 2005/1845-46: 48-50; Marx 2005/1859: 4-5).

Asimismo destacamos los problemas que acarrearón el uso de la metáfora de la cámara oscura y de la consciencia social como reflejo. También la problemática de la metáfora “arquitectónica” de base-superestructura, desarrollada por corrientes marxistas posteriores según niveles superpuestos de base-estructura-superestructura, desde abajo hacia arriba y con una mayor o menor preeminencia en última instancia en alguno de los niveles, en función de la escuela que consideremos⁹¹.

En nuestro trabajo no seguimos estas aproximaciones y mantenemos que las formas de consciencia están entrelazadas con la praxis y las relaciones sociales⁹² y que dichas formas se manifiestan en determinadas sociedades (históricamente) (Patterson 2014: 169). En modo alguno se trata de ámbitos autónomos sino que están dialécticamente entrelazados, en un “juego de las acciones y reacciones” (Engels 1980/1890: 276). No hay ni un ‘arriba’ ni un ‘abajo’, pues la “producción de las ideas, de las representaciones, de la consciencia, está directamente enredada en la vida material y en las relaciones materiales de los seres humanos, lenguaje de la vida real” (Marx & Engels 2005/1845-46: 48). Producción de ideas y relaciones materiales que, además de estar de forma “enredada”, interactúan de forma recíproca:

“Y si no se enfoca bajo su forma *histórica específica* la misma producción material, resultará imposible captar lo que hay de determinado en la producción espiritual correspondiente a ella y comprender el intercambio entre una y otra” (Marx 1980/1863: 262).

Esto en cuanto a la relación entre producción de ideas (ideacional) y relaciones materiales. Pero nuestra finalidad era destacar el carácter ideológico que adoptan las producciones ideacionales, lo cual se traduce en que la verdadera naturaleza de las relaciones sociales queda enmascarada o disimulada por las categorías sociales:

⁹¹ Resulta obvia aquí la cita a Louis Althusser con su “metáfora del edificio”. La confusión que desató la polémica fue su afirmación de la “autonomía relativa” de la superestructura, a la vez que sostenía la “determinación en última instancia de la base” (Althusser 1989/1970: 186-187).

⁹² “La producción ideológica, la producción y comunicación de ideas, no es una práctica puramente ideal, como tampoco la producción económica es una práctica puramente material. No es nada, si no es social” (Feuchtwang 1977/1975: 86).

“Esta jerarquía de categorías sociales no económicas disfraza tanto las verdaderas relaciones económicas de clase como las verdaderas contradicciones que emergen de ellas. En tal situación, las relaciones de clase económicas aparecen como diferentes de su naturaleza real, mientras que las categorías sociales jerárquicas de la estructura de clase aparecen como relaciones <<naturales>>” (Patterson 2014: 183).

Esta naturalización de las relaciones sociales permite la justificación y legitimación de la posición diferencial de los sujetos sociales dentro del entramado de las relaciones sociales de producción y reproducción. Esta es la función de legitimación de la ideología: se trata de una producción ideacional que justifica un orden que es de naturaleza política y social, nunca natural. “La ideología designa un conjunto de valores sobre lo que es deseable y correcto, y un conjunto de justificaciones para seguir manteniéndolos” (Lull *et al.* 2006: 29).

Se ha dicho que es una característica común a todas las formaciones sociales anteriores a la aparición del capitalismo que la expropiación del excedente se efectúa mediante una coerción extraeconómica, de tipo político e ideológico (Barceló 1976: 30-31; Terray 1971/1969: 143-146). Así como en el modo de producción capitalista la relación de explotación sobre la fuerza de trabajo se materializa a partir de la apropiación de valor, mediante el valor de cambio, en aquellas formaciones sociales la apropiación del excedente se efectúa por otros medios: ya sea por exacción tributaria, obligación de prestar trabajo, esclavización, etc. La forma que adoptan estas relaciones sociales, de uno u otro tipo, requiere la existencia de una coerción política e ideológica específica, propia de cada modo de producción. Ello se consigue mediante entramados simbólicos particulares, legitimadores del orden social y de la apropiación.

Finalmente, la **valoración simbólica asignada** que según nuestra tesis define el prestigio, puede albergar también una **función ideológica**, consistente en enmascarar la posición diferencial de los sujetos sociales dentro de las relaciones de producción y reproducción de la sociedad y, con ello, justificar y legitimar la posible existencia, en su caso, de relaciones de explotación, ya sea mediante la apropiación de parte de la producción, la participación/exclusión en la toma de decisiones, la dominación masculina sobre las mujeres, etc.

4.5.2.- Los mitos en las FSCR: instrumentos para la reproducción social

Consideramos que el estudio de los mitos, en las FSCR, constituye una fuente de primer orden para demostrar cómo se articulan las relaciones de

explotación. Como hemos sostenido en otro lugar (Pedraza 2009: 225, 227; 2013: 161-162), el análisis del contenido de los mitos o leyendas de una sociedad concreta nos muestra:

1.- Que los mitos son un reflejo de la forma específica en que dicha sociedad ha instituido las relaciones sociales de producción y reproducción.

2.- Que a su vez son instrumentos para la reproducción social, en tanto que contribuyen a la producción y reproducción de la vida social y con ello la pervivencia de la sociedad en el tiempo.

El estudio de los mitos y su interpretación plantea muchos problemas teóricos y metodológicos que han intentado solucionarse desde paradigmas muy diversos. Después de todo, la hermenéutica supone que de un mismo objeto de estudio (el mito), se den enfoques, lecturas y aproximaciones muy diversas (Prat 1987/1984: 227). En general el estudio de los mitos se ha enfocado desde perspectivas literarias, psicológicas y sociológicas (*Id.* 16-43). En nuestro caso es ésta última, la sociológica, la posición teórica que subyace en todo nuestro trabajo.

Toda sociedad cuenta con un conjunto de representaciones simbólicas ideacionales, conforme al grado de desarrollo histórico de sus fuerzas productivas. Cuando se trata de sociedades que fundamentan su subsistencia en la recolección, la pesca o la caza, dichos representaciones suelen recibir los nombres de mitos, relatos, leyendas o cuentos. Fenómenos iguales o similares se pueden documentar también en nuestra sociedad capitalista, no obstante podemos asociarlos claramente a aquellas sociedades, que en todo caso no cuentan con otro tipo de representaciones comunes entre nosotras/os como puedan ser la literatura, el cine, etc.

De forma genérica, nos referimos a todo un repertorio de historias o relatos⁹³ que explican diversas vicisitudes experimentadas por personajes ficticios, con independencia de que éstos tal vez tuvieran un correlato histórico real en el pasado. Las sociedades referidas consideran a dichos personajes como seres ancestrales, que les precedieron y vivieron en sus territorios tiempo atrás, contribuyendo a configurar su mundo.

⁹³ Para una historiografía breve de las nociones de mito, leyenda o cuento nos remitimos a Joan Prat (1987/1984: 15-22).

El objeto de los trabajos aludidos fue analizar la producción ideacional y las ceremonias rituales de las sociedades *yámana* y *selk'nam* de Tierra del Fuego para ponerlo en relación con la producción y reproducción sociales de dichas sociedades. Las sociedades mencionadas acabaron extinguiéndose en las primeras décadas del siglo XX, tras un proceso de progresiva desestructuración como consecuencia del contacto con las sociedades euroamericanas, sin embargo, contamos con una recopilación material etnohistórica, museográfica y etnográfica abundante, además de un registro arqueológico relativo tanto al citado período como a las sociedades que las precedieron durante milenios. Fundamentalmente empleamos la extensa y detallada recopilación etnográfica que el etnógrafo y religioso austríaco Martin Gusinde registró en sus diversos viajes al archipiélago de Tierra del Fuego, entre 1919 y 1924. Por entonces *yámanas* y *selk'nams* ya habían abandonado la vida nómada de caza, pesca y recolección, procediendo a vivir de forma sedentaria mediante el trabajo asalariado en estancias y misiones religiosas⁹⁴.

Aunque los europeos llegaron a la zona en el siglo XVI, es a partir del siglo XIX cuando la relación se hizo más intensa y llevó a aquellas sociedades a la desestructuración y posterior extinción. De acuerdo con la información recopilada tras dicho contacto existe la convención de clasificar aquellas sociedades en tres: *yámanas*, *alacalufes* o *káwesqar* y *onas* o *selk'nam*. Las dos primeras se agrupan bajo la denominación de sociedades de tipo canoero, dedicadas a la explotación de recursos litorales. La última se clasifica como sociedad pedestre, dado que explotaba los recursos del interior de la Isla Grande de Tierra del Fuego según una forma de vida nómada o seminómada, principalmente con la caza del guanaco, aunque esporádicamente también explotaban recursos litorales. En ocasiones se diferencia a un cuarto grupo, el *Haush*, del extremo sudoriental de la Isla Grande, si bien este grupo es habitualmente incluido en otros trabajos como parte de la sociedad *selk'nam*.

⁹⁴ Al igual que ocurriera con la NWC, la imagen construida a partir del análisis etnográfico, claramente postcontacto, es la de unas sociedades totalmente diezmadas y desestructuradas, con condiciones totalmente alteradas a los momentos anteriores a dicho contacto. La cultura registrada se refería, aproximadamente, a la mitad del siglo XIX (en ambos casos, tanto TdF como NWC), e incluso Franz Boas era perfectamente consciente de que, en la NWC, estaba analizando una información que no era contemporánea, sino “filtrada por la memoria y las consecuencias del primer contacto”. Por ello Boas pretendía que la mejor imagen precontacto sería la aportada por el análisis de la mitología (Vila & Estévez 2010a: 30; F. Boas, en Bouchard & Kennedy 2002: 31-32).

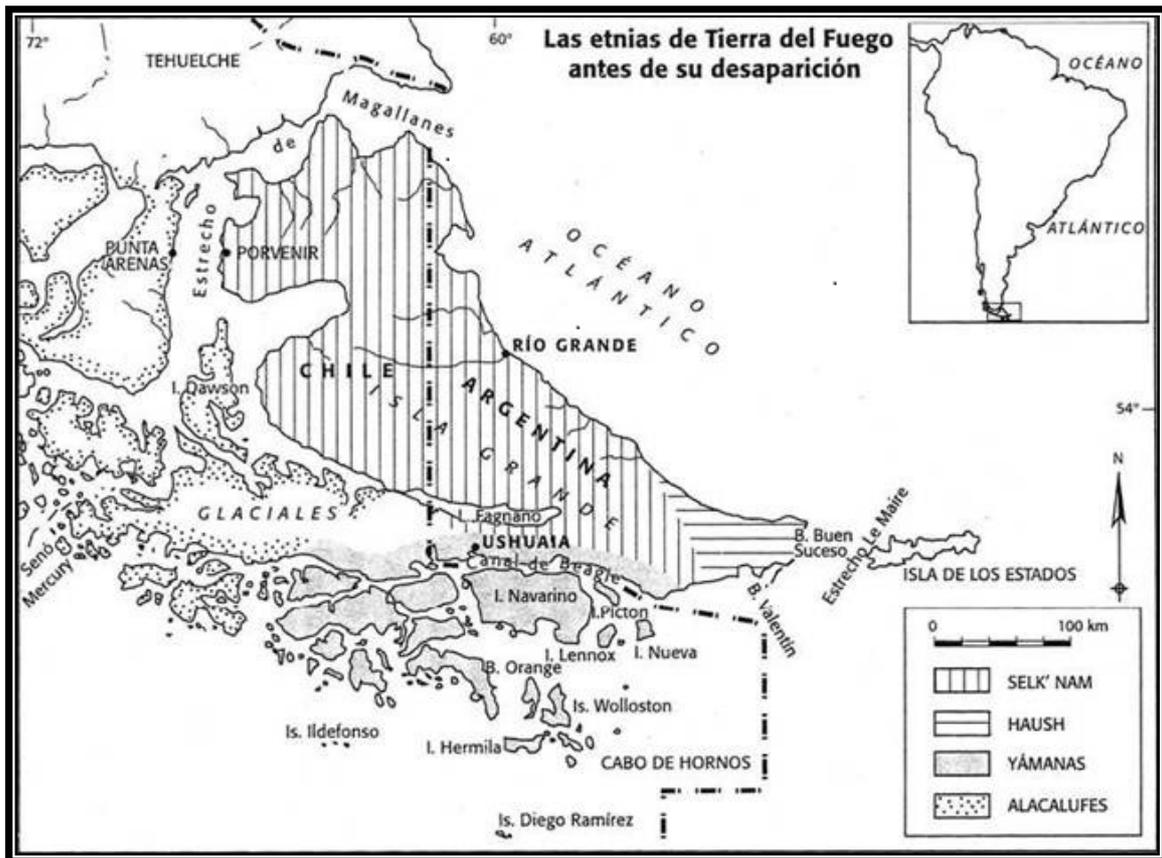


Figura 4.3. Mapa de Tierra del Fuego, con la distribución de las cuatro sociedades fueguinas, en los momentos previos a su extinción (Chapman 2007[1982]: 32).

Los trabajos productivos estaban sujetos a una clara división sexual del trabajo. Entre las/os *yámana* los hombres cazaban y raramente pescaban. Despiezaban las presas cazadas, talaban árboles y extraían sus cortezas para la construcción de canoas, tarea que también les competía, al igual que la fabricación de sus remos. Confeccionaban armas y otros utensilios, como la talla lítica (Orquera & Piana 1999: 473-475) Las mujeres pescaban, recolectaban, también en las actividades de marisqueo y recursos litorales (mejillones, erizos de mar, centollas), remaban y manejaban la canoa en el amarre y desamarre, acarreaban agua, preparaban las aves abatidas, cocinaban, manejaban el equipamiento doméstico y confeccionaban diversos utensilios como las líneas de pesca, canastos, bolsas de cuero, también de tripa o esófago, trenzaban tendones, sogas de juncos y adornos, y buscaban tierras y pigmentos colorantes (Orquera & Piana 1999: 475-477). El cuidado del fuego y el ordenamiento y limpieza de la choza vivienda también estaba a cargo de las mujeres. Entre la/os selk'nam también quedaban claras las tareas competentes a cada sexo (Chapman 2007/1982: 69-70).



Figura 4.4. Grupo *yámana*. Fotografía de Mission Scientifique du Cap Horn, 1882-83.

Centrándonos en los mitos, de acuerdo con las explicaciones de Gusinde (1986/1937: 1112-14), los relatos que se explicaban entre las/los *yámana* se narraban por fragmentos, en relación con alguna experiencia vivida durante el día por alguna persona del grupo. A raíz de ello el relato era introducido, habitualmente de noche y en torno al fuego. Participaban de forma generalizada y los ancianos más experimentados podían agregar algún comentario a la narración, si bien las mujeres raramente intervenían.

Tras el estudio detallado de los mitos en las sociedades *yámana* y *selk'nam*, llegamos a las conclusiones siguientes (Pedraza 2009: 224-227; 2013: 161-162):

1.-El repertorio de mitos o relatos con que cuenta una sociedad puede albergar múltiples funciones sociales, no obstante su estudio resulta pertinente en nuestro trabajo pues en sus argumentos se contienen los principios del orden social. Contienen una forma de entender el mundo, una cosmovisión que sirve

de entramado simbólico a los sujetos sociales para comprender el mundo y aprender a moverse en él.

2.- Los mitos son un reflejo de la forma de concebir el orden natural, si bien se trata de una proyección del orden social *yámana* y *selk'nam*. Lo que se presenta como el orden natural del mundo es en realidad un orden social y político, una forma concreta de instituir las relaciones sociales. Asimismo, este reflejo se construye como una forma 'fetichizada' del mundo, que nos indica que la analogía es el fundamento del pensamiento simbólico en este tipo de sociedades (Godelier 1974: 332-333). Este orden social incluye una articulación determinada de las relaciones de producción y reproducción entre mujeres y hombres, es decir de una división sexual del trabajo. Asimismo, los mitos son de una gran eficacia para legitimar el orden social, al concebirse como orden natural y, por tanto, invariable. Su función ideológica es clara. Como consecuencia, para los sujetos sociales resulta más difícil cuestionar dicho orden.

3.- En una gran variedad de mitos se explicitan las tareas que se asocian a mujeres y hombres en el proceso productivo y que se asumen como naturales. Asimismo, se crean y se refuerza la distinción de categorías como masculino/femenino, hombre/mujer, joven/adulto, etc., que también se asumen como naturales. Algunas de estas categorías permiten definir e integrar la diferenciación sexual en las relaciones de producción.

4.- El análisis de los mitos *yámana* y *selk'nam* puso de manifiesto de una forma clara que se daba una valorización diferenciada entre mujeres y hombres. Se resaltaban las virtudes de los hombres, pero nada se decía de las mujeres en el mismo sentido. Por el contrario, de las mujeres destacan las historias donde se reflejan desviaciones respecto de la conducta asignada socialmente. Esta diferente valorización se hacía patente en la producción y valoración social de lo producido por ambos sexos.

5.- En muchos de los mitos *yámana* y *selk'nam* se presenta el mundo femenino como peligroso y amenazante, que precisa ser controlado. A su vez, las referencias a las mujeres se efectúan continuamente en relación con su sexualidad. El efecto final es el de legitimar el control de las mujeres, como principales sujetos reproductores: las reproductoras biológicas. Con el control

de las mujeres se controla la sexualidad y, finalmente, la reproducción. Dicho control queda bajo la tutela de los hombres.

6.- En el contenido de una gran cantidad de mitos pudimos constatar la existencia de un orden moral por el que se articulan normas que rigen el comportamiento de las personas *yámana* y *selk'nam*. En dichas sociedades no existía una institución social específica compuesta por alguna o algunas personas investidas de autoridad y con competencias concretas en cuanto a la interpretación y aplicación de las normas. Pero en el contenido de aquellos relatos se codificaba toda una serie de conductas que se consideraban desviaciones sociales susceptibles de sanción. Dedicaremos un apartado a desarrollar este punto.

7.- Del análisis de la mitología *yámana* y *selk'nam* se observa que el conjunto de normas que contiene puede sistematizarse en una jerarquía, con su relación de vulneraciones y de castigos. Algunas conductas reciben un tratamiento y un castigo muy importantes, punibles incluso con la muerte. En especial esto ocurre en casos de asesinato y de adulterio. El incesto también ocasionaba un fuerte rechazo, que acababa con el aislamiento social de sus participantes. Finalmente, se destaca una clara distinción entre la producción y la reproducción. Las referencias a las actividades relacionadas con la subsistencia también quedan reflejadas, con una clara diferenciación en las tareas realizadas por mujeres y hombres. No obstante, los castigos que se describen no son tan rigurosos como en los ejemplos anteriores. En este sentido, la reproducción y las decisiones que los sujetos toman dentro de dicho ámbito están sometidas a una mayor atención que en el caso de la producción.

8.- Otras normas tienen una consideración diferente, con un menor rango en cuanto a los castigos aplicables en caso de vulneración. Se asocian a situaciones cotidianas, conflictos que precisan ser resueltos y que se solventan, por ejemplo, con la burla social, la censura o el aislamiento. Constituyen también respuestas ante las desviaciones normativizadas, pero resultan claramente distinguibles de los casos anteriores.

9.- Como conclusión, sostenemos que los mitos, junto con las ceremonias rituales que analizaremos en el apartado siguiente, constituyen un instrumento para la reproducción social, que contribuyen al sostenimiento de la sociedad y

su pervivencia en el tiempo. Codifican una cosmovisión para los sujetos sociales, ayuda a su socialización desde la infancia y contribuye a regular las conductas, estableciendo lo que se reputa como correcto e incorrecto y las consecuencias que tiene para los sujetos sociales al incurrir en posibles desviaciones.

Los casos *yámana* y *selk'nam* nos proporcionan un ejemplo particular, es decir histórico, de cómo aquellas sociedades articulaban sus relaciones sociales de producción y reproducción. En ningún caso pueden ser objeto de modelo para ser aplicado como mera analogía etnográfica a otras sociedades del pasado. Pero sí que muestran dos casos particulares de formación social que durante largo tiempo desarrollaron unas estrategias organizativas que les resultaron exitosas. Como ejemplo concreto nos permite poner en relación sus producciones ideacionales con la institución de sus relaciones de producción y la reproducción sociales. Y como ejemplos concretos, pueden ponerse en comparación con otros casos igualmente conocidos (etnohistóricos) de formaciones sociales cazadoras y recolectoras.

En modo alguno debemos ignorar que aquellas sociedades se enfrentaron a cambios y transformaciones diversas durante los últimos siglos, especialmente en el siglo XIX. Por ejemplo, tras el contacto, las sociedades *yámana* acabaron incorporando cambios importantes en sus pautas subsistenciales. La caza intensiva de pinnípedos y otros mamíferos por parte de los europeos tuvo un impacto notable sobre los ecosistemas que explotaban las poblaciones *yámana*, lo que las llevó a modificar la selección de las especies cazadas así como los instrumentos empleados (Orquera & Piana 1995: 38 ss). Ello supuso un incremento de la pesca, en detrimento de la caza de pinnípedos (Nuria Juan-Muns en Estévez *et al.* 1995: 180-182). A igual conclusión se llegó tras el análisis arqueofaunístico que constató cambios en los patrones relacionados con la caza de aves (Mameli 2002: 67, 73-74).

Estas transformaciones en algunos de los objetos de trabajo asociados a los procesos productivos *yámana* tras el contacto con los europeos no ponen en entredicho que, asumiendo distintos cambios, durante seis milenios aquellas sociedades consiguieron mantener un equilibrio entre las estrategias de explotación de sus recursos y su organización de la reproducción. Equilibrio que se mantuvo gracias a reajustes menores y probablemente mediante el mantenimiento de un control social estricto sobre la reproducción. Sin embargo, aunque los cambios relativos a la subsistencia pudieron ser algo más flexibles, la organización social de la reproducción no cambió tan rápidamente, lo que unido al gran impacto de las nuevas enfermedades y las pautas de concentración y dispersión impuestas por los europeos fue capital en

el colapso final de aquellas sociedades⁹⁵ (Vila 2002: 336-337; Vila *et al.* 2007: 49-50). Como sociedad, no tuvieron la 'agilidad' suficiente para realizar los cambios necesarios, comprometiendo su pervivencia:

“El sistema social de reproducción no fue modificado con suficiente rapidez como para compensar esas pérdidas humanas, quizás porque el principal esfuerzo social había estado dirigido históricamente hacia la restricción de la reproducción humana.” (Vila *et al.* 2007: 50).

Este estricto control social de la reproducción es el que pudimos constatar con el análisis de los relatos míticos, tanto entre la recopilación etnográfica relativa a la sociedad *yamana* como a la *selk'nam*. Por ejemplo, en ambas sociedades disponían de un mito que describía los orígenes de los tiempos. Ambos relatos eran enormemente similares, lo que tampoco debería resultar extraño aunque dada la proximidad de ambas poblaciones. En el caso *yamana* el mito explica que al principio de los tiempos vivía la mujer luna, *Hanuxeakukipa* (o *Hanuxa*), que era una mujer de gran belleza, pero malvada y peligrosa, muy poderosa y temida por hombres. Por el contrario *Lém*, el hombre-sol menor, es descrito en el relato como un hombre benevolente, bueno, que da luz y calor. Logró liberar a los hombres del dominio de las mujeres con la revolución del *Kina*, tras descubrir que las mujeres, lideradas por la temible *Tanuwa*, tenían engañados y sometidos a los hombres (Gusinde 1986/1937: 1117-19, 1124-26, 1312 ss)⁹⁶.

El mito destaca la peligrosidad y la maldad de la mujer, que finalmente ha de ser derrotada para implantar un nuevo orden social y político, un patriarcado en el que se invertía por completo el orden social y la mujer pasaba a ocupar un puesto de supeditación bajo los hombres.

En cuanto a las diversas historias o cuentos registrados en ambas sociedades, se narraban las vicisitudes diversas de algunos personajes. Aquí destacamos cómo en

⁹⁵ La extinción de la sociedad *yamana* fue asumida, como en tantos otros casos, como si se tratara de “desapariciones inevitables”, como si ese fuera el “destino natural-histórico de todos los grupos “primitivos”.” (Vila & Estévez 2002: 109-110).

⁹⁶ El mito *selk'nam* es muy similar, siendo los personajes protagonistas *Kra* y *Kran*, respectivamente la mujer-luna y el hombre-sol. Él era descrito como un gran cazador y tras una feroz batalla lideró a los hombres para derrotar a las mujeres y su matriarcado primigenio (Gusinde 1982/1931: 576).

dichos relatos se suelen destacar las habilidades de los hombres, descritos como buenos cazadores o habilidosos en algunas actividades, tales como ser buenos lanzadores de honda o buenos fabricantes de puntas de piedra. Existen historias donde se destacan las habilidades de los hombres asociadas con la producción, mientras que, por el contrario, en algunos relatos se describen a las mujeres donde se las reprocha por no cumplir adecuadamente con las tareas que tienen asignadas. No existe ninguna excepción en este sentido. De ahí concluimos que los relatos están reflejando una división sexual del trabajo con una valorización diferencial de los sujetos.

Por ejemplo, en el relato *yámana* de “las bayas de la bandurria”, una mujer se muestra tacaña y egoísta al esconder la comida, siendo finalmente reprendida y recibiendo el castigo de sus cuñados, quemándole su choza (Gusinde 1986/1937: 1207-1211). En la historia titulada “la mujer garza”, una mujer estaba cometiendo adulterio, además de desatender las tareas que se consideraban propias de la mujer, como lavar y destripar el pescado, trabajo que finalmente acababa realizando su marido. Tras ser advertido por sus allegados el marido acabó matando a la mujer y a su amante atravesándolos con su horquilla para cangrejos (Gusinde 1986/1937: 1192-1193).

Los ejemplos de relatos *selk'nam* resultan igualmente ilustrativos. Gusinde describe en la “historia del albatros grande” a un hombre casado con dos mujeres, que castiga a una de sus esposas por mostrarse egoísta y no traer comida. Por el contrario, su otra esposa y su hijo traían comida en abundancia, con lo que el hombre abandonó a la primera esposa, quedándose con la segunda y su hijo (Gusinde 1982/1931: 632-635).

Otro ejemplo que ilustra el trato dado a la mujer y su relación con la sexualidad se encuentra en la descripción que Gusinde hizo de ciertos personajes míticos que, de acuerdo con los relatos *selk'nam*, poblaban los bosques. Llamados *Yosi* (“espíritus del bosque”) fueron descritos como seres lujuriosos que atacaban a las personas que caminaban solas. En el caso de las mujeres eran violadas, tras lo cual resultaban esterilizadas al dejar “secos” sus órganos genitales (Gusinde 1982/1931: 672, 676). De forma similar, Gusinde cita a los *Hannus* (“gigantes del bosque”) *yámana*, descritos como una serie de seres malévolos caracterizados por la lujuria, que suelen atacar a aquellas mujeres que se muestran perezosas y abandonan sus tareas de recoger leña en el bosque para echarse a dormir (Gusinde 1986/1937: 1263).

En los ejemplos citados se destacan los castigos que acaban recibiendo las mujeres por no atender diligentemente sus tareas asignadas o por cometer adulterio. Así mismo, la sexualidad y por tanto la reproducción se hallan siempre de alguna forma presentes en relación con las mujeres, en sus conductas y en los castigos impuestos.

Un último ejemplo resulta demostrativo y refuerza aún más estas conclusiones. Se trata del relato que se explicaba a las jóvenes *yámana* tras su primera menstruación, después de la cual eran separadas del grupo y debidamente aleccionadas en la conducta que debían seguir en adelante. Entonces se transmitía el mito de cómo apareció la menstruación en las mujeres y que explicaba también cómo debían comportarse ante sus ciclos menstruales. El relato revela que las mujeres de *Halusenuwa* pasaban todas por la choza de los hermanos *Yoalox*, una familia de seres ancestrales que según los mitos *yámana* inventaron muchas de las cosas de su mundo. Todas las mujeres eran rechazadas hasta que la última esposa de *Halusenuwa*, la bella *Makukipa*, accedió a quedarse con los dos hermanos, con quienes yació alternativamente para satisfacer su apetito sexual. Cierta día, mientras el *Yoalox* mayor estaba de caza, el hermano menor y *Makukipa* yacieron durante todo el día. Al regresar el hermano mayor se enfadó por lo ocurrido, tomó a la mujer y la violó como castigo, produciéndole una hemorragia. Acto seguido, tanto él como la hermana *Yoalox-tarnukipa* instruyeron a la mujer para controlar el flujo de sangre y la aleccionaron en la conducta a seguir durante su duración. Desde entonces las mujeres menstrúan. Además, también fue *Yoalox-tarnukipa* quien propuso a sus hermanos que tras la primera menstruación de toda joven se celebrara una fiesta a modo de conmemoración. Finalmente, el *Yoalox* menor convivió con *Makukipa* y tuvieron un niño. Él instruyó a su esposa sobre cómo manejarse durante el parto. También enseñó a la gente *yámana* cómo debía practicar el sexo (Gusinde 1986/1937: 1142-1148).

Este mito es enormemente revelador en algunos aspectos. La menstruación se considera un castigo impuesto por un hombre ante una transgresión de las mujeres, imponiendo a su vez una serie de normas de conducta social que deben seguirse. También en el parto. En estas descripciones, todo lo relacionado con la reproducción biológica tiene la consideración de algo negativo y es fruto de castigos impuestos por los hombres a las mujeres (Vila y Ruiz 2001: 280, 282). El contenido de este mito ejemplifica el control de la reproducción biológica, pues refleja la apropiación de la capacidad reproductiva de las mujeres por parte de los hombres, que es presentado ideológicamente como algo negativo, con un castigo. También en el caso de la

menstruación, de la que los hombres se conferían el poder de haberla causado, al ser el resultado de una violación (Ruiz 2002: 105).



Figura 4.5. Mujeres y criatura *selk'nams*, en la choza. De Agostini, 1910-1920.

A modo de recapitulación, el análisis detallado de los mitos *yámana* y *selk'nam* recopilados poco antes de la extinción de aquellas sociedades nos muestran cómo se relacionaban mujeres y hombres en su participación en la producción y la reproducción. Dejan claro el control reproductivo llevado a cabo por los hombres, sustentado mediante una justificación ideológica. También refleja la división sexual del trabajo y cómo se instrumentaba toda una forma de socialización de los individuos para integrarse como adultos en el entramado de las relaciones sociales. Por último, se destacan también las formas de valorización diferencial de mujeres y hombres.

En este sentido, la actividad de la caza, desarrollada por los hombres, tenía una fuerte valoración positiva comparada con las actividades productivas femeninas, valoración que en ningún caso se equipara con el valor objetivo de los distintos productos obtenidos. Numerosos relatos comenzaban con la descripción de un hombre como protagonista, representado como un gran cazador. Pero no existe correlato alguno que describiera así a las mujeres. No hay protagonistas femeninas

descritas como grandes recolectoras o mariscadoras. Es decir, se describe a los hombres por sus habilidades en la producción, pero no se da un paralelo con las mujeres. Al contrario, en numerosos relatos se destacan las conductas de aquellas mujeres que no cumplían debidamente con sus tareas, consideradas propias de las mujeres. En nuestro trabajo de análisis de las mitologías *yámana* y *selk'nam* no hallamos ninguna excepción que contradiga estas conclusiones.

Esta distinta valorización de mujeres y hombres en la producción, asociada a actividades asignadas según una clara y definida división sexual del trabajo, encaja con nuestra definición de **prestigio** como **valoración simbólica asignada**, en este caso aplicada a las actividades y a los sujetos sociales que las llevaban a cabo. Ser hombre y, por tanto, cazador, conllevaba en aquellas sociedades una valoración superior que ser mujer y, en consecuencia, recolectora y mariscadora. En este sentido, toda la producción ideacional constituida por sus mitos reflejaba, por una parte, esta clara valoración diferencial hombre-mujer, pero en segundo lugar conformaba también toda una forma de socialización de las personas para instruirles en dicha cosmovisión. Con ello, dicha producción ideacional contribuía como instrumento al mantenimiento social y, por tanto, a reproducir la sociedad.

Nótese también que la producción de valores simbólicos asignados no se instrumenta en una escala de valoraciones susceptible de medida. No hay aquí, ni es comparable, un sistema de valor de cambio sujeto a precios o monedas. No existen unidades de medida del prestigio. No obstante, lo que sí permite el prestigio y es lo que sí reflejan los mitos es la posibilidad de comparación, en este caso de mujeres y hombres o de actividades asociadas a la producción de ambos. El valor simbólico asignado en estos casos (a sexos y producciones) resulta claramente diferenciado y perfectamente distinguible.

Las sociedades extintas de TdF que han servido a nuestro estudio articularon unas determinadas estrategias organizativas de los procesos de producción y reproducción, sobre la base de valorar de forma diferente a algunas personas sobre las otras, así como de sus actividades productivas, asociadas según roles históricamente configurados. Al final, los profundos cambios acaecidos durante el período colonial acabaron con una forma concreta y particular de organizar la sociedad que había sido relativamente estable durante mucho tiempo. No se trataba de una sociedad igualitaria, dada la posición diferencial ocupada por mujeres y hombres en el entramado de las relaciones sociales instituidas.

Como en otros lugares, los etnógrafos llegaron tiempo después que los exploradores, los comerciantes, los peleteros o los misioneros, “a la grupa del cuarto caballo del apocalipsis” (Vila & Estévez 2010a: 29) arrasándolo todo. Llegaron para documentar un mundo que ya llevaba tiempo sufriendo grandes y trágicas transformaciones. Tanto los misioneros como los primeros etnógrafos (varones) concibieron estas sociedades como igualitarias, sin percibir las diferencias entre mujeres y hombres o incluso la existencia de violencia contra las mujeres⁹⁷, todo ello como resultado del fuerte sesgo androcéntrico occidental que se proyectaba al mirar aquellas sociedades (Chapman 2007/1982: 94-95 para el caso *selk'nam*). Sorprendentemente Gusinde manifestaba que no existía una superioridad de los hombres sobre las mujeres entre la/os *selk'nam* y que no existía una “subordinación permanente del mundo femenino” (Gusinde 1982/1931: 1055).

Lejos de caracterizarse como sociedades igualitarias, precisamente eran las relaciones de dominación sobre las mujeres el eje sobre el que se estructuraba el control de la reproducción, clave en la organización social de aquellas sociedades para asegurar su pervivencia, es decir para poder seguir produciendo y reproduciéndose. Los mitos describen con numerosos ejemplos estas relaciones asimétricas, sustentadas así ideológicamente. El **prestigio** como distinta valorización otorgada a hombres y mujeres, así como al producto derivado de sus trabajos, nos sirve aquí como factor explicativo, al funcionar como instrumento para la reproducción social. Los mitos contribuían a perfilar y definir este prestigio, normativizándolo y transmitiéndose de generación en generación.

Los mitos ayudaban a interiorizar el prestigio, es decir, a aprender cómo valorizar diferencialmente, tanto a los sujetos sociales como a sus producciones⁹⁸. De esta forma, las y los jóvenes lo interiorizaban en su proceso de socialización. A su vez, las/os personas adultas reforzaban esa interiorización, contribuyendo así al mantenimiento y perpetuación de las condiciones necesarias para la reproducción social y con ello a la pervivencia social. A continuación analizaremos cómo las ceremonias periódicas que celebraban aquellas sociedades también contribuían en dicho proceso de reproducción, conjuntamente con los mitos.

⁹⁷ Incluida la violencia ejercida por los blancos. Ver Vila & Estévez 2002: 111, para el caso *yámana*.

⁹⁸ En otras palabras y siguiendo Sherry Ortner: la mujer finalmente “acepta su propia desvalorización y adopta el punto de vista de la cultura” (Ortner 1979/1974: 118-119).

4.5.3.- Ceremonias y reproducción social

Desde el punto de vista de la arqueología el estudio de las ceremonias también resulta de enorme interés. Si bien un mito difícilmente va a materializarse, salvo que exista la escritura, las actividades sociales a que nos referimos sí que dejan restos materiales. No es extraño que las ceremonias hayan sido un importante objeto de estudio en la práctica arqueológica, como ya vimos con diversos ejemplos en el capítulo 2. Para Brian Hayden la importancia de las ceremonias (*feasts*) en la prehistoria ha sido de tal trascendencia que llega a sostener que: “In fact, up until the Industrial Revolution, there may have been no other more powerful engine of cultural change than feasts” (Hayden 2014: 1).

El problema de una afirmación de este tipo es que nos remite a la problemática suscitada a lo largo del siglo pasado, que también veíamos en dicho capítulo, en torno a la búsqueda del “motor” del cambio histórico, entendido éste como causa. Aquí sostenemos que las ceremonias, que en sus diversas formas se hallan presentes en cualquier sociedad conocida, constituyen instrumentos con que se dotan las sociedades para su funcionamiento y su pervivencia.

Finalmente, expondremos nuestro caso de estudio, nuevamente con el material proporcionado por las sociedades *yámana* y *selk'nam* de TdF, que nos permitió analizar sus ceremonias con cierto detalle.

4.5.3.1.- Algunas cuestiones en torno a la ‘fiesta’

“«Perlas en un collar de cuentas de plomo». Así definía el etnólogo francés Georges Condominas las celebraciones que servían para marcar el inicio y el final de las tareas agrícolas entre los moi del interior de Vietnam, en una de sus bellas evocaciones sobre la vida de los «devoradores de selva». Es en una apreciación así que podemos encontrar la explicación de esa constante que hace que la fiesta haya permanecido un rasgo omnipresente en la vida de las sociedades, fuera cual fuera su grado de complejidad. Es difícil definir la fiesta –siempre lo ha sido–, pero, puestos a escoger, uno se quedaría con aquellas apreciaciones que han subrayado la relación intensa entre fiesta y temporalidad. Caillois entendía a la perfección la función mnemotética de la fiesta, puesto

que el ser humano –siempre, en todos sitios– «vive recordando una fiesta y esperando otra, porque la fiesta representa, para él, para su memoria y para su deseo, el momento de las emociones intensas y de la metamorfosis de su ser». ¿Qué es la fiesta? Ronald Barthes nos respondía: «Fiesta es lo que se espera.» (Delgado 2004: 78).

Fiestas, ceremonias o ritos, son algunos de los términos que suelen emplearse indistintamente para dar cuenta de ciertas actividades que son observables en todas las sociedades. Actividades destinadas a la conmemoración, matrimonios, funerales, ritos de iniciación, son algunos de los tipos en que habitualmente se clasifican desde las ciencias sociales.

Los procesos asociados a la iniciación a la vida adulta como los aludidos suelen adscribirse a ceremonias específicas o 'ritos de paso'. El trabajo de 1909 del folklorista Arnold Van Gennep es un referente para el estudio de estos fenómenos, con su libro del mismo título *Les rites de passage*, dentro de la tradición sociológica durkheimiana. Van Gennep consideraba que:

“la vida individual, cualquiera que sea el tipo de sociedad, consiste en pasar sucesivamente de una edad a otra y de una ocupación a otra. Allí donde tanto las edades como las ocupaciones están separadas, este paso va acompañado de actos especiales” (Van Gennep 2008/1909: 15).

Los ritos se caracterizan por unas secuencias ceremoniales establecidas a modo de transiciones que sirven para realizar, siempre socialmente, el paso de una situación a otra, ya sea de tipo estacional, cósmico, vital, etc. Éstos son fenómenos cuya definición y clasificación es siempre social, con independencia de la realidad a la que aludan. Estas transiciones son de importancia fundamental pues a menudo se traducen en momentos difíciles para el conjunto de la sociedad, que mediante el rito los sujetos sociales tratan de resolver. Van Gennep propuso descomponer los ritos de paso en una serie de fases o ritos internos, consistentes en ritos de separación o preliminares, ritos de margen o liminares y ritos de agregación o postliminares. De esta forma concluyó que era posible analizar ceremonias bien distintas como la iniciación de los jóvenes, el matrimonio, los funerales así como otros ritos, referidos a aspectos también sociales aunque de alcance más amplio, como son los ritos de protección, de purificación, de fecundación, de predicción, de defensa, de propiciación, etc. (*id.* 24-26).

La propuesta planteada por Van Genep alimentó una prolífica línea de análisis de las ceremonias. El antropólogo escocés Victor Turner, en los años 50 y 60 del siglo pasado, destacó la fase de separación o liminaridad introducida por Van Genep, que siempre es más visible en los ritos asociados a la iniciación. En éstos, las personas en tránsito de liminaridad se hallan en una situación de “invisibilidad estructural”, en el sentido de que se convierten en individuos no clasificados que se encuentran en un tránsito desde un estado anterior en el que se hallaban clasificados, para pasar a un nuevo estado y ser clasificados de otra forma. Durante su liminaridad todavía no están clasificados (Turner 1999/1967: 106).

Siguiendo esta línea, la antropóloga británica Mary Douglas señaló que existen situaciones en toda sociedad en las que la “contaminación”, la existencia de “anomalías”, se consideran fuentes de peligro que suponen una gran amenaza para su propia existencia. De ahí la necesidad de realizar actos con los que “enfrentarse con los acontecimientos ambiguos o anómalos”, empezando con la clasificación de dichas anomalías, tras lo cual éstas decrecen y es posible incluso controlarlas físicamente. Las reglas, las definiciones y las clasificaciones refuerzan la idea del orden y permiten el control de los acontecimientos anómalos, que son considerados como peligrosos (Douglas 1973/1966: 59-60). Por tanto, al hablar de reglas y procesos rituales sobre la contaminación o la purificación, Douglas se remite a la eficacia de los sistemas simbólicos (*id.* 53), que procuran mantener el orden social. Mediante los procesos simbólicos desplegados en los procesos rituales se crean y mantienen las categorías y clasificaciones simbólicas que son socialmente estimadas como fundamentales para la existencia social:

“El peligro que se corre por la transgresión de las fronteras constituye un poder. Esos márgenes vulnerables y esas fuerzas agresivas que amenazan con destruir el orden justo representan los poderes inherentes al cosmos. El rito que es capaz de subyugarlos de una vez para siempre es realmente un rito eficaz” (Douglas 1973/1966: 216).

Estas aportaciones de la antropología estructural funcionalista británica, muy influenciada en esos años por el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss, no escaparon a las críticas. Por ejemplo, se ha criticado que las aproximaciones funcionalistas han mostrado un claro “desinterés por la historia” y que “se han ocupado tradicionalmente de los análisis sincrónicos de las interrelaciones funcionales y jamás de sus derivaciones diacrónicas” (Palerm 1997/1980: 73).

Las contribuciones realizadas desde el materialismo histórico permiten superar estas limitaciones, asumiendo lo que hay de válido en las propuestas funcionalistas, pero integrándolas en todo caso dentro del marco histórico. Desde nuestra perspectiva sostenemos que, mediante los procesos rituales, el orden social que se pretende mantener y las categorías que se crean y reproducen durante los mismos, son aquellos necesarios para producir y reproducir la vida social, tal como cada sociedad los establece históricamente.

La elaboración de categorías o la delimitación de aquellas consideradas socialmente como peligrosas, impuras o contaminantes, constituyen la manera de crear entramados simbólicos, es decir, de producciones ideacionales sobre las que se establecen prohibiciones conductuales o bien se favorecen ciertos comportamientos, en el sentido de propiciar caminos a seguir y prohibir posibles alternativas. Guías para la acción (o para la prohibición, según se trate) dirigidas a reproducir el propio sistema social. O dicho de otra forma, las ceremonias son instrumentos sociales para producir y reproducir la sociedad junto con las condiciones sociales necesarias para su existencia.

De ahí la importancia de las ceremonias o ritos, pues son actividades que se constituyen en instrumentos por los que la sociedad se crea y se reproduce y no un mero motor del cambio. Por el contrario, se trata de una tecnología por la cual la sociedad puede cambiar o permanecer igual. Las causas del cambio conviene buscarlas en otro lugar, como son las contradicciones internas de las que se nutre todo proceso social.

En las ceremonias se transmiten las categorías ordenadoras del mundo, se crea el tiempo y el espacio, así como la forma de ordenarlos. Es decir, se transmiten debidamente codificadas las producciones ideacionales necesarias para estructurar la vida social: *“La magia del tiempo festivo está no sólo en un sistema de ordenación del tiempo, sino también en un sistema de estructuración y reestructuración social”* (Velasco 1982: 24).

En las sociedades calendáricas es habitual hallar ceremonias periódicas por las que se establecen y miden los tiempos, sin embargo no siempre es así. En muchas sociedades y en especial el tipo de formaciones sociales que analizamos aquí, no se dan las recurrencias exigidas por los procesos de producción, como ocurre en las sociedades agrícolas. En muchas sociedades, pero claramente en las FSCPR, las ceremonias “no tienen una ubicación fija en el devenir temporal, sino que responden a eventualidades más o menos previsibles, que surgen como consecuencia de procesos

o dinámicas sociales de muy distinto tipo” (Delgado 2004: 80). Este fenómeno pudimos constatarlo en nuestro análisis de las ceremonias *yámana* y *selk’nam*.

Otro de los aspectos que suelen asociarse a las ceremonias es su vinculación con el poder, hasta el punto de que se ha llegado a afirmar que no puede entenderse el desarrollo de cualquier rito si no es relación con aquél:

“... no hay por lo tanto *fiesta* (en el sentido de “conmemoración”, vuelvo a insistir en ello) sin *un uso de naturaleza política*. No es posible siquiera pensarla como tal. (...) no hay fiesta espontánea, sino que toda fiesta (en el sentido de *conmemoración* que hemos de darle aquí) procede de una negociación, de un acuerdo adoptado en cierto momento por los gestores de una comunidad. (...) toda fiesta es *inventada*, en el sentido de que toda celebración de ese carácter responde a una *construcción* histórica intencionada, a una *decisión* –datablee en el tiempo, y por lo tanto ni inmutable ni intocable- cuyo origen y motivo se corresponderían fielmente con la idea y la práctica del *poder* de aquellos que la instauran e inauguran” (Hernández 2000: 39).

“Y todo ello se cumple, vendría a decirse, aunque esa colectividad no sea por completo consciente ni de cuál fue realmente el *origen* de esa celebración ni de los vericuetos específicos por los que habría ido adaptándose a lo largo del tiempo, es decir, independientemente de la primera intención de aquellos que instauraron y ritualizaron tal *hecho de memoria* y de sus circunstancias.

La conmemoración repetida viene a ser, de este modo, aquello que se ha dado en llamar un *lugar de memoria*, a saber: un espacio concreto (en tiempo y en lugar) en que una sociedad (o un sector representativo de ella) vendría a recrear, participando de su actualización, las claves y premisas de una concreta atribución de *significados* puesta en circulación por el poder” (Hernández 2000: 40).

De esto se sigue que toda ceremonia contiene en su interior las claves de los conflictos que forman parte de toda sociedad. La forma concreta que cada sociedad encuentra para la resolución de los conflictos se halla inscrita dentro de los códigos que vertebran toda ceremonia. Las dramatizaciones que los sujetos sociales llevan a cabo en las ceremonias se convierten en indicadores de la forma que adoptan las relaciones sociales en esa sociedad particular. Nos dan idea de los conflictos internos y las formas o soluciones que los sujetos sociales adoptaron para resolverlos. Conflictos que nos muestran la existencia de fuerzas tanto centrífugas como centrípetas (Delgado 2000: 83), pues los conflictos tienden o pueden tender a la disgregación social, mientras que la ceremonia provee de los mecanismos sociales para la cohesión, aunque sea sólo de forma provisional:

“Al fijar en la repetición festiva los contenciosos, las divisiones, las fricciones y los choques de que toda sociedad compleja está hecha, estos elementos conflictivos se ritualizan, se transforman en protocolos simbólicos y, en consecuencia, se evita que afecten a la estructura social. Pero, ese mismo enfrentamiento entre partes de la sociedad que la fiesta logra soslayar, queda, también por la fiesta, fijado en el sistema de las prácticas sociales, justamente para que no se olvide lo provisional y lo frágil de los acuerdos que hacen posible la convivencia. La fiesta evita la guerra civil, al mismo tiempo que la institucionaliza” (Delgado 2000: 90-91).

En consecuencia, el estudio de ceremonias en casos etnográficos concretos constituye una extraordinaria herramienta de análisis para desentrañar los conflictos internos que definen a esa sociedad y las estrategias sociales llevadas a cabo por los sujetos sociales para resolverlos. Nuevamente, como en el caso de los mitos, las ceremonias constituyen el reflejo de cómo esa sociedad instituye las relaciones sociales.

4.5.3.2.- Estudio de caso: las ceremonias en las sociedades *yámana* y *selk'nam* de TdF

En los trabajos aludidos en el apartado anterior (Pedraza 2009, 2013) sobre las producciones ideacionales *yámana* y *selk'nam* de TdF, también tuvimos ocasión de analizar las ceremonias rituales que periódicamente se llevaban a cabo en aquellas sociedades. En el caso *yámana* contaban con dos celebraciones: el *ciexaus*, una ceremonia de iniciación para jóvenes de ambos sexos y el *kina*, una ceremonia en la que los hombres se disfrazaban con máscaras para ocultar su identidad y se dedicaban a amedrentar a mujeres y niñas/os. En la sociedad *selk'nam* sólo contaban con una ceremonia, denominada *hain*, que era una especie de condensación de las dos anteriores, pues conjugaba la iniciación de los jóvenes, aunque en este caso sólo de los varones, con la mascarada secreta de los hombres.

En dichas ceremonias se narraban algunos de los mitos que hemos tenido ocasión de analizar en el apartado anterior. Las chicas *yámana*, que participaban en su primer *ciexaus* tras la menarquía, aprendían el mito del origen de la menstruación que ya examinamos. A los jóvenes varones, tanto *yámanas* como *selk'nams*, se les relataba el mito de la revolución ancestral de los hombres contra el matriarcado, obligándoles a guardar el secreto ante las mujeres, siempre bajo fuertes amenazas.



Figura 4.6. Cabaña en *Estancia Remolino*: Ceremonia del *ciexaus* en la que participó Martín Gusinde, entre los *yámana*, en 1920. Gusinde 1986/1937.

A partir de los 4 años los niños y niñas *yámanas* eran separados, se les cubría el sexo y las niñas pasaban a ser vigiladas por sus madres. Los niños a partir de los siete años eran advertidos cuando se acercaban demasiado a las niñas. Durante años ambos sexos recibían enseñanzas diferenciadas, con una instrucción destinada al aprendizaje de las tareas socialmente asignadas a cada sexo, hasta la celebración de la ceremonia de iniciación, donde se concentraba e intensificaba la instrucción como una continuación de los esfuerzos realizados por las familias durante años (Gusinde 1986/1937: 707-708).

Tras la primera menstruación las jóvenes eran recluidas en la choza familiar. Sentía vergüenza y caminaba con los ojos mirando al suelo. Se dedicaba a ayudar en las tareas de su choza vivienda y en las vecinas, donde era enviada para ayudar. Se la conminaba a quedar callada, en cuclillas y en actitud de recogimiento y solemnidad, mostrando en todo momento recato y apocamiento, además de obediencia y laboriosidad. Finalmente, tras seis días de contrición alimentaria, al octavo o noveno día recibía un baño en agua de mar, tras lo cual se celebraba un acto festivo donde la propia muchacha recolectaba algunos productos que ofrecía en una comida comunitaria (*Id.* 722-725). A partir de entonces, la joven podía participar en su primer *ciexaus* junto con los jóvenes adolescentes que eran seleccionados por la colectividad si mostraban ciertos caracteres de maduración (*Id.* 794).



Figura 4.7. Excavación de *Estancia Remolinos* en la campaña de 2000-2001, ocho décadas después. Fotografía facilitada por la co-autora A. Vila.

Las muchachas *selk'nam*, en cambio, no participaban en la ceremonia de iniciación junto con los varones. Sin embargo, tras su primera menstruación sí que experimentaban el mismo proceso de reclusión, restricciones alimentarias e instrucción continuada por las mujeres adultas. Se la instruía en las diversas actividades consideradas propias de las mujeres (recoger leña, proveer de agua, preparación de las pieles, confección de canastas, etc.). Se la aleccionaba sobre cómo comportarse para ser buena esposa y madre, tratando a su futuro marido con corrección, obediencia y evitando las discusiones (Chapman 2007/1982: 128-129). Por tanto, las muchachas tenían su propio rito de iniciación, marcado por la menarquía.

Mediante las ceremonias de iniciación, las muchachas y muchachos *yámana* con el *ciexaus* y los jóvenes *selk'nam* con el *hain*, se veían sometidos a meses de instrucción bajo condiciones estrictas de contrición, un régimen restrictivo de alimentación y sueño, y la imposición de una intensa disciplina y aleccionamiento. Un tipo de ceremonia que, con sus variantes, ha sido observada y registrada a lo largo de todo el mundo. Es una característica común a todas ellas que el estado físico y mental de sus participantes acabe en agotamiento, lo que parece cumplir una función, premeditada o no, de facilitar los procesos de instrucción y acatamiento, eliminando las posibles resistencias que la/os jóvenes puedan mostrar (Segalen 2005/1998: 67-68, 70).

En consecuencia, los casos estudiados nos muestran con detalle la forma en la que las sociedades *yámana* y *selk'nam* procedían para llevar a cabo la socialización sexualmente diferenciada de los sujetos sociales. Los ritos de iniciación eran la culminación de un proceso que se iniciaba en la edad infantil, persiguiendo el

aleccionamiento y la instrucción de mujeres y hombres para insertarse como adultos en la red de relaciones sociales y cumplir con sus roles, socialmente construidos. La instrucción en actividades concretas, según el sexo, se complementaba con la educación de una forma específica de ver el mundo, es decir de la transmisión de una cosmovisión articulada en torno a los mitos que les eran relatados, tal como hemos analizado en el apartado anterior. Por consiguiente las ceremonias como procesos de socialización constituyen instrumentos para el mantenimiento y la reproducción sociales.

Las otras ceremonias documentadas consistían en una representación por parte de los hombres, mediante máscaras, para amedrentar a las mujeres y la/os niña/s, a quienes se mantenía a cierta distancia de la choza grande, donde se ocultaban los hombres. El *kina* celebrado por lo/as *yámana* y el *hain*, celebrado por lo/as *selk'nam* (además de ser ceremonia de iniciación de los jóvenes), constituyen un ejemplo de actividad realizada con una clara finalidad ideacional de legitimación ideológica, en este caso del dominio masculino sobre las mujeres.

Gusinde describió el *kina* como una ceremonia por la que los hombres, debidamente disfrazados con máscaras, se entregaban durante semanas o incluso meses a sucesivas representaciones, encarnando a diversos "espíritus". La peligrosa y temida *Tanuwa* era un espíritu femenino y el principal de la ceremonia. Con sus terroríficas apariciones se representaba la muerte de los hombres, violenta y traumáticamente, mientras mujeres y niñas/os contemplaban horrorizados la escenificación a suficiente distancia. Después, otro espíritu femenino, *Lexakipa*, aparecía para rescatar y devolver la vida a los hombres (Gusinde 1986/1937: 1305-1306, 1338 ss).

Durante la ceremonia se relataba el mito de origen a los jóvenes varones, que participaban en su primer *kina* tras haber superado previamente dos *ciexaus*. Bajo fuertes amenazas de no contarlo a las mujeres se les relataba la lucha ancestral por la cual se subvirtió el orden del mundo, controlado hasta entonces por las mujeres. El mito es relatado por el jefe o bien por un hombre con suficiente experiencia (Gusinde 1986/1937: 1312 ss).

La ceremonia *selk'nam* del *hain*, como se ha descrito, contaba con la participación de los jóvenes varones para su iniciación y también se les relataba el mito de origen, bajo estricto secreto, el cual era transmitido por el "inspector" de la ceremonia o bien por un anciano experimentado (Gusinde 1982/1931: 833, 837). Por tanto, en ambas sociedades el secreto se transmitía de generación en generación por

los hombres, donde concretamente eran los ancianos quienes controlaban el conocimiento y su transmisión.

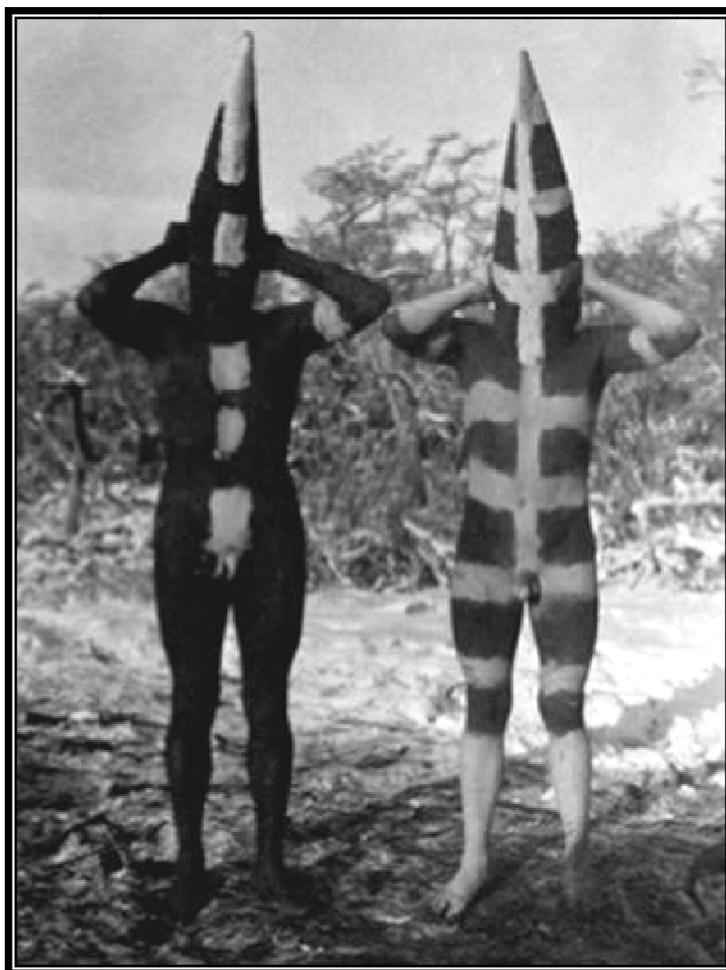


Figura 4.8. Espíritus del *hain* (*Koshmenk*). Tomada por Gusinde en su participación en el *hain* de 1923. Gusinde 1986/1937).

Durante semanas se dramatizaban diversas escenificaciones, también con la participación de una diversidad de “espíritus”. Se representaba el orden natural del mundo *selk’nam*, puesto en peligro continuamente por la malvada *Xalpen*, mujer arbitraria, poderosa y peligrosa que causaba temor tanto entre las mujeres como entre los hombres, a quienes sometía para satisfacer su lujuria. Los hombres simulaban no poder hacer nada por hallarse bajo coacción (Gusinde 1982/1931: 895-897). Tras provocar el terror en mujeres y niño/as *Xalpen* era derrotada y regresaba a las profundidades de la tierra. Entonces, los hombres se recuperaban y el orden del mundo se restauraba (*Id.* 901-902).

En ambas sociedades el *kina* y el *hain* nos muestran cómo se representaba el orden social y la posición diferenciada de mujeres y hombres. La feminidad se encarnaba en un espíritu capaz de poner en peligro la totalidad del mundo. Sólo la unión de toda la colectividad, mujeres y hombres junta/os, podía salvarlo y mantenerlo. De todo ello resultaba una construcción ideológica por la cual las mujeres aceptaban y acababan acatando el orden social, que se presentaba como natural. Las ceremonias *yámana* y *selk'nam* eran potentes y eficaces instrumentos para la reproducción social.

Tras el análisis detallado de estas ceremonias y aplicando los principios de definición y funciones del rito establecidos por el antropólogo estadounidense Roy Rappaport (2001/1999), en nuestros trabajos de referencia concluimos, a modo de síntesis, en los siguientes puntos (Pedraza 2009: 185-188; 2013: 153-154):

1.- Las ceremonias congregaban a toda la colectividad sin excepción, si bien la participación era diferenciada, con los hombres por un lado y mujeres y niñas/os por otro.

2.- Como describiera Rappaport (2001/1999: 79-50), en las ceremonias se representan contenidos que se asumen como invariables en el tiempo. Si bien desconocemos cómo se instauraron dichos contenidos o su conexión real con hechos pasados ciertos, se consideran inmutables porque así fueron constituidos desde el inicio de los tiempos por los seres ancestrales.

3.- Se trata de actividades que remiten a universos de sentido muy penetrantes, acompañados de descargas emocionales intensas⁹⁹ sobre los participantes que pueden resultar muy persuasivas. Las danzas, los cantos¹⁰⁰ y

⁹⁹ Emile Durkheim se refirió a la “efervescencia” colectiva que impregna la arenga de un orador o las épocas revolucionarias (1992/1912: 198) y que caracteriza a menudo a los ritos, haciendo que los individuos se muevan al unísono hasta el “delirio”, por medio de los “gritos, cantos, música, movimientos violentos, bailes, búsqueda de excitantes que levanten el tono vital, etc.” (*Id.* 356). Esta efervescencia tiene “el doble efecto de moralizar a los individuos y *reproducir la sociedad*, en la medida en que se trata de un momento excepcional de experimentación de la fuerza colectiva que, justamente, la restituye en cuanto tal” (Grondona 2012: 260).

¹⁰⁰ En su tesis doctoral sobre etnoarqueomusicología, Jesús Salius sostiene que en contextos ceremoniales la “producción de sonidos” (ritmos, música, cantos, etc.) se configura como un elemento emotivo y comunicativo clave, con unos significados estructurados socialmente que tienen un valor de uso bien definido como mecanismo para coordinar comportamientos, reforzar normas, transmitir historias, provocar y sincronizar emociones para la cooperación conjunta en las acciones grupales. La “producción de sonidos” es un producto que es utilizado

las representaciones con las máscaras se viven con gran estremecimiento tanto por los hombres como por las mujeres, en sus diferentes papeles. En este sentido, esa intensidad se observa en el trato extenuante dado a las y los jóvenes en su iniciación. Por último, la efusividad de las representaciones ayuda a convencer de que el orden del universo se halla en peligro. La conveniente combinación de todos estos elementos acaba por otorgar una gran eficacia a las ceremonias, contribuyendo a sustentar la creencia en su veracidad.

4.- De las diversas funciones que pueden asociarse a las ceremonias está la de constituirse en sistemas de comunicación en los que se transmite una cosmovisión y un relato de cómo se originó el mundo, de cómo es y, lo más importante, de cómo debe ser. Se comunican una serie de mensajes codificados dirigidos a cada participante de forma diferenciada, que les atañen como mujeres y hombres, en relación al lugar que deben ocupar en el mundo. Estos códigos transmiten clasificaciones de importancia trascendental, como las categorías hombre/mujer, joven/adulto, etc., que se asumen como naturales.

5.- Las ceremonias tienen capacidad de producir las situaciones a las que aluden, al crear el mundo que se concibe, con independencia de que alguien discrepe, disienta u oculte su conducta. Según Rappaport los ritos son prácticas “performativas”, pues generan la aceptación social (2001/1999: 178-179). Una ceremonia matrimonial o la iniciación de una/un joven implica su aceptación y la de toda la comunidad, a todos los efectos y con los derechos y obligaciones reconocidos. Ello no implica que quede garantizado el cumplimiento de las obligaciones, por ejemplo en el caso de un adulterio o si una mujer espía la choza grande del *kina* o el *hain*, lo que conlleva consecuencias, normativizadas socialmente.

6.- En las ceremonias se realizan representaciones dramatizadas en las que cada participante interpreta el papel que socialmente le es asignado. Estas escenificaciones son un reflejo de las relaciones sociales, por lo que su análisis

en las ceremonias para contribuir en la supervivencia de los grupos humanos y que éstos puedan reproducirse (Salius 2013: 24).

permite descifrar la concreta estructura sobre la que se articulan dichas relaciones.

7.- Mediante el rito se lleva a cabo un acto social fundamental por el cual se instituyen y mantienen las relaciones sociales, no por el mero hecho de que se representen o escenifiquen, sino porque se instauran con todas las consecuencias para toda la sociedad: “Al enunciar, aceptar y establecer convenciones morales, el ritual contiene en su interior no simplemente una representación simbólica del contrato social, sino el mismo contrato social” (Rappaport 2001/1999: 207-208).

8.- Como hemos mostrado en las páginas anteriores, mediante los ritos se construyen órdenes¹⁰¹ morales y jurídicos como producciones ideacionales, es decir, entramados de significación sobre el mundo que se concretan en principios y reglas por las que se rigen las sociedades *yámana* y *selk'nam*. Estas producciones guardan un orden, en el sentido que tienen una coherencia interna y son indispensables para la pervivencia social, prescribiendo a los sujetos sociales qué acciones pueden o no desplegar.

9.- Mediante el rito se crea el tiempo (*id.* 264), un tiempo social que abarca desde el inicio mítico del origen social hasta el período de los propios sujetos sociales, quienes son producidos como niñas/os, mujeres/hombres o anciana/os, en cada generación. Lo mismo ocurre con el espacio, como entidad socialmente creada¹⁰².

10.- En las ceremonias se relatan algunos mitos que proporcionan el entramado de significaciones y configuraciones simbólicas de las cosmovisión *yámana* y *selk'nam*, tanto de su origen como de los atributos que las han llegado a caracterizar (*id.* 332). Esta producción tiene, entre otras, la función de

¹⁰¹ Según Rappaport los “órdenes” (natural, moral, económico) son “dominios más o menos coherentes dentro de los cuales unos procesos generalmente conmensurables se rigen por principios y reglas comunes” (2001/1999: 247).

¹⁰² Según Henri Lefebvre es preciso realizar un “esfuerzo para salir de la confusión sobre la base de considerar el espacio (social), así como el tiempo (social), no ya como <<hechos>> de la naturaleza más o menos modificada, ni tampoco como simples hechos de <<cultura>>, sino como productos” (Lefebvre 2013/1986: 54).

legitimar el mundo, presentándolo como natural y, por tanto, como incontestable. Se trata de la producción de ideología.

11.- Finalmente concluimos que mediante las ceremonias se logra la codificación de las relaciones productivas de la sociedad (*Id.* 283), en tanto que se ordenan los procesos materiales de producción y reproducción sociales. Se distinguen los períodos dominados por actividades diferentes entre sí, pero a su vez proporcionan una estructura sobre la que se organizan dichas actividades.

Las ceremonias, repetidas periódica y sistemáticamente, interrumpen lo cotidiano precisamente para mantenerlo. Asimismo, la complementariedad entre las ceremonias y los mitos que veíamos en el apartado anterior resulta patente. La interrelación de ambos fenómenos contribuye activamente a la producción y la reproducción de la vida social.

Por otra parte, en relación directa con el fondo de nuestra tesis, resulta claro que tanto ceremonias como mitos son de importancia capital en la configuración del **prestigio**, tal como lo hemos definido, como producción con un **valor simbólico asignado**. En el caso de las ceremonias de iniciación, éstas constituyen procesos de trabajo que forman parte del proceso de producción de personas, incluida su socialización, para su inserción final en el entramado de las relaciones sociales, como mujeres y hombres con roles socialmente configurados. En el caso de las ceremonias de legitimación de la dominación masculina de las sociedades analizadas, constituían complejos y sostenidos procesos de trabajo orientados a la producción ideacional de las diferencias y la legitimación de cada sexo, su posición en el mundo y la forma de valorizarlo.

En consecuencia, las ceremonias analizadas formaban parte activa en los **procesos de valorización diferencial** de mujeres y hombres. Resulta muy ilustrativo que Martin Gusinde relatará que en las ceremonias *yámana* se permitiera ocasionalmente la participación de alguna mujer, aunque sólo bajo la aceptación discutida de los hombres más influyentes y siempre supeditado a la consideración especial de que gozara la mujer elegida. La mujer seleccionada también debía guardar el secreto de lo que le fuera revelado en la ceremonia, sobre el resto de mujeres y bajo fuertes amenazas (Gusinde 1986/1937: 1296).

Por tanto, la participación excepcional de una mujer quedaba sujeta a que tuviera una especial atención entre los hombres o, dicho de otro modo, de que gozara de prestigio entre los hombres. Lo que equivale a decir que una mujer que aceptara y contribuyera a reproducir el orden social *yámana*, con su diferente valorización entre mujeres y hombres, obtenía el reconocimiento masculino. Una mujer que aceptara y contribuyera a la perpetuación de un orden de dominación. La aceptación de su propia situación de inferioridad social contribuía a reproducir la sociedad.

Como ya apuntábamos en el apartado anterior, Gusinde no apreciaba que existiera una desigualdad entre mujeres y hombres. Para Gusinde toda la escenificación del *Kina* no era más que “una divertida bufonada a costa” de las mujeres y que los hombres creían tener derecho a realizar de vez en cuando (Gusinde 1986/1937: 1358-1359). En nuestra opinión el etnólogo y religioso austríaco no acertó a ver las contradicciones internas de las sociedades que fue a estudiar y con ello el potente aparato de construcción diferencial de valores que tenía ante sus ojos.

En conclusión, las **ceremonias** y los **mitos** servían, entre otros fines, para la **producción de prestigio** y a su mantenimiento en el tiempo. Los mitos que se relataban en las ceremonias y las escenificaciones que allí se representaban trataban de héroes ancestrales como grandes cazadores o sobre peligrosas mujeres que ponían en peligro al mundo, es decir, contribuían a la producción ideacional necesaria para servir de sustrato del prestigio entre hombres y mujeres. Una **valorización simbólica asignada** diferencialmente a sujetos sociales y a actividades productivas que permitía organizar las relaciones sociales de producción y reproducción para que ésta última no llegara a escapar del control social y con ello poner en peligro la producción.

Finalmente, acabaremos este apartado hablando de arqueología. Las ceremonias que hemos descrito, tanto en el caso de los ritos de iniciación como en las ceremonias de representación de la dominación masculina, se llevaban a cabo mediante procesos de trabajo que implicaban relaciones sociales de producción. Eran actividades que requerían de una infraestructura y un sostenimiento que permitiera su funcionamiento, a veces durante meses. Eran necesarios recursos, la idoneidad del lugar y la época para su celebración y la organización del trabajo, realizada por un “jefe” nombrado para dirigir la ceremonia. Tal dirección recaía en un hombre con experiencia suficiente y reconocimiento de la comunidad (Gusinde 1986/1937: 789 ss para el *ciexaus*, *Id.*: 1293 para el *kina* y 1982/1931: 801 ss para el *hain*).

Dichas actividades dejaron rastros y restos materiales, por tanto son susceptibles de **arqueologización**. En los casos estudiados en Tierra del Fuego, además del *ciexaus* de Estancia Remolinos ya comentado e ilustrado, se ha podido excavar una cabaña del que fue el emplazamiento de un *hain*, lo que permitió interpretar el registro material de este tipo de ceremonias y contrastarlo con el material etnográfico. Un sitio (*Ewan I*) que gracias a la datación dendrocronológica arrojó como fecha la primavera de 1905 (Mansur & Piqué 2012: 8).



Figura 4.9. El sitio de *Ewan I*, en diversas tomas fotográficas. Mansur & Piqué 2012.

Como argumentamos en el capítulo 3, el estudio de casos etnográficos como los anteriores no puede servir como mera proyección analógica hacia el pasado. Ni el retrato de las sociedades fueguinas corresponde a ningún supuesto ‘presente etnográfico’ ahistórico, ni puede proyectarse sin más para interpretar las SCRP de hace milenios como si fueran ejemplos tipo. No obstante, resultan útiles para contrastar la metodología arqueológica, en este caso con una comparación exhaustiva o diálogo entre lo que nos aportan los registros etnográficos y el registro arqueológico. También para desarrollar una fenomenología de lo social, pues constituyen casos particulares que nos muestran la interrelación de todos los ámbitos de la realidad social, posibilitando contrastar nuestras hipótesis o formular otras nuevas. En nuestro caso, para elaborar una teoría del prestigio.

4.5.4.- La producción de normas

De acuerdo con el antropólogo Clifford Geertz (2001/1973: 118), bajo el término “*ethos*” se hace referencia a los elementos de evaluación relativos a aspectos morales y estéticos, que se encuentran en toda sociedad. En profunda relación con este término, la “cosmovisión” se corresponde con la “visión del mundo” que se ha construido socialmente, en relación con los aspectos cognitivos y existenciales tal como se los representan los sujetos sociales. Estos conceptos, aunque vagos e

imprecisos, permiten “enfocar el estudio de los valores que pueden clarificar antes que oscurecer los procesos esenciales que regulan normativamente la conducta” (Geertz 2001/1973: 129).

Dicho con otras palabras, toda sociedad desarrolla una forma de ver el mundo y a su vez, de forma inseparable a ésta, elabora un sistema de normas sobre aquello que considera que es correcto y lo que no lo es, advirtiéndole a su vez de las consecuencias de su vulneración. En los apartados anteriores hemos descrito con cierto grado de detalle la forma como las sociedades *yámana* y *selk'nam* de TdF codificaron sus propias normas, así como su cosmovisión, gracias a las ceremonias y a los mitos.

Como vimos al analizar las ceremonias, toda sociedad resulta de un proceso de integración que se halla en continua tensión, a modo de un conflicto entre fuerzas centrífugas y centrípetas en difícil equilibrio, que mediante el rito se intenta cohesionar. Las normas también cumplen una clara función en el funcionamiento social. Uno de los “mecanismos esenciales para garantizar y reforzar su permanencia y reproducción es la esfera del derecho. Tal esfera es la de cierto tipo de *reglas*” (Krotz 2002: 31). A modo de definición:

“se trata de un *sistema de reglas* que incluye enunciados formalizados, pero igualmente incluye la generación, aplicación, interpretación, vigilancia y modificación de tales enunciados, así como las instituciones, los cargos o roles especializados y los actores sociales involucrados en todos estos procesos. Finalmente, tal sistema de reglas incluye también su operación real y los modos en que son sustituidas o complementadas por otros mecanismos” (Krotz 2002 31-32).

Esta definición se ha construido desde la antropología cultural, aunque tiene más vigencia en nuestra sociedad que no en las FSCR. El estudio de las normas ha sido enfocado desde muy diversas disciplinas: el derecho, la filosofía, la sociología, la psicología social o la lingüística, por citar las más relevantes. En consecuencia, existen numerosas definiciones y clasificaciones de las normas.

En nuestro análisis de la mitología fueguina destacábamos algunas de las características de sus normas que regulaban la vida social. Eran reglas debidamente codificadas y transmitidas intergeneracionalmente mediante la socialización, los ritos de iniciación y los mitos. En dichas sociedades no existían instituciones concretas por las cuales una o varias personas, investidas de autoridad, tuvieran por cometido promulgar, interpretar y aplicar las normas. Por el contrario, los sujetos sociales eran

socializados para actuar en consecuencia en el seguimiento de las normas, asumiendo los riesgos de su vulneración, incluida la muerte, por ejemplo si una mujer espiaba indebidamente lo que ocurría tras la choza grande donde se ocultaban los hombres.

Maurice Godelier abordó el estudio de las formas de pensamiento en las sociedades cazadoras recolectoras acudiendo a la noción de “fetichismo de la mercancía” desarrollada por Marx. Concluyó que dichas formas de pensamiento se fundamentan en la analogía para aprehender el mundo. Se piensa la naturaleza y el mundo en términos analógicos, al representar

“las fuerzas y las realidades invisibles de la naturaleza como SUJETOS, es decir, como seres dotados de conciencia, de voluntad, que se comunican entre sí con el hombre (...) Las idealidades creadas por el pensamiento humano se presentan, pues, como un mundo coherente y organizado de representaciones ilusorias, mundo que domina la práctica y la conciencia humanas” (Godelier 1974: 332-333).

Por tanto, esta forma de representarse el mundo concibe la realidad de las cosas y de las relaciones entre ellas “como un mundo de personas” y el mundo subjetivo de las ideas como realidades objetivas (Godelier 1974: 334). Asimismo, Godelier destacaba que estas idealizaciones reflejan las propias “condiciones sociales de existencia” social (*id.* 338).

Esta afirmación pudimos constatarla en los mitos *yámana* y *selk'nam*, que describían un mundo de seres ancestrales, animales y personas relacionados entre sí como realidades objetivas que, en última instancia, acababan por reflejar las relaciones sociales y sus condiciones de existencia.

A su vez, el análisis de dichas mitologías nos proporcionó una relación de las normas en ellas codificadas que servían para regular la vida entre las mujeres y hombres *yámana* y *selk'nam*. En los mitos pudimos comprobar que algunas conductas recibían una fuerte censura, dentro de una jerarquía en las distintas normas existentes. En este sentido, veíamos cómo el asesinato o el adulterio tenían una clara preeminencia, que llegaban a ser castigados con la muerte. Otra de las recurrencias que destacaban en los mitos estudiados fue el incesto, ya fuera entre madre e hijo, padre e hija o entre hermana-hermano. De los 22 relatos *yámana* que Gusinde clasificó como “mitos explicativos”, en 5 de ellos se daba esta circunstancia. El final de estos relatos consistía en que las personas implicadas se convertían en animales

caracterizados por vivir aislados. Nuestra conclusión fue que el incesto tiene un tratamiento especial en la cosmovisión y el *ehtos yámana*: el incesto impide crear sociedad, sólo mediante el establecimiento de reglas exogámicas se crean las condiciones necesarias que permiten producir sociedad para vivir. Constituye una prueba más de que en aquellas sociedades la reproducción se sometió al control social, estableciéndose obligaciones sobre quienes podían o no emparejarse y mantener relaciones sexuales, supeditándose éstas a una célula matrimonial mujer-hombre (Pedraza 2009: 215; 2013: 157).

Este ejemplo confirma la afirmación de Godelier sobre el pensamiento en SCR como analogía y fetichización que, en última instancia, refleja las relaciones sociales de producción y reproducción, así como sus condiciones de existencia. A través del mito, se codificaron dichas relaciones y se pautaron las conductas a seguir o a evitar. Las ceremonias cumplieron también dicha función, recordando una y otra vez a los sujetos sociales la posición diferencial de mujeres y hombres en el mundo, según el orden social *yámana* y *selk'nam*, así como las conductas esperadas y censuradas en cada caso, relacionadas con la producción y la reproducción.

En esta misma línea, hace ya décadas que se puso de manifiesto entre la/os antropóloga/os la importancia de ciertas prácticas como la brujería para el control social en sociedades no occidentales. Muchos conflictos se asocian a prácticas de magia, oráculos o brujería, prácticas que conviene analizar en relación con las sanciones y la resolución de dichos conflictos (Gluckman 1978/1965: 9-10, 257-258).

En definitiva, queda demostrado que las normas constituyen una producción ideacional que contribuye activamente al mantenimiento y la reproducción social.

Otra de las conclusiones que se derivaron del estudio de las mitologías fueguinas es el de la diferenciación y jerarquización de las normas en su contenido y consecuencias. Hemos comprobado que las relacionadas con el asesinato, el adulterio o el incesto tenían una calificación más grave que las de otro tipo, como por ejemplo la de desatender las tareas asignadas, siempre según la división sexual del trabajo. En este sentido, podemos distinguir entre **normas estructurales**, aplicables a todos los sujetos sociales, ya sea **con carácter general** (p.e. el asesinato o el incesto, punibles de forma general) o **con carácter diferencial** (p.e. actividades masculinas/femeninas, adulterio según fuera femenino o masculino) y **normas coyunturales**, que son de aplicación ante determinadas situaciones concretas y transitorias.

Desde la filosofía del lenguaje del filósofo John Searle, en lingüística se aplica la clasificación de las normas en **constitutivas** y **regulativas** (Herrero 2005: 305). Una

norma constitutiva es una condición básica o fundamental para la existencia del evento en cuestión y sin la cual dicho evento no puede tener lugar. Una norma regulativa (o normativa o estratégica) tiene por objeto regular el desarrollo del comportamiento en un evento concreto. En lingüística las normas gramaticales son de tipo constitutivo, sin su uso no es posible la comunicación. Las reglas de cortesía o de protocolo son de tipo regulativo, sin ellas la comunicación es posible, aunque afectan a la interacción.

Dentro de las **normas constitutivas** podemos distinguir varios tipos:

- Normas **genéricas**, que son aplicables a todos los sujetos. Por ejemplo, existen principios **naturales** que configuran las diferencias físicas entre mujeres y hombres, determinando su papel en la reproducción y son indiferentes a la voluntad de los sujetos.
- Normas **primigenias**, como las que determinan un modo de producción concreto.
- Normas **características**, que son propias de sociedades o grupos concretos, por ejemplo las que distinguían a las sociedades *yámana* y *selk'nam*.

A nivel **regulativo**, las normas permiten someter a control las diversas actividades. Por ejemplo, la recolección, el marisqueo o la caza, son **actividades cotidianas** reguladas que implican a mujeres u hombres en una forma específica. Asimismo, las normas permiten regular **situaciones coyunturales**, por ejemplo la posibilidad de divorcio en una pareja, si se dan ciertas circunstancias (violencia sobre la mujer, incapacidad para la concepción por la mujer, dar muerte en caso de adulterio femenino, etc.). Por último, existen normas que regulan **situaciones imprevistas**, que se dan en la cotidianeidad diaria, aunque con el tiempo puedan acabar convirtiéndose en coyunturales.

Queda fuera de toda duda que las normas pueden cambiar con el tiempo. No sabemos cómo funcionaban las normas entre *yámana* y *selk'nam* un siglo antes de cuando fueron objeto de estudio, en las últimas décadas antes de su extinción¹⁰³. No

¹⁰³ “Este ejemplo, la organización social yamana, no es una representación de los orígenes de esta discriminación (que pensamos está en las sociedades prehistóricas) sino una compleja situación ya finalmente consolidada por milenios de prácticas sociales para conseguir y mantener un sistema determinado. No nos «descubre» los orígenes ni el camino seguido hasta

sabemos si con anterioridad las mujeres *yámana* podían participar de forma excepcional en una ceremonia del *kina*, como relatábamos en el apartado anterior. En cada momento histórico las sociedades se enfrentan a diversas circunstancias y contradicciones que tratan de afrontar y de las que resultan cambios. Situaciones antes inconcebibles pueden convertirse en aceptables o incluso cotidianas, cambiando con ello las normas y la cosmovisión. Nuevas normas pueden aparecer e incluso convertirse en estructurales de esa sociedad. Las causas de estos cambios y las formas que revisten a lo largo de la historia constituyen una cuestión de gran importancia para el estudio de la relación que estamos considerando aquí, entre el sistema normativo y el mantenimiento y reproducción de las organizaciones sociales. En este sentido, la constatación de la diversidad e intensidad de los procesos de trabajo involucrados en la transmisión de estas normas da idea de dicha importancia.

En el apartado dedicado a los mitos indicábamos que en el caso *yámana* se ha afirmado que la rigidez del sistema no permitió el cambio, o que éste no fue lo suficientemente ágil como para soportar el impacto tan drástico y devastador que supuso la llegada de las sociedades europeas (Vila *et al.* 2007: 49-50). Esa rigidez al cambio fue más importante en la esfera de la reproducción y finalmente supuso el colapso de las sociedades de TdF. En otros ejemplos históricos las consecuencias fueron otras bien distintas. Por ejemplo en el caso de la NWC, con una estrategia de gestión de la reproducción diferente, no se dieron los mismos efectos que en TdF, a pesar de compartir puntos de partida bastante similares en cuanto al tiempo y tipo de recursos explotados (Vila & Estévez 2010b: 205-206; 2010c: 17-18). Sobra decir que cada caso debe ser analizado en su trayectoria histórica, a la búsqueda de los factores específicos que lo configuran.

En el ejemplo *yámana* de Tdf, hemos hecho referencia a los cambios progresivos acaecidos desde el primer contacto, bien en la producción de útiles o bien en los objetos de trabajo, en relación con la caza de aves, la pesca, la recolección de mejillones, etc., como consecuencia de la reducción en las poblaciones de pinnípedos. Aunque no tengamos constancia directa de ello, es innegable que se dieron también cambios normativos asociados a estos cambios en el sistema productivo, pues debieron afrontarse nuevas situaciones que resolver, tales como a quien se asignaban las tareas productivas o cómo llevarlas a cabo, etc., de acuerdo con la división sexual

llegar al grado actual de discriminaciones, pero sí nos ha brindado la oportunidad de analizar las mecanismos de una consolidada y exitosa organización basada en el control de la producción y de la reproducción” (Vila & Ruiz 2001: 290).

trabajo existente. Es decir, queda claro que se dieron cambios en las estrategias organizativas de aquellas sociedades, con cambios en la producción y en las normas que la regulaban. Los primeros, probados arqueológicamente, los segundos deducidos como una consecuencia lógica.

El problema no fue tan grave en el ámbito de la producción, una esfera cuyo control es más fácil de abordar, mientras se mantengan algunas variables bajo control (los objetos de trabajo disponibles, su capacidad de reproducción, etc.). El problema en TdF fue la rigidez en la esfera de la reproducción y las normas a ella asociadas, que resultó del todo insuficiente para hacer frente al impacto causado por la llegada de las poblaciones foráneas:

“La organización de la reproducción social es el elemento ideológico que por su función (la continuación del orden social) debe ser más conservadora que la organización de la producción que debe ser más dinámica para enfrentarse a las condiciones ambientales cambiantes y a las modificaciones del medio que ella misma introduce.” (Vila & Estévez 2010c: 20).

Finalmente, existe una clara vinculación entre la producción de normas y el **prestigio**. En los casos estudiados vimos que algunos de los sujetos varones de mayor edad podían llegar a adquirir una valoración especial frente al resto de la comunidad y, por tanto, de cierto prestigio, tal como lo hemos definido, como valor simbólico asignado. La dirección de las ceremonias solía recaer en estos sujetos, lo cual contribuía a su vez al prestigio de dicho varón. También en la narración de los relatos cumplían una función destacada los hombres de edad, pues, como vimos, la transmisión del conocimiento quedaba bajo el control masculino de los individuos de mayor edad.

Cuando en el capítulo 2 analizábamos las características del ‘líder carismático’, en la aportación sociológica de Max Weber, destacábamos la función que adquieren ciertos sujetos por sus habilidades o sus conocimientos. El ‘carisma’ así definido fue utilizado en la antropología y la arqueología de SCRIP para describir a los líderes sin poder de coerción asociados habitualmente a estas formaciones sociales. También discutimos las limitaciones de la perspectiva psicosociológica en este campo.

La cuestión aquí no reside tanto en las habilidades o experiencias que un determinado sujeto pueda haber desarrollado por diversos motivos, algo que va a ser posible observar en toda sociedad de cualquier tiempo y lugar. Desde nuestra

perspectiva materialista histórica, la importancia radica en cómo se articulan socialmente las diversas estrategias organizativas de los procesos de trabajo que dirigen la dinámica de la producción y reproducción sociales de toda sociedad. De ahí que los aspectos psicológicos y las habilidades particulares que pueda desarrollar un individuo cualquiera no tienen mayor incidencia si no es en relación con la función que cumplen en dichos procesos, por lo que pueden tener una consideración que puede variar mucho en función de cada sociedad, o bien no tener consecuencia alguna.

El caso referido de la participación de alguna mujer *yámana* en la celebración del *kina* es un claro ejemplo. Martin Gusinde afirmó que tal suceso era impensable en la celebración del *hain selk'nam* (Gusinde 1982/1931: 804-05). No sabemos si tiempo atrás la prohibición se relajó entre los *yámana* por alguna razón determinada y se introdujo un cambio normativo sin parangón entre sus vecinos del norte. El resultado, como vimos al analizar las ceremonias, fue que una mujer que alcanzaba una valoración diferencial suficiente a juicio de los hombres de mayor peso (es decir, con una valoración diferencial asignada también alta) podía participar en el *kina* a condición de mantener el secreto y contribuir a la reproducción del sistema desigual *yámana*: una mujer con prestigio para contribuir a mantener y reproducir el sistema de dominación masculino¹⁰⁴.

En los ejemplos citados, si bien no existían hombres *yámana* o *selk'nam* con posiciones diferenciales permanentes capaces de imponer sus criterios y mucho menos ejercer la coerción sobre el resto, sí que queda claro que en algunos casos ocupaban una posición privilegiada: al ser oídos en las tomas de decisiones, en ser elegidos para dirigir una ceremonia, a ser escuchados preferentemente en el relato de los mitos, a ser consultados al fijar el lugar para el desarrollo de una ceremonia, etc. Es decir, en momentos concretos y en actividades concretas algunos hombres, y en especial los de cierta edad, atraían una exclusiva atención y consideración. De acuerdo con la información disponible, en todas las decisiones políticas los sujetos masculinos eran quienes tomaban las decisiones. Desde nuestra perspectiva la noción del prestigio como valoración simbólica asignada puede ser aplicada en estos casos. En estos ejemplos, se verifica que el prestigio contribuye al funcionamiento social, como es en la toma de decisiones o en la articulación concreta de las relaciones entre los distintos sujetos sociales en las distintas actividades.

¹⁰⁴ Prestigio que en ningún caso implicaba que dicha mujer adquiriera algún tipo de poder en el mundo *yámana*: “car de l'importance au pouvoir, et de l'actrice au sujet, il y a un grand pas” (Mathieu 1985: 7).

Asimismo, esta dinámica puede reforzar la posición de estos sujetos, quienes con sus conductas 'ejemplares' contribuirán a la configuración de roles específicos que pueden pasar a ser socialmente apreciados. La posición que acaban ocupando en el entramado de las relaciones sociales y las funciones que despliegan contribuyen también al mantenimiento y el funcionamiento social. De ahí la posibilidad del cambio histórico hacia posiciones diferenciales más o menos permanentes de ciertos sujetos sociales que cumplan con las características y los roles social e históricamente configurados. En este sentido, la lógica dialéctica explica perfectamente las dinámicas de los procesos de cambio: mediante saltos discretos cuantitativos acumulados, entre la continuidad y la discontinuidad, o tras el salto cualitativo ante la acumulación de saltos cuantitativos discretos mínimos (de Gortari 1979: 58-64).

Esta es una forma de explicar el cambio histórico sobre el surgimiento de sujetos sociales con posiciones diferenciales en el entramado social como consecuencia de la dinámica de los procesos sociales y no por una explicación teleológica de la evolución humana o por causas genéticas sociobiológicas de los individuos, propensos a la acumulación. En el ejemplo del desarrollo histórico en la NWC, cabe la posibilidad de que el sistema, una vez liberado de la contradicción principal entre producción y reproducción, diera lugar a un sistema expansivo, muy similar a la aparición de los sistemas agrícolas, que llevó a incorporar sucesivamente a poblaciones vecinas, acumulándose cambios que contribuyeron al desencadenamiento de otros desarrollos productivos y a cambios en la organización política (Vila & Estévez 2010b: 212; Vila & Estévez 2010c: 20).

De esta forma puede argumentarse la explicación materialista histórica para la aparición de 'jefes': sujetos sociales con nuevas responsabilidades en la gestión de la producción, la distribución y el consumo, legitimados socialmente en su posición diferencial en el entramado de las relaciones sociales de producción y reproducción, con roles específicos a desempeñar en las estrategias organizativas, con responsabilidades especiales en la promulgación, aplicación y transmisión de las normas, etc.

Desde esta perspectiva, el prestigio forma parte del proceso de producción de un determinado tipo de sujetos para cumplir unas determinadas funciones sociales. Producción de sujetos que requieren un proceso de valorización específico, la valoración simbólica asignada del prestigio, que los legitima en esa posición diferencial y que permite articular un modo de producción particular. Que el desarrollo histórico fuera diferente en Tierra del Fuego o en la Costa Noroeste es lo que debe ser objeto

de análisis arqueológico, en términos arqueológicos, con la definición adecuada de las variables, el enunciado de hipótesis concretas y la verificación arqueológica pertinente (Vila & Estévez 2010b: 213-214; 2010c: 20-21).

4.6.- Propuesta para una arqueologización del prestigio

El objetivo inicial de nuestra tesis ha culminado con la propuesta de una definición argumentada del prestigio como producción social, susceptible de ser aplicable en arqueología prehistórica. El trabajo desarrollado ha sido estrictamente teórico y comenzó con una revisión de parte de la bibliografía arqueológica producida desde la segunda mitad/último tercio del siglo XX hasta nuestros días. Finalmente, en el presente capítulo hemos concretado nuestra propuesta de definición, que hemos elaborado a partir de los fundamentos que nos provee el materialismo histórico, más la revisión efectuada por algunas de las propuestas realizadas desde los estudios feministas de las últimas décadas.

Cumplido este cometido queda por afrontar la siguiente tarea, la de cómo 'arqueologizar' la propuesta de definición de prestigio que ha sido planteada a lo largo de estas páginas. En la ciencia, toda propuesta de definición realizada desde una posición teórica particular debe ser aplicada a la realidad de su objeto de estudio. La arqueología no escapa a esta premisa, no es ninguna excepción. Siguiendo la propuesta materialista que hemos mantenido aquí, nuestra tesis, como producción que es, puede tener un valor de uso si resulta de utilidad para la práctica arqueológica. La comunidad académica y el tiempo lo dirán y materializarán, en su caso, dicho valor de uso.

Sobra decir que esta labor de arqueologización no resultará nada fácil. No obstante, muchas de las dificultades que se encontrarán en esta ardua tarea serán las mismas con las que otras aproximaciones teóricas, desde otras corrientes o escuelas, ya tropezaron en el pasado al abordar el tratamiento de esta temática. Aquí, tan sólo pretendemos plantear los puntos básicos que deberían inspirar el desarrollo de una metodología arqueológica adecuada que incluya nuestra propuesta de definición de prestigio, entendido como una producción social para la reproducción.

Como vimos en el capítulo 2, las temáticas relacionadas con el poder, o conceptos como poder, autoridad, estatus o prestigio, se han utilizado y se siguen utilizando, a menudo de una forma profundamente acrítica, a partir de unos planteamientos importados de la sociología del poder que se forjaron hace más de un

siglo. La tendencia más habitual es la de asociar ciertos objetos, bien por sus características, por la procedencia de los mismos o de las materias primas sobre las que se manufacturaron, o por el tipo o cantidad de trabajo invertido en su producción, para concluir que se trataba de un objeto de prestigio, perteneciente a una persona de o con prestigio, a la que se asocian poder, estatus, etc.

Esta forma tan común de inferencia, efectuada a partir de un objeto, a menudo descontextualizado, plantea numerosos problemas desde los puntos de vista tanto teórico como metodológico. De una forma acrítica, esta identificación objeto/prestigio se asocia con otros conceptos como complejidad social o desigualdades sociales e inspira gran parte de la práctica arqueológica. Como analizamos en el capítulo 3, esta forma de proceder, tan enraizada en la arqueología hasta el punto de pasar a menudo inadvertida, se traduce en serios problemas de ontologización (sobre la naturaleza humana, la historia, la evolución, etc.). En estrecha relación con esta cuestión, se derivan problemas ideológicos que subyacen en los trabajos arqueológicos, que acaban por confirmar en el pasado un presente que no se cuestiona. Ya vimos que no es conveniente separar arqueología y política.

Por todo ello, el desarrollo de metodologías arqueológicas adecuadas se hace del todo necesario si queremos escapar de esta trampa. En nuestra opinión, este es uno de los problemas no resueltos con el tema del prestigio en arqueología, que en el mejor de los casos se ha intentado superar, con escaso éxito, mediante el desarrollo de tipologías clasificatorias evolucionistas para aplicar directamente en el registro arqueológico, o bien se ha acudido a argumentaciones sociobiológicas justificativas del poder y, por tanto, de las desigualdades. En ambos casos el prestigio sería el resultado de una 'adaptación', que lo explica todo y no explica nada.

Por tanto, el primer problema a solucionar es hacer patente su existencia, es decir, que esta forma de proceder en la práctica arqueológica ya no pase inadvertida. En otras palabras, ser consciente del problema teórico y metodológico asociado a esta práctica. En nuestro caso debemos enfrentarnos con el mismo problema. Al desarrollar una metodología arqueológica, en relación con nuestra definición planteada del prestigio, el problema a solventar es el mismo. En este sentido, mi propia experiencia al describir mi objeto de estudio a otro/as colegas (en congresos y simposios) es que éstos/as suelen destacar lo problemático de desarrollar una metodología para nuestro objeto. Con ello están obviando que los métodos que se emplean en la actualidad adolecen del mismo problema, aunque raras veces la/os arqueólogos sean conscientes de dicho problema.

En la historia de nuestra disciplina, el estudio de lo simbólico o de las relaciones sociales ha sido, cuando menos, enormemente delicado y resuelto a

menudo con la conclusión de que tal empresa no resulta posible dada la inexistencia de restos materiales. Desde el extremo opuesto, en ocasiones se ha abordado el estudio de lo simbólico desde elucubraciones excesivamente flexibles, defendiendo la existencia de patrones mentales universales o bien aplicando conexiones que se entienden como coherentes entre relaciones socio-económicas e ideología, o simplemente mediante la analogía etnográfica (Estévez & Vila 1999: 281; 2006: 365-366; Piqué *et al.* 2009: 61; Vila *et al.* 2010: 202; Vila 2014: 22).

Dentro de la tarea que planteamos aquí, arqueologizar el prestigio, tan solo vamos a plantear los puntos básicos y fundamentales que deberían inspirar el objetivo de desarrollar metodologías arqueológicas adecuadas. Estos puntos básicos a desarrollar son tres:

- 1.- Determinar qué registro arqueológico precisamos para poder llevar a cabo nuestro programa de investigación.
- 2.- Elaborar modelos explicativos para dar cuenta de la organización de las relaciones sociales, en los términos que hemos descrito a lo largo de este trabajo.
- 3.- Desarrollar métodos de evaluación y contrastación arqueológica de dichos modelos.

En el capítulo 3 tuvimos ocasión de desarrollar con cierto detalle los principios fundamentales que subyacen en nuestro marco teórico, dentro de una arqueología entendida como ciencia social e histórica. Estos principios deben inspirar también estos pasos.

En primer lugar, la definición del **registro arqueológico** suele remitir a la materialidad que espera a ser descubierta y desenterrada. No obstante, suele olvidarse que el registro arqueológico también es consecuencia de lo que es pensado por la/os arqueóloga/os, quienes manejan toda una serie de categorías de análisis (industria, fauna, carbonos, tipologías, etc.) según una determinada forma de concebir la sociedad y de acuerdo a un bagaje teórico determinado. Por ello se hace necesario reexaminar estas categorías de análisis y pensar en un registro arqueológico sobre el que contrastar nuestras hipótesis de una determinada fenomenología social (organización social, relaciones sociales de producción y reproducción, división sexual

del trabajo, distribución, etc.) (Estévez & Vila 1999: 281; Piqué *et al.* 2009: 61-62; Vila 2014: 22).

Asimismo y en esta misma línea, al hablar de materialidad habitualmente se remite al 'objeto' como un elemento material tangible y bien delimitado, susceptible de ser hallado en un yacimiento arqueológico. No obstante de esta perspectiva "se desprende una percepción reduccionista/simplista de lo material y una consecuente actitud inmovilista/esencialista respecto a lo que es el registro arqueológico" (Piqué *et al.* 2009: 62). Esta cuestión conecta con la problemática suscitada a partir de las aproximaciones neopositivistas y empiristas en arqueología, en relación con la naturaleza del 'dato' arqueológico:

"Para una posición realista o materialista es necesario tener clara la distinción entre la realidad existente fuera de nuestra conciencia y nuestro conocimiento subjetivo de esa realidad. Para nosotros, al menos, el término de *dato* alude a esa realidad –la de los materiales y contextos arqueológicos así como de su contexto ambiental actual- que existe con independencia de nuestra conciencia y es empíricamente *observable*. Y, al procesar nuestra observación subjetiva, producimos la *información empírica*, que podemos materializar en *descripciones* para efectos de su comunicación (Bate *et al.* 2014: 46).

En segundo lugar, a lo largo de este trabajo hemos ido detallando una forma de acercarnos al estudio de las sociedades humanas, asumiendo que éstas se configuran no como un mero agregado de personas, sino a partir de las relaciones sociales de producción y reproducción que son instituidas por los seres humanos y reproducidas continuamente para asegurar la pervivencia social. En las FSCR que nos precedieron durante milenios, estas relaciones de producción y reproducción debieron ser articuladas bajo estrategias organizativas muy bien perfeccionadas, aquéllas que se demostraron eficaces para conciliar ese equilibrio tan precario entre producción y reproducción, resultado de la principal contradicción que las define y las caracteriza. Esta fenomenología social, referida al tipo de sociedades aludidas y sólo a éste, requiere de una **modelización** adecuada, para dar cuenta de cada formación social en su especificidad, con sus propias causalidades estructurales, aquéllas propias de su modo de producción.

Finalmente, en tercer lugar y relacionado directamente con esto último, es preciso desarrollar **métodos de evaluación y contrastación arqueológica** de dichos

modelos explicativos. Para ello contamos con la etnoarqueología, entendida aquí como método de perfeccionamiento y evaluación de la metodología arqueológica (Estévez & Vila 1995: 19; Estévez & Vila 1999: 281; Vila 2006: 69; Vila *et al.* 2007: 38; Vila & Estévez 2010c: 20-21). Contamos con abundante material etnográfico y documentación histórica, museística, etc., tanto de sociedades actuales como de sociedades ya extintas (especialmente de éstas), como los ejemplos aquí utilizados de Tierra del Fuego. Dicho registro nos permite analizar formas concretas de organización social, es decir, de estrategias sociales particulares dirigidas a organizar los procesos de producción y reproducción sociales necesarios para la pervivencia social. Estos casos nos permiten a su vez observar la materialidad que dichas sociedades han dejado tras de sí al llevar a cabo dichos procesos. Con estos presupuestos se demuestra claramente la diferencia entre enfocar la etnoarqueología conforme a esta propuesta o utilizarla como mera factoría de analogías etnográficas. Por otra parte, una cosa es importar directamente conceptos y categorías de otras disciplinas y otra muy distinta establecer un diálogo entre disciplinas.

Los casos etnográficos que hemos utilizado aquí nos han permitido elaborar una propuesta que integra diversos elementos tan distintos pero tan interrelacionados como las relaciones de producción, de reproducción, las producciones ideacionales (como la mitología, las ceremonias y las normas sociales), etc. Como estudio de caso nos han proporcionado información concreta de cómo se llevaron a cabo los procesos de valorización asociados a la producción de bienes y de personas, con una posición diferencial de mujeres y hombres claramente definida. Una 'solución' social concreta, la que aquellas sociedades articularon en sus estrategias organizativas y que les permitió pervivir durante mucho tiempo.

A su vez, este estudio nos ha permitido contrastar la afirmación tradicional (al menos hasta tiempos recientes) de la existencia de sociedades igualitarias en las FSCRPs o que la igualdad era un atributo propio e indiscutible de aquellas sociedades. No era el caso en Tierra del Fuego y cualquier otro caso que se plantee debe ser objeto de análisis y contrastación, en los términos aquí expuestos¹⁰⁵.

¹⁰⁵ Un ejemplo ilustrativo de esta problemática lo ha planteado Marta Cintas (2014) sobre la posible existencia de diferencias o disimetría sexual en el Paleolítico Superior europeo. Su análisis se ha centrado en la contrastación de la información disponible vinculada a restos mortuorios, de acuerdo con el número y distribución de individuos, su sexuación y edad, la presencia de posibles patologías, así como su asociación con ajueres y ocre. La conclusión es que con dicha información no existen evidencias a día de hoy para sostener la presencia o ausencia de dichas diferencias. Lo cual lleva a la autora preguntarse por el origen y justificación de la visión tradicional de la arqueología prehistórica sobre dichas sociedades: "¿la visión que tenemos sobre las sociedades cazadoras recolectoras de la Prehistoria es la correcta?, ¿de dónde se ha obtenido la información y cómo se ha creado el conocimiento? ¿Las afirmaciones

Pronto se cumplirán dos centurias desde que, en 1820, Christian J. Thompsen ordenara las colecciones del museo de Copenhague y estableciera su conocida periodización de las edades, de piedra, bronce y hierro. Ciertamente la arqueología ha evolucionado de una forma que difícilmente pudieron imaginar en el siglo XIX. Y no sólo por las innovaciones técnicas e instrumentales, sino también gracias a los avances teóricos y metodológicos. En este sentido, entonces difícilmente se podía 'pensar el registro' de otra forma, en la línea en que argumentábamos líneas arriba. Ahora contamos con numerosos elementos entonces impensables: dataciones absolutas, palinología, micromorfología de suelos, análisis de materiales, análisis de ADN y un largo etc. La cuestión que se plantea ahora es seguir reflexionando las maneras de hacer arqueología, sobre el registro arqueológico, teórica y metodológicamente, para que lo que ahora resulta impensable deje de serlo.

Como muestra de este esfuerzo se pueden detallar algunos de los trabajos que se están realizando en este sentido, de intentar llegar más allá, de repensar el registro y buscar, detectar y explicar las relaciones sociales. Estos trabajos se encuadran dentro de los proyectos llevados a cabo en los últimos años por arqueólogas y arqueólogos de la Universitat Autònoma de Barcelona y la Institució Milà i Fontanals del CSIC, de Barcelona, entre otras/os. Trabajos que abarcan un amplio abanico de temáticas y subdisciplinas arqueológicas.

Las relaciones sociales de producción y reproducción y el papel diferencial ocupado por mujeres y hombres han orientado muchos de estos trabajos. A partir de la Contradicción Principal entre ambos procesos y la búsqueda de un registro arqueológico adecuado se ha intentado dar cuenta de las formas de articular las relaciones sociales, mediante diferentes estrategias organizativas, por parte de mujeres y hombres en sociedades cazadoras-recolectoras. Para ello, más allá del útil lítico, protagonista siempre del registro arqueológico, se ha procedido a desarrollar metodologías en el análisis de **recursos** diversos, por ejemplo los de **origen vegetal**, uno de los "recursos considerados "marginales", uno de los más ignorados" (Piqué et. al 2009: 78).

que se nos ofrecen acerca de hechos como la división sexual del trabajo en qué evidencias materiales se basan?" (Cintas 2014: 57).

Restos de maderas, semillas carbonizadas, polen o fitolitos, han sido utilizados habitualmente en términos paleoecológicos o paleoambientales. A lo sumo, su análisis se ha orientado hacia el consumo como alimentos, sin embargo es posible ir más allá e investigar sobre los procesos de trabajo involucrados en la obtención de recursos vegetales y su relación con la organización social (*Id.* 78-79).

Un ejemplo de ello es que es posible analizar el uso de recursos de madera entre SCR a partir de las huellas de uso sobre útiles líticos. El análisis funcional de artefactos líticos resulta aquí útil para analizar los materiales de origen vegetal en poblaciones prehistóricas, donde los restos orgánicos han desaparecido o simplemente no contamos con material etnoarqueológico que nos proporcione indicaciones viables. De esta forma, el análisis funcional y tecnológico es una buena aproximación para entender los procesos de producción involucrados en la manufactura de instrumentos de madera (Caruso *et al.* 2014: 343).

Este ejemplo pone de relieve la cuestión del análisis lítico más allá de la tradicional concepción tipológica que ha marcado la mayor parte de la historia de la disciplina. Los **instrumentos líticos** pueden ser analizados más allá de la mera clasificación según sus formas para la especulación sobre sus posibles usos y pensarlos como objetos que fueron producidos con un fin fundamental: el de obtener otros bienes. El estudio e interpretación de las huellas de uso líticas permite así indagar en los procesos de producción de dichos útiles, así como en las formas sociales de trabajo que se hallaron detrás de su producción. Lo mismo se puede decir del aprovisionamiento de aquellas materias primas, que no pueden separarse de la actividad social de la que fue producto (Clemente 1997: 9-10; Terradas 2001: 139-140; Piqué *et al.* 2009: 81-82).

Un ejemplo en relación con la tradicional concepción de la materialidad puede hallarse en las posibilidades que ofrece el estudio del **espacio como producción social**. Desde el marco teórico que nos inspira, una forma posible de acercarse a la organización social es a partir de su “plasmación en el espacio ocupado”, toda vez que la “concepción y el uso del espacio, igual que de los recursos, están regidos por normas que estructuran la organización social, aparte de ciertas determinaciones mecánicas de carácter técnico-funcional” (Dragicevic *et al.* 2012: 534).

En el trabajo de referencia se contrastó la información etnográfica de la sociedad *yámana* con el registro arqueológico del asentamiento Túnel VII, en la costa norte del Canal Beagle, al sur de la Isla Grande de Tierra del Fuego, con diversas

ocupaciones datadas principalmente durante el siglo XIX. Como hemos señalado en las páginas precedentes, gracias a la documentación etnográfica fue posible detallar cómo se articulaba la división sexual del trabajo para las mujeres y hombres *yámana*. Asimismo fue posible situar las distintas actividades productivas en las áreas habitacionales concretas en las ubicaciones donde estuvieron emplazadas las cabañas y que arqueológicamente fueron documentadas.

Mediante esta aproximación etnoarqueológica fue posible ajustar la metodología arqueológica en el estudio del espacio social, más allá de la mera distribución de objetos y orientada a la búsqueda de la relación entre las actividades realizadas y las personas que las hacían, poniendo de manifiesto una concreta división sexual del trabajo. Se concluyó la necesidad de definir las categorías y variables relevantes al abordar el registro arqueológico, donde la división del trabajo resultó ser una variable definitoria de la sociedad *yámana* (Dragicevic *et al.* 2012: 545).

El yacimiento citado dio mucho más información, desde otros enfoques. Tal fue el caso de la **micromorfología de suelos**, que permite investigar los procesos que han intervenido en la formación y evolución de los suelos e incluso reconocer fenómenos postdeposicionales producidos en los sedimentos no visibles a simple vista, todo lo cual proporciona información de mucho mayor alcance que los tradicionales análisis tafonómicos y arqueofaunísticos sobre macrorestos. El análisis de compuestos minerales, por ejemplo por la disolución de huesos, o las trazas de actividad humana y animal por la compactación de suelos por pisado, aportan una gran cantidad de información en la reconstrucción de las actividades que tuvieron lugar (Taulé 1996: 113; Estévez 2014: 4-6).

El caso estudiado en Túnel VII permitió analizar los distintos procesos de formación y transformación de los niveles arqueológicos, incluyendo la diferenciación de los procesos de crioturbación respecto de los rasgos antropogénicos producidos por el pisoteo y la ocupación humana. Con la información etnográfica disponible, fue posible la experimentación y la comparación de las muestras arqueológicas, cuyos resultados pueden ser contrastados con yacimientos de grupos CR prehistóricos (Taulé 1995: 124, 126).

Este tipo de estudios supone un avance considerable que permite descubrimientos impensables tiempo atrás. La identificación taxonómica puede resultar imposible en el caso de restos óseos microscópicos, sin embargo el análisis micromorfológico puede documentar la presencia de restos animales en lugares con condiciones pobres de conservación química. Por ejemplo, los restos microscópicos

de huesos quemados pueden ser los únicos detectables por su mayor resistencia a la alteración química. También cabe mencionar la detección de ácidos grasos o el análisis de colágenos, por ser técnicas recientes que se han mostrado prometedoras, con un gran potencial para la investigación (Estévez *et al.* 2014: 7).

Nuestro trabajo citado sobre el análisis de las **producciones ideacionales** de ceremonias y mitos en SCRP también se inscribe dentro de la pequeña muestra de trabajos realizados que intentan ir un paso más allá en la investigación arqueológica (Pedraza 2009; 2013). Gracias a las fuentes etnográficas sobre las sociedades *yámana* y *selk'nam* pudimos dar cuenta del funcionamiento de las ceremonias así como analizar la recopilación mitológica, para ponerlo todo en relación con la producción y reproducción sociales, constatando la construcción ideológica que desarrollaron aquellas sociedades para sustentar la desigualdad entre mujeres y hombres. Las **ceremonias selk'nam (hain)** han podido ser directamente analizadas arqueológicamente, como ya vimos con el caso de la cabaña en el sitio de *Ewan*, en la Isla Grande de Tierra del Fuego (Mansur & Piqué 2012).

Las ceremonias han proporcionado más resultados, en este caso con el trabajo etnomusicológico centrado en la **producción de sonidos** de Jesús Salius (2013, 2015). La producción de sonidos también es susceptible de arqueologización, pues existe un conjunto de evidencias materiales identificables en un contexto arqueológico, indicadores diferenciales de manera significativa, en conjunto, de producción de sonidos (Salius 2013: 290-291; 2015: 193).

El resultado fue la elaboración de una metodología etnoarqueológica, en este caso etnoarqueomusicológica, que demuestra la posibilidad de identificar indicadores específicos de producción de sonidos que tuvieron lugar en ceremonias colectivas. Las conclusiones de este trabajo fueron que con la elaboración de complejas ceremonias se contribuye a la creación de normas e ideologías por las que se transmite la estructura de la organización social y se lleva a cabo la socialización de los individuos, inculcando la división sexual del trabajo y conseguir el control social de los sujetos, en este caso los sujetos reproductores (las mujeres), que eran objeto de minusvaloración. Todo ello mediante la división sexual de espacios, la transmisión diferencial de información, la escenificación de danzas y cantos de forma diferenciada, con instrumentos diferenciados, etc. La producción de sonidos, fundamental en estas ceremonias, contribuía en consecuencia a mantener la organización social basada en

la división sexual, dentro de las estrategias de reproducción social destinadas a la supervivencia social (Salius 2013: 292-294; 2015: 193-195).

En otros apartados tuvimos la ocasión de citar también algunos trabajos desarrollados con metodología etnoarqueológica para desarrollar herramientas de análisis con la finalidad de medir la desigualdad en las relaciones sociales en FSCR, a partir de los procesos de valorización de la producción, tanto de objetos como de sujetos. Esta aproximación se logró a partir de la estimación del tiempo de trabajo invertido en la producción de objetos, según una tecnología dada, la cantidad de horas empleadas, las personas implicadas, etc., lo cual puede ser abordado gracias a la información etnográfica, la arqueología experimental o el análisis traceológico, entre otros (Barceló *et al.* 2006: 192-200; Vila *et al.* 2010: 203, 205).

Otro campo de investigación de gran relevancia y que va más allá del tradicional análisis de la materialidad resulta del estudio de las **representaciones figurativas** desde una perspectiva feminista y de género. En este sentido destacamos con especial interés algunos planteamientos realizados en la Península Ibérica en los últimos años a raíz del estudio de paneles de lo que habitualmente se denomina como 'arte' Levantino.

Algunos de estos trabajos, llevados a cabo desde una aproximación explícitamente feminista y de género, se han encaminado a documentar la sobrerrepresentación figurativa de los motivos masculinos que aparecen en dichos registros¹⁰⁶, así como la diferente participación de ambos sexos en las distintas actividades productivas y reproductivas:

“En definitiva, estamos planteando la viabilidad de, a través del uso de representaciones figurativas, introducir una distancia material y simbólica entre los sujetos en base a la inclusión/exclusión de específicos indicadores representativos en relación a los grupos sociales existentes. Recordemos que las actividades político-

¹⁰⁶ Respecto a esta misma temática, desde una orientación de género, véase Díaz-Andreu & Montón-Subías 2013: 446, también en referencia a figuraciones levantinas, donde concluyen que existe un sesgo masculino de auto representación en muchos de los paneles figurativos. Díaz-Andreu también ha incidido sobre la interpretación de dichas representaciones como una expresión gráfica del papel desempeñado por mujeres y hombres (2003: 45-48) y como un reflejo de la negociación librada por las mujeres sobre su posición en la sociedad (1998: 46). No obstante, para una crítica de estos planteamientos en relación con el tratamiento del género véase Escoriza 2002: 102-103, n. 15.

ideológicas son aquellas que, mediante acuerdos, imposiciones o mediaciones están destinadas a establecer las formas políticas que gestionan la materialidad social y las formas ideológicas que las legitiman (o deslegitiman). Por lo tanto, afectarán al marco de las prácticas económicas, tanto si se trata de políticas domésticas como de políticas extradomésticas. De esta manera, las distintas producciones están estrechamente relacionadas con las formas político-ideológicas que surgen en una sociedad” (Escoriza 2006: 25-26).

Las conclusiones de estos trabajos subrayan que estas representaciones constituyen un indicador de la existencia de explotación de las mujeres en el neolítico peninsular, mediante un aparato de representación simbólica de carácter político-ideológico de valorización diferencial de los sujetos implicados y las actividades desarrolladas (Escoriza 2002: 99-100).

En consecuencia, estos planteamientos ofrecen nuevas metodologías de análisis que permiten abordar el estudio de las relaciones sociales entre mujeres y hombres en el pasado, las actividades desarrolladas, la división sexual del trabajo y las formas políticas e ideológicas asociadas con una determinada manera de instituir las relaciones sociales para producir y reproducirse.

Asimismo, en estos trabajos se hace una revisión crítica sobre las interpretaciones tradicionales de este mal denominado ‘arte’ prehistórico, donde determinadas actividades, tanto económicas como político-ideológicas, se han tendido a asociar con un sexo específico, cuando algunas de dichas representaciones no se encuentran sexuadas. Esta tendencia ha llevado a la justificación de ciertas situaciones del presente, respecto de algunos colectivos sociales y sexuales, al concluir que “las cosas no han cambiado” desde la prehistoria (Escoriza & Castro 2011: 106).

En esta misma línea, en la actualidad se están llevando a cabo trabajos que ponen en relación los avances citados con la sexuación de actividades, en este caso en el yacimiento neolítico de La Draga (5300-4800 cal ANE), en el nordeste peninsular. Este emplazamiento lacustre ha proporcionado una enorme cantidad de instrumentos de madera, con una conservación extraordinaria. La comparación de estos objetos con los que aparecen en las representaciones figurativas rupestres, asociados a mujeres y hombres de forma diferenciada y en contextos diferenciados, permitirá poner de manifiesto las dinámicas sociales desde una perspectiva de la división sexual del trabajo y a la vez podrá servir para determinar el peso económico que adquirieron las diversas actividades, en relación con la dieta del grupo y su

contrastación con la valoración ideológica de dichas actividades (Piqué & Escoriza 2011: 127). Un trabajo que conecta directamente con nuestra propuesta, pues permitiría inferir grados diferenciales de valor simbólico asignado entre actividades y colectivos sexuales.

La presente tesis se inscribe dentro del conjunto de aproximaciones que acabamos de relacionar y se ha nutrido de algunas de ellas para su fundamentación. Constituye un paso más, en este caso teórico, en el proceso de desarrollar una arqueología de las relaciones sociales. Concretamente ayudando a entender cómo podían haberse producido y transmitido las normas necesarias que regulaban las organizaciones sociales. Procede ahora seguir desarrollando la metodología arqueológica para su aplicación. La muestra de trabajos referidos ha marcado una pauta en esta búsqueda de esa arqueología, en un futuro posible.

Desde la historia de la ciencia se explica como anécdota (Asimov 1982/1971: 160-164) que el filósofo Auguste Comte (1798-1857) consideró que, de entre todos los fenómenos que jamás podrían ser explicados, uno de ellos sería conocer la materia constitutiva de los astros. No obstante, pocos años después de su muerte los físicos Gustav R. Kirchhoff y Robert W. Bunsen inauguraron una nueva época en la física óptica, sentando las bases del análisis espectral, gracias al cual resulta posible determinar la composición de un cuerpo lejano mediante el análisis de su espectro electromagnético. Así fue como, poco después, pudo establecerse que el sol se compone en su mayor parte de hidrógeno y, más aún, pudo descubrirse un nuevo elemento químico, desconocido hasta entonces en la tierra, que fue denominado como helio, en referencia a Helios, la deidad griega del sol.

Tal vez haya que recordar esta anécdota ante las afirmaciones de que no contamos con restos materiales para dar explicación a ciertos aspectos del pasado o de que el registro arqueológico no nos las ofrece, o de que no hay metodología posible que proporcione estas explicaciones. No vaya a ser que, a base de negarlo, impidamos desarrollar un método para dar cuenta de qué están hechas las estrellas... o del pasado, sin ir tan lejos.

5.- EPÍLOGO

El trabajo queda concluido, de acuerdo con los presupuestos inicialmente planteados. En primer lugar mediante la revisión crítica de parte de la bibliografía arqueológica producida durante las últimas décadas, en relación con el uso habitual del concepto de prestigio en nuestra disciplina. En este proceso hemos dejado constancia de los problemas teóricos y metodológicos que resultan de dicho empleo, al menos en las corrientes hegemónicas de la arqueología desde mitad del siglo pasado.

También hemos profundizado en los problemas ontológicos, políticos y éticos que subyacen bajo esos usos, como ocurre en toda producción de conocimiento y que también se dan en la ciencia de la arqueología.

Por último, hemos contribuido con nuestra propuesta de definición formulada desde el materialismo histórico y la crítica feminista, que hemos finalizado con un planteamiento sintético comprensivo de los elementos fundamentales que deberían inspirar el desarrollo de una metodología arqueológica que incluya dicha definición.

Toda tesis es también un producto, como resultado de un proceso de trabajo. De seguir adelante con la propuesta que en ella se plantea, se materializará su valor de uso. No obstante, sea cual sea el recorrido de este proceso, nos gustaría al menos contribuir planteando la necesidad de iniciar un debate en el seno de la arqueología, cuya finalidad sería revisar críticamente el uso actual del concepto de prestigio. Como creemos haber demostrado se trata de un término enormemente connotado, que se emplea a menudo con gran ligereza y que suele llevar asociado todo un trasfondo teórico, a menudo sólo tácito, pero también político, ontológico y ético. En dicho debate debería cuestionarse la pertinencia de mantener el uso del término o bien de rechazarlo, si finalmente ésa es la conclusión.

Nuestra propuesta de definición de un **valor simbólico asignado** en los procesos de producción y reproducción, tanto de bienes como de personas, es una posibilidad que, en cualquier caso, también queda sujeta al debate. Tal como hemos sustentado a lo largo de las páginas precedentes, nuestro concepto surge del análisis de la producción y la reproducción sociales y rechaza de plano cualquier interpelación a una naturaleza humana entendida como esencia, bien sea como la manifestación de una psicología evolucionista, el resultado de una determinada biología o la consecuencia de una lógica económica que se derive de cualquiera de estas naturalezas.

Estas afirmaciones y este rechazo han de ponerse en relación con la concepción que defendemos de la arqueología: la de una ciencia social que estudia seres humanos como seres sociales implicados en procesos históricos complejos y que subsisten produciendo y reproduciéndose. Una arqueología que no puede desvincularse de la dialéctica permanente entre la teoría y la praxis.

La invitación queda planteada.

BIBLIOGRAFÍA

Abellán, Joaquín (2006): Estudio preliminar. En M. Weber: *Conceptos sociológicos fundamentales*. Madrid, Alianza Editorial, pp 9-61.

Abellán, Joaquín (2007): Estudio preliminar. En M. Weber: *Sociología del poder. Los tipos de dominación*. Madrid, Alianza Editorial, pp 9-55.

Adams, Ron L. (2004): An ethnoarchaeological study of feasting in Sulawesi, Indonesia. *Journal of Anthropological Archaeology*, 23: 56–78.

Adams, William Y. (2003/1998): *Las raíces filosóficas de la Antropología*. Madrid, Editorial Trotta.

Aldenderfer, Mark (2010): Gimme That Old Time Religion: Rethinking the Role of Religion in the Emergence of Social Inequality. En T.D. Price & G.M. Feinman (eds.): *Pathways to Power. New Perspectives on the Emergence of Social Inequality*. Nueva York, Springer, pp 77-94.

Althusser, Louis (1989/1970): Ideología y aparatos ideológicos del estado (Notas para una investigación). En L. Althusser: *La filosofía como arma de la revolución*. México, D.F., Siglo XXI, pp 102-151.

Ames, Kenneth M. (1995): Chiefly Power and Household Production on the Northwest Coast. En D.T. Price & G.M. Feinman (eds.): *Foundations of Social Inequality*. Nueva York, Plenum, pp 155-187.

Ames, Kenneth M. (2010): On the Human Capacity for Inequality and/or Egalitarianism. En T.D. Price & G.M. Feinman (eds.): *Pathways to Power. New Perspectives on the Emergence of Social Inequality*. Nueva York, Springer, pp 15-44.

Ames, Kenneth M. & Maschner, Herbert D.G. (1999): *Peoples of the Northwest Coast. Their Archaeology and Prehistory*. Londres, Thames & Hudson.

Amin, Samir (1976/1972): *Sobre el desarrollo desigual de las formaciones sociales*. Barcelona, Anagrama, pp 55-152.

Andreani, Tony (1974/1970): *Marxismo y antropología*. Barcelona, Anagrama.

Angelbeck, Bill (2010): La sociedad contra la jefatura: organización y resistencia al poder en la guerra Coast Salish. En A. Vila & J. Estévez (eds.): *La excepción y la norma: las sociedades indígenas de la Costa Noroeste de Norteamérica desde la arqueología*. Treballs d'Etnoarqueologia, 8. Madrid, CSIC, pp 125-145.

Aquino, Tomás (1956): *Suma Teológica*, tomo III. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Aquino, Tomás (1989): *Suma de Teología*, vol II. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Arendt, Hannah (2005/1958): *La condición humana*. Barcelona, Paidós.

Argelés, Teresa & Vila, Assumpció (1993): De la contradicció, o de la diferència a l'explotació. *L'Avenç*, 169: 68-70.

Aristóteles (1978): *Moral, a Nicómaco*. Madrid, Espasa Calpe-Austral.

Aristóteles (1983): *La Política*. Madrid, Espasa Calpe-Austral.

Arnold, Jeanne E. (1992): Complex Hunter-Gatherer-Fishers of Prehistoric California: Chiefs, Specialists, and Maritime Adaptations of the Channel Islands. *American Antiquity*, Vol. 57, No. 1: 60-84.

Arnold, Jeanne E. (1995): Social Inequality, Marginalization, and Economic Process. En D.T. Price & G.M. Feinman (eds.): *Foundations of Social Inequality*. Nueva York, Plenum, pp 87-103.

Asimov, Isaac (1982/1971): *El Universo*. Madrid, Alianza Editorial.

Barceló, Alfons (1981): *Reproducción económica y modos de producción*. Barcelona, Ediciones del Serbal.

Barceló, Joan A. (1997): ¿Podemos describir arqueológicamente las formas de interacción social? Conflictos entre método y técnica. En J.M. Martín, J.A. Martín & P.J. Sánchez (eds.): *Arqueología a la Carta. Relaciones entre teoría y método en la práctica arqueológica*. Málaga, Servicio de publicaciones Centro de Ediciones de Diputación de Málaga (CEDMA), pp 61-97.

Barceló, Joan A.; Briz, Ivan; Clemente, Ignacio; Estévez, Jordi; Mameli, Laura; Maximiano, Alfredo; Moreno, Federica; Pijoan, Jordi; Piqué, Raquel; Terradas, Xavier; Toselli, Andrea; Verdún, Ester; Vila, Assumpció & Zurro, Débora (2006): Análisis arqueológico del valor social del producto en sociedades cazadores-recolectoras. En Dept. Arqueologia i Antropologia, IMF-CSIC: *Etnoarqueología de la Prehistoria: más allá de la analogía*. Treballs d'Etnoarqueologia, 6. Madrid, CSIC, pp 189-207.

Barceló, Miquel (1976): Ensayo introductorio. En S. Amin: *Sobre el desarrollo desigual de las formaciones sociales*. Barcelona, Anagrama, pp 5-53.

Barkow, Jerome H. (1975): Prestige and Culture: A Biosocial Interpretation. *Current Anthropology*, Vol. 16, No. 4; 553-572.

Barnard, Alan (1999): Images of hunters and gatherers in European social thought. En R. Lee & R. Daly (eds.): *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*. Cambridge, Cambridge University Press, pp 375-383.

Barret, Louise (2011): *Beyond the brain. How Body and Environment Shape Animal and Human Minds*. Princeton y Oxford, Princeton University Press.

Bate, Luis Felipe (1986): El modo de producción cazador recolector o la economía del salvajismo. *Boletín de Antropología Americana*, nº 13: 5-31.

Bate, Luis Felipe (1998): *El proceso de investigación en arqueología*. Barcelona, Crítica.

Bate, Luis Felipe; Terrazas, Alejandro & Acosta, Guillermo (2014): Las arqueologías evolucionistas y el terror a la diversidad teórica. *RAMPAS, Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social*, 16: 43-69.

Beauvoir, Simone de (2002/1949): *El segundo sexo*. Madrid, Cátedra (Vol I). Col. Feminismos.

Benedict, Ruth (1989/1934): *El hombre y la cultura*. Barcelona, Edhasa.

Bettinger, Robert L. (1991): *Hunter-gatherers: archaeological and evolutionary theory*. Nueva York, Plenum.

Bidet-Modrel, Annie (2010/2001): Avant Propos. En A. Bidet-Modrel (coord.): *Les rapports sociaux de sexe*. Actuel Marx, nº 30. Paris, Presses Universitaires de France, pp 6-9.

Binford, Lewis (1962): Archaeology as Anthropology. *American Antiquity*, Vol. 28, No. 2: 217-225.

Binford, Lewis R. (1968): Post-Pleistocene Adaptations. En S.R. Binford & L.R. Binford (eds.): *New Perspectives in Archaeology*. Chicago, Aldine Publishing Company, pp 313-341.

Binford, Lewis (1971): Archaeology Mortuary Practices: Their Study and Their Potential. En J.A. Brown (ed.): *Approaches to the Social Dimensions of Mortuary Practices*. Nueva York, Memoirs of the Society for American Archaeology, No. 25, pp 6-29.

Binford, Lewis R. (1998/1983): *En busca del pasado. Descifrando el registro arqueológico*. Barcelona, Editorial Crítica.

Blanton, Richard E. (1995): The Cultural Foundations of Inequality in Households. En D.T. Price & G.M. Feinman (eds.): *Foundations of Social Inequality*. Nueva York, Plenum, pp 105-127.

Blech, Jörg (2012/2010): *El destino no está escrito en los genes. Un alegato contra el determinismo genético*. Barcelona, Destino.

Bliege, Rebecca & Smith, Eric Alden (2005): Signaling Theory, Strategic Interaction, and Symbolic Capital. *Current Anthropology*, Vol. 46, No. 2: 221-248.

Bodley, John H. (1999): Hunter-Gatherers and the colonial encounter. En R. Lee & R. Daly (eds.): *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*. Cambridge, Cambridge University Press, pp 465-472.

Bohannon, Paul & Glazer, Mark (1993/1988): *Antropología. Lecturas*. Madrid, McGraw-Hill.

Boix, Joana & Briz, Ivan (2006): Etnoarqueología de la etnoarqueología: una reunión. En Dept. Arqueologia i Antropologia, IMF-CSIC: *Etnoarqueología de la Prehistoria: más allá de la analogía*. Treballs d'Etnoarqueologia, 6. Madrid, CSIC, pp 385-391.

Boserup, Ester (1965): *The Conditions of Agricultural Growth. The Economics of Agrarian Change under Population Pressure*. Chicago, Aldine Publishing Company.

Bouchard, Randy & Kennedy, Dorothy (2002): *Indian Myths & Legends from the North Pacific Coast of America: A translation of Franz Boas' 1895 edition of Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas*. Vancouver, Talon Books.

Bourdieu, Pierre (2009/1971): Génesis y estructura del campo religioso. En P. Bourdieu: *La eficacia simbólica. Religión y política*. Buenos Aires, Editorial Biblos, pp 43-89.

Boyd, Robert. & Silk, Joan B. (2001/2000): *Cómo evolucionaron los humanos*. Barcelona, Ed. Ariel.

Burch, Ernest & Ellanna, Linda (1996/1994a): Introduction. En E. Burch & L. Ellanna (eds.): *Key Issues in Hunter-Gatherer Research*. Oxford, Berg, pp 1-13.

Burch, Ernest & Ellanna, Linda (1996/1994b): Editorial. Part 2. Territories and Territoriality. En E. Burch & L. Ellanna (eds.): *Key Issues in Hunter-Gatherer Research*. Oxford, Berg, pp 61-64.

Burch, Ernest & Ellanna, Linda (1996/1994c): Editorial. Part 3. Hunter Affluence? En E. Burch & L. Ellanna (eds.): *Key Issues in Hunter-Gatherer Research*. Oxford, Berg, pp 147-149.

Cadeliaña, Rowe V. (1985): Comments. En H. Kaplan & K. Hill: Food Sharing among Ache Foragers: Tests of Explanatory Hypotheses. *Current Anthropology*, Vol. 26, No. 2, pp 239-240.

Cantón, Manuela (2001): *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona, Ed. Ariel.

Carneiro, Robert L. (1970): A Theory of the Origin of the State. *Science, New Series*, Vol. 169, No. 3947: 733-738.

Caruso, Laura; Clemente, Ignacio; Beyries, Sylvie & Civalero, M^a Teresa (2014): Wood Technology of Patagonian Hunter-Gatherers: A Use-Wear Analysis Study from the Site of Cerro Casa de Piedra 7 (Patagonia, Argentina). En J. Marreiros; N. Bicho & J. Gibaja (eds.): *International Conference of Use-Wear Analysis: Use-Wear 2012*. Newcastle, Cambridge Scholar Publishers, pp 342-351.

Cashdan, Elizabeth (1991/1989): Cazadores Recolectores: El comportamiento económico en las bandas. En S. Plattner (ed.): *Antropología Económica*. México, D.F., Editorial Patria bajo el sello de Alianza Editorial, pp 43-78.

Castillo, Florencia del & Videla, Liliana (2003): Estudio comparativo de tres jefaturas femeninas en Patagonia. *Actas del V Congreso de Historia Política y social de la Patagonia Argentina-Chilena*. Trevelín (Argentina), Ministerio de Cultura de Chubut, pp. 15-18.

Castro, Pedro; Chapman, Robert; Gili, Sylvia; Lull, Vicente; Micó, Rafael; Rihuete, Cristina; Risch, Roberto & Sanahuja, M^a Encarna (1996): Teoría de las prácticas sociales. *Complutum Extra*, 6(II): 35-48.

Castro Pedro & Escoriza, Trinidad (2004): Trabajo y sociedad en arqueología. Producciones y relaciones versus orígenes y desigualdades. *RAMPAS, Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social*, nº 7: 131-147.

Castro, Pedro; Gili, Sylvia; Lull, Vicente; Micó, Rafael; Rihuete, Cristina; Risch, Roberto & Sanahuja, M^a Encarna (1998): Teoría de la producción de la vida social. Mecanismos de explotación en el sudeste ibérico. *Boletín de Antropología Americana*, nº 33: 25-77.

Caulfield, Mina D. (1985): Sexuality in Human Evolution: What Is "Natural" in Sex? *Feminist Studies*, Vol. 11, No. 2: 343-363.

Chalmers, Alan F. (2004/1999): *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* Madrid, Siglo XXI.

Chapman, Anne (2007/1982): *Los Selk'nam. La vida de los onas en Tierra del Fuego*. Buenos Aires, Emecé Editores.

Chapman, John (1998): Objectification, embodiment and the value of places and things. En D. Bailey (ed.): *The Archaeology of Value. Essays on prestige and the processes of valuation*. Oxford, BAR International Series 730: 106-130.

Chapman, Robert (2010/2003): *Arqueologías de la complejidad*. Bellaterra, Ediciones Bellaterra.

Charnov, Eric L. (1976): Optimal Foraging, the Marginal Value Theorem. *Theoretical Population Biology*, Vol. 9, No. 2: 129-136.

Cintas, Marta (2014): Disimetría sexual en la Prehistoria de Europa. Aproximación desde los contextos funerarios del Paleolítico superior. *Revista Arkeogazte*, N°4: 43-62.

Clark, John E & Blake, Michael (1994): The power of prestige: competitive generosity and the emergence of rank societies in lowland Mesoamerica. En E.M. Brumfield & J.W. Fox (eds.): *Factional competition and political development in the New World*. Cambridge, Cambridge University Press.

Clastres, Pierre (2010/1974): *La sociedad contra el Estado*. Barcelona, Virus editorial.

Clastres, Pierre (2010/1975): Entrevista a Pierre Clastres. En P. Clastres: *La sociedad contra el Estado*. Barcelona, Virus editorial, pp 231-278.

Clastres, Pierre (2001/1978): Los marxistas y su antropología. En P. Clastres: *Investigaciones en antropología política*. Barcelona, Gedisa, pp 165-179.

Clemente, Ignacio (1997): *Los instrumentos líticos de Túnel VII: una aproximación etnoarqueológica*. Treballs d'Etnoarqueologia, 2. Madrid, CSIC.

Cohen, Claudine (2011/2003): *La mujer de los orígenes. Imagen de la mujer en la prehistoria occidental*. Madrid, Cátedra.

Cohen, Mark N. (1993/1977): *La crisis alimentaria de la prehistoria. La superpoblación y los orígenes de la agricultura*. Madrid, Alianza Editorial.

Conkey, Margaret W. & Gero, Joan M. (1991): Tensions, Pluralities, and Engendering Archaeology: An Introduction to Women and Prehistory. En J. Gero & M. Conkey (eds.): *Engendering Archaeology. Women and Prehistory*. Oxford, Blackwell Publishers, pp 3-54.

Cosmides, Leda & Tooby, John (1989): Evolutionary Psychology and the Generation of Culture, Part II. Case Study: A Computational Theory of Social Exchange. *Ethology and Sociobiology*, 10: 51–97.

Dahlberg, Frances (1981): Preface. En F. Dahlberg (ed.): *Woman the gatherer*. New Haven y Nueva York, Yale University Press, pp ix-xi.

David, Nicholas & Kramer, Carol (2001): *Ethnoarchaeology in action*. Cambridge, Cambridge University Press.

Darwin, Charles (1989/1871): *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*. Madrid, EDAF.

Dawkins, Richard (2002/1976): *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*. Barcelona, Salvat Editores.

Delgado, Manuel (2000): La ciudad y la fiesta: afirmación y disolución de la identidad. En F. J. García Castaño (ed): *Fiesta, Tradición y Cambio*. Granada, Proyecto Sur Ediciones, pp 73-96.

Delgado, Manuel (2004): Tiempo e identidad. La representación festiva de la comunidad y sus ritmos. *Zainak*, 26: 77-98.

Díaz-Andreu, Margarita (1998): Iberian Post-Palaeolithic Art and Gender: Discussing Human Representations in Levantine Art. *Journal of Iberian Archaeology*, 0: 33-51.

Díaz-Andreu, Margarita (2003): Rock Art and Ritual Landscape in Central Spain: The Rock Carvings of La Hinojosa (Cuenca). *Oxford Journal of Archaeology*, 59: 35-51.

Díaz-Andreu, Margarita & Montón-Subías, Sandra (2013): Gender and Feminism in the Prehistoric Archaeology of Southwest Europe: Spanish, Portuguese and French prehistoric archaeologies. En D.L. Bolger (ed.): *A companion to Gender Prehistory*. Oxford, Wiley-Blackwell, pp 438-457.

Dietrich, Oliver; Heun, Manfred; Notroff, Jens; Schmidt, Klaus & Zarnkow, Martin (2012): The role of cult and feasting in the emergence of Neolithic communities. New evidence from Göbekli Tepe, south-eastern Turkey. *Antiquity*, 86: 674-695.

Dobres, Marcia-Anne & Robb, John E. (2000): Agency in archaeology. Paradigm or platitude? En M. Dobres & J.E. Robb (eds.): *Agency in Archaeology*. Londres, Routledge.

Douglas, Mary (1973/1966): *Pureza y peligro*. Madrid, Siglo XXI.

Dover, Gabriel (2000): Anti-Dawkins. En H. Rose & S. Rose (eds.): *Alas, poor Darwin. Arguments against Evolutionary Psychology*. Londres, Jonathan Cape, pp 47-66.

Dragicevic, Ivana; Vila, Assumpció; Estévez, Jordi & Piqué, Raquel (2012): Gestión del espacio y organización social: ejemplos etnoarqueológicos de Tierra del Fuego. En G. Acosta (ed.): *Arqueologías de la vida cotidiana: espacios domésticos y áreas de actividad en el México antiguo y otras zonas culturales. VII Coloquio Pedro Bosch Gimpera*. México, D.F., Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp 533-548.

Dunnell, Robert C. (1978): Style and Function: A Fundamental Dichotomy. *American Antiquity*, Vol. 43, No 2: 192-202.

Durkheim, Émile (2002/1895): *Las reglas del método sociológico*. Barcelona, Ed. Folio.

Durkheim, Émile (1992/1912): *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Ed. Akal.

Eagleton, Terry (2005/1995): *Ideología. Una introducción*. Barcelona, Paidós.

Earle, Timothy (1997): *How Chiefs Come to Power. The Political Economy in Prehistory*. Stanford, Stanford University Press.

Echard, Nicole. (1985): *Même la viande est vendue avec le sang. De la sexualité des femmes, un exemple*. En N. C. Mathieu (ed.): *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*. París, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, pp 37-60.

Ekelund, Robert B. Jr. & Hébert, Robert F. (2005/1995): *Historia de la teoría económica y de su método*. México, D.F., McGraw-Hill.

Endicott, Karen L. (1999): *Gender relations in hunter-gatherer societies*. En R. Lee & R. Daly (eds.): *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*. Cambridge, Cambridge University Press, pp 411-418.

Engels, Friedrich (2010/1875): *Cartas. F. Engels a Piotr Lavrovich Lavrov*. (On line) (Consultado el 04/11/2014). Disponible en: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e12-12-75.htm>

Engels, Friedrich (1968/1878): *La revolución de la ciencia de Eugenio Dühring (Anti-Dühring)*. Madrid, Editorial Ciencia Nueva.

Engels, Friedrich (1968/1884): *El Origen de la Familia, de la Propiedad Privada y del Estado*. San Sebastián, Equipo Editorial.

Engels, Friedrich (1980/1890): *Carta de Engels a Joseph Bloch*. En C. Marx & F. Engels, *Obras escogidas en tres tomos*. Moscú, Editorial Progreso, Tomo III, pp 275-276.

Engelstad, Ericka (2007): *Much More than Gender*. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 14: 217–234.

Escoriza, Trinidad (2002): Representations of women in Spanish Levantine rock art. An intentional fragmentation *Journal of Social Archaeology*, Vol 2(1): 81-108.

Escoriza, Trinidad (2006): Mujeres, vida social y violencia. Política e ideología en el arte rupestre levantino. *Cypsela*, 16: 19-36.

Escoriza, Trinidad (2009): Presentación: Trazando nuevas rutas desde una Arqueología Feminista y Materialista. En T. Escoriza; J. López & A. Navarro (eds.): *Mujeres y Arqueología. Nuevas aportaciones desde el materialismo histórico*. Almería, Junta de Andalucía, pp 19-57.

Escoriza, Trinidad & Castro, Pedro (2011): ¿Tal como éramos? Reconstrucciones, ficciones y diseños en la interpretación de las representaciones figurativas de las sociedades ágrafas. En ARQUEOLOGÍA FEMINISTA: INVESTIGACIÓN Y POLÍTICA. Homenaje a Encarna Sanahuja Yll (Monográfico) *RAMPAS, Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social*, 13: 97-118.

Estévez, Jordi (2005): *Catástrofes en la prehistoria*. Bellaterra, Edicions Bellaterra.

Estévez, Jordi; Gasull, Pepa; Lull, Vicente; Sanhauja, Encarna; Vila, Assumpció (1984): Arqueología como Arqueología. Propuesta para una terminología operativa. En *Primeras jornadas de metodología de investigación prehistórica*. Soria, Ministerio de Cultura, pp 21-28.

Estévez, Jordi; Juan-Muns, Nuria; Martínez, Jorge; Piqué, Raquel & Schiavini, Adrián (1995): Zooarqueología y Antracología: Estrategias de aprovechamiento de los recursos animales y vegetales en Tunel VII. En J. Estévez & A. Vila (coords.): *Encuentros en los conchales fueguinos*. Treballs d'Etnoarqueologia, 1. Bellaterra-Madrid, UAB-CSIC, pp 143-238.

Estévez, Jordi & Vila, Assumpció (1995): Etnoarqueología: el nombre de la cosa. En J. Estévez & A. Vila (coords.): *Encuentros en los conchales fueguinos*. Treballs d'Etnoarqueologia, 1. Bellaterra-Madrid, UAB-CSIC, pp 17-23.

Estévez, Jordi & Vila, Assumpció (1999): *Piedra a piedra. Historia de la construcción del Paleolítico en la Península Ibérica*. Oxford, B.A.R. International Series 805.

Estévez, Jordi & Vila, Assumpció (2006): *Una Historia de la Investigación sobre el Paleolítico en la Península Ibérica*. Madrid, Ed. Síntesis.

Estévez, Jordi; Vila, Assumpció; Terradas, Xavier; Piqué, Raquel; Taulé, Mariángela; Gibaja, Juan F. & Ruiz, Guillermina (1998): Cazar o no cazar, ¿Es ésta la cuestión?. *Boletín de Antropología Americana*, nº 33: 5-24.

Estévez, Jordi; Villagran, Ximena S.; Balbo, Andrea L. & Hardy, Karen (2014): Microtaphonomy in archaeological sites: The use of soil micromorphology to better understand bone taphonomy in archaeological contexts. *Quaternary International*, 330: 3-9.

Falk, Dean (1997): Brain evolution in females: an answer to Mr. Lovejoy. En Lori D. Hager (ed.): *Woman in Human Evolution*. Londres, Routledge, pp 114-136.

Fausto-Sterling, Anne (2000): Beyond Difference: Feminism and Evolutionary Psychology. En H. Rose & S. Rose (eds.): *Alas, Poor Darwin. Arguments against Evolutionary Psychology*. Londres, Jonathan Cape, pp 174-189.

Federici, Silvia (2010/2004): *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid, Traficantes de Sueños.

Federici, Silvia (2013/2008): La reproducción de la fuerza de trabajo en la economía global y la inacabada revolución feminista. En S. Federici (2013/2012): *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid, Traficantes de Sueños, pp 153-180.

Feinman, Gary M. (1995): The Emergence of Inequality. A Focus on Strategies and Processes. En D.T. Price & G.M. Feinman (eds.): *Foundations of Social Inequality*. Nueva York, Plenum, pp 255-279.

Feuchtwang, Stephan (1977/1975): La investigación de la religión. En M. Bloch (comp.): *Análisis marxistas y antropología social*. Barcelona, Anagrama, pp 79-102.

Fireston, Shulamith (1997): The Dialectic of Sex. En L. Nicholson (ed.): *The Second Wave. A reader in Feminist Theory*. Nueva York y Londres, Routledge, pp 19-26.

Fitzhugh, Ben (2001): Risk and Invention in Human Technological Evolution. *Journal of Anthropological Archaeology*, 20: 125–167.

Flannery, Kent (1975/1972): *La evolución cultural de las civilizaciones*. Barcelona, Anagrama.

Flannery, Kent & Marcus, Joyce (2012): *The Creation of Inequality. How Our Prehistoric Ancestors Set the Stage for Monarchy, Slavery and Empire*. Cambridge (USA) y Londres, Harvard University Press.

Fried, Morton (1967): *The Evolution of Political Society*. Nueva York, Random House.

Froment, Alain (2001): Evolutionary biology and health of hunter-gatherer populations En C. Panter-Brick, R. H. Layton & P. Rowley-Conwy (eds.) *Hunter-Gatherers. An Interdisciplinary Perspective*. Cambridge, Cambridge University Press. 239-266.

Fuentes, Agustín (2012): *Race, Monogamy and Other Lies They Told You*. Berkeley, University of California Press.

Galbraith, John K. (1992/1987): *Historia de la Economía*. Barcelona, Ariel.

Gallay, Alain (2010): Une approche anthropologique de la notion de bien de prestige. *Bulletin d'Études Préhistoriques et archéologiques alpines*, XXI: 29-44.

Gallay, Alain (2013): *Biens de prestige et richesse en Afrique de l'Ouest: un essai de définition*. En C. Baroin & C. Michel (dirs.): *Richesse et sociétés. Colloques de la Maison de l'Archéologie et de l'ethnologie René Ginouves*, 9. París, Ed. de Boccard, pp 25-36. (On line) (Consultado el 06/07/2015). Disponible en: <http://www.archeo-gallay.ch/7a_RecentTX.html>

Gándara, Manuel (2006): La inferencia por analogía: más allá de la analogía etnográfica. En Dept. Arqueologia i Antropologia, IMF-CSIC: *Etnoarqueologia de la Prehistoria: más allá de la analogía*. Treballs d'Etnoarqueologia, 6. Madrid, CSIC, pp 13-23.

Gándara, Manuel (2008): *El análisis teórico en ciencias sociales: Aplicación a una teoría del origen del Estado en Mesoamérica*. Tesis doctoral. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México, D.F., INAH/SEP.

Gándara, Manuel (2011): Los límites de la explicación: la “ontologización” y sus consecuencias éticas y políticas en arqueología”. En E. Williams, M. García, P.C. Weigand & M. Gándara (eds.): *Mesoamérica. Debates y perspectivas*. Zamora (Michoacán), Colegio de Michoacán, pp 45-55.

García Moreno, Alejandro (2010): Haciendo humanos a los humanos. Una reflexión crítica sobre la aplicación de las Teorías del Forrajeo Óptimo a las sociedades de cazadores-recolectores. *RAMPAS, Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social*, 12, 25-34.

García Sanjuán, Leonardo; Lucíañez, Miriam; Schuhmacher, Thomas; Wheatley, David & Banerjee, Arun (2013): Ivory Craftsmanship, Trade and Social Significance in the Southern Iberian Copper Age: The Evidence from the PP4-Montelirio Sector of Valencina de la Concepción (Seville, Spain). *European Journal of Archaeology*, 16 (4): 610–635.

Gassiot, Ermengol (2001): *Anàlisi arqueològica del canvi cap a l'explotació del litoral*. Tesis doctoral. Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona.

Gassiot, Ermengol (2002): Producción y cambio en las formaciones sociales cazadoras-recolectoras. *Boletín de Antropología Americana*, No. 38: 5-95.

Gavilán, Enrique (1997): Introducción. En M. Weber: *Sociología de la Religión*. Madrid, Ediciones Istmo.

Geertz, Clifford (1968/1965): The impact of the Concept of Culture on the Concept of Man. En Y. Cohen (ed.): *Man in adaptation. The cultural present*. Chicago, Aldine, pp 16-29.

Geertz, Clifford (2001/1973): *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.

Gibson, Thomas (1985): The sharing of substance versus the sharing of activity among the Buid. *Man*, 20 (3): 391-411.

Giddens, Anthony (2009/2006): *Sociología*. Madrid, Alianza Editorial.

Gil, Gastón (2007): Reflexiones sobre el poder, las jerarquías y la teoría social. Entrevista a Maurice Godelier. *Avá*, Nº 10: 135-145.

Gillespie, Susan D. (2001): Personhood, Agency, and Mortuary Ritual: A Case Study from the Ancient Maya. *Journal of Anthropological Archaeology* 20: 73–112.

Giner, Salvador (2010/1996): *Sociología*. Barcelona, Ed. Península.

Gluckman, Max (1978/1965): *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Madrid, Ed. Akal.

Godelier, Maurice (1974): *Economía fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Madrid, Siglo XXI.

Godelier, Maurice (1989/1984): *Lo ideal y lo material*. Madrid, Ed. Taurus.

Gonzalez Rey, Fernando Luis (2009): Historical relevance of Vygotsky's work: Its significance for a new approach to the problem of subjectivity in psychology. *Outlines*, No 1: 59-73.

Gortari, Elí de (1979): *Introducción a la lógica dialéctica*. México, D.F., Ed. Grijalbo.

Gould, Richard A. (1982): To Have and Have Not: The Ecology of Sharing Among Hunter-Gatherers. En N.M. Williams & Hunn E.S. (eds.): *Resource Managers: North American and Australian Hunter-Gatherers*. Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies, pp 69-91.

Gould, Stephen J. (2000): More Things in Heaven and Earth. En H. Rose & S. Rose (eds.): *Alas, poor Darwin. Arguments against Evolutionary Psychology*. London, Jonathan Cape, pp 85-105.

Gould, Stephen J. & Vrba, Elisabeth S. (1982): Exaptation-A Missing Term in the Science of Form. *Paleobiology*, Vol. 8, No. 1: 4-15.

Grier, Colin (2010): Probables pasados y posibles futuros: sobre la reconstrucción de cazadores-recolectores complejos de la NWC. En A. Vila & J. Estévez (eds.): *La excepción y la norma: las sociedades indígenas de la Costa Noroeste de Norteamérica desde la arqueología*. Treballs d'Etnoarqueologia, 8. Madrid, CSIC, pp 147-166.

Grinker, Roy R. (1993): Comments. En K. Hawkes: Why Hunter-Gatherers Work. An Ancient Version of the Problems of Public Goods. *Current Anthropology*, Vol. 34, No. 4, pp 353-354.

Grondona, Ana L. (2012): Representaciones, efervescencia colectiva y reproducción social. Trazos para un debate en clave contemporánea. *Política y Sociedad*, Vol. 49, Núm. 2: 255-271.

Gurven, Michael; Mulder, M. Bogerhoff; Hooper, Paul L.; Kaplan, Hillard; Quinlan, Robert; Sear, Rebecca; Schniter, Eric; Rueden, Christopher von; Bowles, Samuel; Hertz, Tom & Bell, Adrian (2010): Domestication Alone Does Not Lead to Inequality: Intergenerational Wealth Transmission among Horticulturalists. *Current Anthropology*, Vol. 51, No. 1: 49-64.

Gusinde, Martin (1982/1931): Los Indios de Tierra del Fuego. Los Selk'nam". Tomo I, Volumen II. Buenos Aires, Centro Argentino de Etnología Americana y CONICET.

Gusinde, Martin (1986/1937): Los Indios de Tierra del Fuego. Los Yámana. Tomo II, Vols II y III. Buenos Aires, Centro Argentino de Etnología Americana y CONICET.

Hager, Lori D. (1997): Sex and gender in paleoanthropology. En Lori D. Hager (ed.): *Woman in Human Evolution*. Londres, Routledge, pp 1-28.

Haraway, Donna (1991): *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. Nueva York, Routledge.

Harris, Marvin (1999/1968): *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Madrid, Siglo XXI.

Harris, Marvin & Ross, Eric B. (1999/1987): *Muerte, sexo y fecundidad. La regulación demográfica en las sociedades preindustriales y en desarrollo*. Madrid, Alianza Editorial.

Harris, Olivia & Young, Kate (1979): Introducción. En O. Harris & K. Young (eds.): *Antropología y Feminismo*. Barcelona, Anagrama, pp 9-30.

Harris, Olivia & Young, Kate (1981): Engendered Structures: Some Problems in the Analysis of Reproduction. En J.S. Kahn & J.R. Llobera (eds.): *The Anthropology of Pre-Capitalist Societies*. Londres, MacMillan, pp 109-147.

Harrison-Buck, Eleanor (2014): Anthropological Archaeology in 2013: The Search for Truth(s). *American Anthropologist*, Vol. 116, No. 2: 1–14.

Hartmann, Heidi (1997): The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism. Towards a More Progressive Union. En L. Nicholson (ed.): *The Second Wave. A reader in Feminist Theory*. Nueva York y Londres, Routledge, pp 97-122.

Haug, Friga (2010/2001): *Sur la théorie de rapports de sexe*. En A. Bidet-Modrel, (coord.): *Les rapports sociaux de sexe*. Actuel Marx, nº 30. Paris, Presses Universitaires de France, pp 44-59.

Hawkes, Kristen (1993): Why Hunter-Gatherers Work. An Ancient Version of the Problems of Public Goods. *Current Anthropology*, Vol. 34, No. 4: 341-361.

Hawkes, Kristen & Bliege, Rebecca (2002): Showing Off, Handicap Signaling, and the Evolution of Men's Work. *Evolutionary Anthropology*, 11: 58–67.

Hayden, Brian (1972): Population Control among Hunter/Gatherers. *World Archaeology*, Vol. 4, No. 2: 205-221.

Hayden, Brian (1981): Research and Development in the Stone Age: Technological Transitions among Hunter-Gatherers. *Current Anthropology*, Vol. 22, No. 5: 519-548.

Hayden, Brian (1990): Nimrods, Piscators, Pluckers, and Planters: The Emergence of Food Production. *Journal of Anthropological Archaeology*, 9: 31-69.

Hayden, Brian (1996/1994): Competition, Labor, and Complex Hunter-Gatherers. En E. Burch & L. Ellanna (eds.): *Key Issues in Hunter-Gatherer Research*. Oxford, Berg, 223-239.

Hayden, Brian (1995): Pathways to power: Principles for Creating Socioeconomic Inequalities. En D.T. Price & G.M. Feinman (eds.): *Foundations of Social Inequality*. Nueva York, Plenum, pp 15-86.

Hayden, Brian (1998): Practical and Prestige Technologies: The Evolution of Material Systems. *Journal of Archaeological Method and Theory*, Vol. 5, No. 1: 1-55.

Hayden, Brian (2001): Richman, Poorman, Beggarman, Chief: The Dynamics of Social Inequality. En Feinman, G.M. & Price, T.D. (eds.): *Archaeology at the Millennium: A Sourcebook*. Nueva York, Kluwer Academic/Plenum Publishers, pp 231-272.

Hayden, Brian (2008): *L'homme et l'inégalité*. CNRS Éditions. París.

Hayden, Brian (2010): El surgimiento de cazadores-recolectores complejos. Una visión desde el Northwest Plateau. En A. Vila & J. Estévez (eds.): *La excepción y la norma: las sociedades indígenas de la Costa Noroeste de Norteamérica desde la arqueología*. Treballs d'Etnoarqueologia, 8. Madrid, CSIC, pp 87-110.

Hayden, Brian (2014): *The Power of feasts. From Prehistory to the Present*. Nueva York, Cambridge University Press.

Hayden, Brian & Schulting, Rick (1997): The plateau interaction sphere and the late prehistoric cultural complexity. *American Antiquity*, 62: 51-58.

Hayden, Brian & Villeneuve, Suzanne (2010): Who Benefits from Complexity? A View from Futuna. En T.D. Price & G.M. Feinman (eds.): *Pathways to Power. New Perspectives on the Emergence of Social Inequality*. Nueva York, Springer, pp 95-145.

Hegmon, Michelle (2003): Setting Theoretical Egos Aside: Issues and Theory in North American Archaeology. *American Antiquity*, Vol. 68, No. 2: 213-243.

Hempel, Carl G. (1978/1966): *Filosofía de la Ciencia Natural*. Madrid, Alianza Editorial.

Henrich, Joseph & Gil-White, Francisco J. (2001): The evolution of prestige. Freely conferred deference as a mechanism for enhancing the benefits of cultural transmission. *Evolution and Human Behavior*, 22: 165-196.

Hernández, Elena (2000): Fiesta y “memoria”: Entre historia política e historia cultural. En F. J. García Castaño (ed.): *Fiesta, Tradición y Cambio*. Granada, Proyecto Sur Ediciones, pp 35-48.

Herrero, Ángel (2005): Lenguaje y Texto. En A. López & B. Gallardo, Beatriz (eds.): *Conocimiento y Lenguaje*. Valencia, Universitat de València.

Herskovits, Melville J. (1954/1952): *Antropología Económica*. México City, Fondo de Cultura Económica.

Hill, Kim; Kaplan, Hillard, Hawkes, Kristen & Hurtado, A. Magdalena (1987): Foraging Decisions Among Ache Hunter-Gatherers: New Data and Implications for Optimal Foraging Models. *Ethology and Sociobiology*, 8: 1-36.

Hobsbawm, Eric (1967/1965): Introducción. En K. Marx & E. Hobsbawm: *Formaciones económicas precapitalistas*. Madrid, Editorial Ciencia Nueva, pp 29-111.

Hodder, Ian (1994/1986): *Interpretación en Arqueología. Corrientes actuales*. Barcelona, Ed. Crítica.

Hurlet, Frédéric; Rivoal, Isabelle & Sidéra, Isabelle (2014): Entre affirmation de statut et désir de reconnaissance. Introduction au prestige. En F. Hurlet, I. Rivoal & I. Sidéra (éds): *Le Prestige. Autour des formes de la différenciation sociale*. Paris, Editions de Boccard, pp 9-21.

Hyndman, David C. (1985): Comments. En H. Kaplan & K. Hill: Food Sharing among Ache Foragers: Tests of Explanatory Hypotheses. *Current Anthropology*, Vol. 26, No. 2, p 240.

Ingold, Tim (1995/1988): Notes on the foraging mode of production En T. Ingold, D. Riches & J. Woodburn (eds.): *Hunters and Gatherers (Vol. I) History, Evolution and Social Change*. Oxford, Berg, pp 269-285.

Ingold, Tim (1999): On the social relations of the hunter-gatherer band. En R. Lee & R. Daly (eds.): *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*. Cambridge, Cambridge University Press, pp 399-410.

Ingold, Tim (2000): *Evolving Skills*. En H. Rose & S. Rose (eds.): *Alas, Poor Darwin. Arguments against Evolutionary Psychology*. Londres, Jonathan Cape, pp 225-246.

Izard, Michael (1996/1991): Linton. En P. Bonte & M. Izard (dirs.): *Diccionario de Etnología y Antropología*. Madrid, Ed. Akal, p 440.

Johnson, Allen & Earle, Timothy (2003/2000): *La evolución de las sociedades humanas*. Barcelona, Ed. Ariel.

Johnson, Matthew (2000): *Teoría arqueológica*. Una introducción. Barcelona, Ed. Ariel.

Kahn, Jennifer (2013): Anthropological archaeology in 2012: Mobility, Economy, and Transformation. *American Anthropologist*, Vol. 115, No. 2: 248–261

Kant, Immanuel (2007/1790): *Crítica del Juicio*. Madrid, Edit. Tecnos.

Kaplan, David & Manners, Robert A. (1985/1972): *Introducción crítica a la teoría antropológica*. México, D.F., Editorial Nueva Imagen.

Kaplan, Hillard & Hill, Kim (1985): Food Sharing among Ache Foragers: Tests of Explanatory Hypotheses. *Current Anthropology*, Vol. 26, No. 2: 223-246.

Keyes, Charles F. (2002): Weber and Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 31: 233-255.

Kottak, Phillip (1999/1994): *Antropología. Una exploración de la diversidad humana con temas de la cultura hispana*. Madrid, McGraw-Hill.

Kristiansen, Kristian (2010): Decentralized Complexity: The Case of Bronze Age Northern Europe. En T.D. Price & G.M. Feinman (eds.): *Pathways to Power. New Perspectives on the Emergence of Social Inequality*. Nueva York, Springer, pp 169-192.

Krotz, Esteban (2002): Sociedades, conflictos, cultura y derecho desde una perspectiva antropológica. En E. Krotz (ed.): *Antropología jurídica: perspectivas*

socioculturales en el estudio del derecho. Barcelona e Iztapalapa, Anthropos Editorial y Universidad Autónoma Metropolitana, pp 13-49.

Krueger, Michal (2008): Pasado, presente y futuro de la economía de bienes de prestigio como modelo interpretativo en arqueología. *Revista d'Arqueologia de Ponent*, nº 18: 7-29.

Laplantine, François (2010/2007): *El sujeto, ensayo de antropología política*. Barcelona, Edicions Bellaterra.

Leacock, Eleanor (1972): Introduction to *The Origin of the Family, Private Property and the State*, by Frederick Engels. (On line) (Consultado el 05/03/2015). Disponible en: <<http://www.marxistschool.org/classdocs/LeacockIntro.pdf>>

Leacock, Eleanor (1978): Women's Status in Egalitarian Society: Implications for Social Evolution. *Current Anthropology*, Vol. 19, No. 2: 247-275.

Leacock, Eleanor (1982): Relations of production in band society. En E. Leacock & R. Lee (eds.): *Politics and history in band societies*. Nueva York, Cambridge University Press y París, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme pp 159-170.

Leacock, Eleanor & Lee, Richard B.: (1982): Introduction. En E. Leacock & R. Lee (eds.): *Politics and history in band societies*. Nueva York, Cambridge University Press y París, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, pp 1-20.

Lee, Richard B. (1968): What Hunters Do for a Living, or, How To Make Out on Scarce Resources. En R. Lee & I. DeVore (eds.): *Man the Hunter*. Chicago, Aldine, pp 30-48.

Lee, Richard B. (1995/1988): Reflections on primitive communism. En T. Ingold, D. Riches & J. Woodburn (eds.): *Hunters and Gatherers (Vol. I). History, Evolution and Social Change*. Oxford, Berg, pp 252-268.

Lee, Richard B. & Daly, Richard (1999): Introduction: Foragers and others. En R.B. Lee & R. Daly (eds.): *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*. Cambridge, Cambridge University Press, pp 1-19.

Lee, Richard B. & DeVore, Irven (1968): Problems in the Study of Hunters and Gatherers. En R. Lee & I. DeVore (eds.): *Man the Hunter*. Chicago, Aldine, pp 3-12.

Lefebvre, Henri (2013/1974): *La producción del espacio*. Madrid, Capitán Swing.

Lefebvre, Henri (2013/1986): Prefacio. En *La producción del espacio*. (Prefacio a la edición de 1986). Madrid, Capitán Swing.

Lesure, Richard (1999): On the Genesis of Value in Early Hierarchical Societies. En J.E. Robb (ed.): *Material Symbols: Culture and Economy in Prehistory*. Occasional paper No. 26. Carbondale, Southern Illinois University (Center for Archaeological Investigations), pp 23-55.

Lewontin, Richard (2000/1998): *Genes, organismo y ambiente. Las relaciones de causa y efecto en biología*. Barcelona, Gedisa.

Lewontin, Richard (2001/2000): *El sueño del genoma humano y otras ilusiones*. Barcelona, Paidós.

Lewontin, Richard; Rose, Steven & Kamin, Leon J. (2003/1984): *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*. Barcelona, Crítica.

Linton, Ralph (1936): *The Study of Man. An Introduction*. Nueva York, Appleton-Century Company, Inc.

Linton, Sally (1979/1971): La mujer recolectora: sesgos machistas en antropología. En O. Harris & K. Young (eds.): *Antropología y Feminismo*. Barcelona, Anagrama, pp 35-46.

Locke, John (2000/1689): *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Madrid, Alianza Editorial.

Locke John (1963/1691): Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest, and Raising the Value of Money. En J. Locke: *The Works of John Locke in Nine Volumes*, vol. 5. Londres (1823). Reimpreso en Darmstadt por Scientia Verlag Aalen, pp 3-116.

Lovejoy, Owen (1981): The Origin of Man. *Science*, Vol. 211, No. 4480: 341-350.

Lowie, Robert H. (1979/1948): Algunos aspectos de la organización política de los aborígenes americanos. En J.R. Llobera (comp.): *Antropología política*. Barcelona, Anagrama, pp 107-132.

Lubbock, John (1987/1870): *Los Orígenes de la Civilización*. Barcelona, Ed. Alta Fulla.

Lull, Vicente (2005): Marx, producción, sociedad y arqueología. *Trabajos de Prehistoria* 62, nº 1: 7-26.

Lull, Vicente & Micó, Rafael (2007): *Arqueología del origen del Estado: las teorías*. Bellaterra, Edicions Bellaterra.

Lull, Vicente; Micó, Rafael; Rihuete, Cristina & Risch, Roberto (2006): Ideología, Arqueología. *MARQ, Arqueología y museos*, 01: 25-48.

Luneau, Élise (2014): Identifier le prestige: Éléments de controverse à propos de quelques objets singuliers de la civilisation de l'Oxus (Asie Centrale, Âge du Bronze). En F. Hurllet, I. Rivoal & I. Sidéra (éds): *Le Prestige. Autour des formes de la différenciation sociale*. Paris, Editions de Boccard, pp 147-160.

Luxemburg, Rosa (2003/1913): The Accumulation of Capital. (on line) (consultado el 04/02/2015). Disponible en: [<https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1913/accumulation-capital/>](https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1913/accumulation-capital/)

MacInnes, John & Pérez, Julio (2008): La tercera revolución de la modernidad; la revolución reproductiva. En *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (Reis)*, Nº 122: 89-118.

Mameli, Laura (2002): Cazando aves en el fin del mundo. Etnografía y arqueología de los *Yámana* de Tierra de Fuego (Argentina). En R. Piqué & M. Ventura (eds.): *América Latina. Historia y Sociedad. Una visión interdisciplinaria. Cinco años de Aula Oberta en la UAB*. Barcelona, Institut CATALA de Cooperació Iberoamericana; Bellaterra, Centre d'Estudis Internacionals i Interculturals (UAB) y Bellaterra, Departament d'antropologia Social i Prehistoria (UAB), pp 55-76.

Mansur, M^a Estela & Piqué, Raquel (2012): *Arqueología del Hain*. Treballs d'Etnoarqueologia, 9. Madrid, CSIC.

Mao, Tse-Tung (1974/1937): *Sobre la Contradicción*. Barcelona, Ed. Grijalbo.

Marshall, Lorna (1979/1965): Los bosquimanos kung del desierto de Kalahari. En J.R. Llobera (comp.): *Antropología política*. Barcelona, Anagrama, pp 167-173.

Matson, Richard G. (2010): Los orígenes de la cultura de la Costa Noroeste. En A. Vila & J. Estévez (eds.): *La excepción y la norma: las sociedades indígenas de la Costa Noroeste de Norteamérica desde la arqueología*. Treballs d'Etnoarqueologia, 8. Madrid, CSIC, pp 64-85.

Matson, Richard G. & Coupland, Gary (1995): *The Prehistory of the Northwest Coast*. San Diego, Academic Press.

Mauss, Marcel (2009/1925): *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires y Madrid, Katz Editores.

McGuire, Kelly & Hildebrandt, William (2005): Re-Thinking Great Basin Foragers: Prestige Hunting and Costly Signaling during the Middle Archaic Period. *American Antiquity*, Vol. 70, No. 4: 695-712.

McGuire, Randall H. & Saitta, Dean J. (1996): Although They Have Petty Captains, They Obey Them Badly: The Dialectics of Prehispanic Western Pueblo Social Organization. *American Antiquity*, Vol. 61, No. 2: 197-216.

McKinnon, Susan (2012/2005): *Genética Neoliberal: mitos y moralejas de la psicología evolucionista*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.

Marx, Karl (1987/1844): Manuscritos económico-filosóficos. En E. Fromm: *Marx y su concepto del hombre*. México, D.F., Fondo de Cultura Económica, pp 97-201.

Marx, Karl (1977/1845): Tesis sobre Feuerbach. En K. Marx & F. Engels: *Obras escogidas de Marx y Engels*. Tomo II. Madrid, Editorial Fundamentos, pp 426-428.

Marx, Karl (1980/1852): El dieciocho brumario de Luis Bonaparte. En C. Marx & F. Engels, *Obras escogidas en tres tomos*. Moscú, Editorial Progreso, Tomo I, pp 209-258.

Marx, Karl (1967/1857-58): Formaciones Económicas Precapitalistas. En K. Marx & E. Hobsbawm: *Formaciones Económicas Precapitalistas*. Madrid, Editorial Ciencia Nueva, pp 113-181.

Marx, Karl (2007/1857-58): *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse)*, Vol I. México, D.F. y Madrid, Siglo XXI.

Marx, Karl (2005/1859): *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. México, D.F., Siglo XXI.

Marx, Karl (1980/1863): *Teorías sobre la plusvalía*. Tomo I. México, D.F., Fondo de Cultura Económica.

Marx, Karl (1977/1865): Salario, precio y ganancia. En K. Marx & F. Engels: *Obras escogidas de Marx y Engels*. Tomo II. Madrid, Editorial Fundamentos, pp 410-465.

Marx, Karl (1983/1867): *El Capital. Crítica de la Economía Política*. Tomo I. La Habana, Editorial Pueblo y Educación.

Marx, Karl (1983/1885): *El Capital. Crítica de la Economía Política*. Tomo II La Habana, Editorial Pueblo y Educación.

Marx, Karl (1983/1894): *El Capital. Crítica de la Economía Política*. Tomo III La Habana, Editorial Pueblo y Educación.

Marx, Karl & Engels, Friedrich (1971/1845): *La sagrada familia, o crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes*. Buenos Aires, Editorial Claridad.

Marx, Karl & Engels, Friedrich (2005/1845-46): *La ideología alemana*. Madrid, Editorial Losada.

Mathieu, Nicole-Claude (1985): Présentation. En N. C. Mathieu (ed.): *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*. París, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, pp 5-16.

Meillasoux, Claude (1999/1975): *Mujeres, graneros y capitales*. México, D.F., Siglo XXI.

Menger, Karl (2007/1871): *Principles of Economics*. Auburn, Ludwig von Mises Institute.

Mithen, Steven (1998/1996): *Arqueología de la mente. Orígenes del arte, de la religión y de la ciencia*. Barcelona, Crítica.

Montané, Julio César (1981): Sociedades igualitarias y modo de producción. *Boletín de Antropología Americana*, nº 3: 71-89.

Moore, Henrietta (1999/1988): *Antropología y feminismo*. Madrid, Cátedra. Col. Feminismos.

Morgan, Lewis H. (1975/1877): *La Sociedad Antigua*. Madrid, Ed. Ayuso.

Murdock, George P. (1968): The Current Status of the World's Hunting and Gathering Peoples. En R. Lee & I. De Vore (eds.): *Man the Hunter*. Chicago, Aldine, pp 13-20.

Naredo, José Manuel (2004): La economía en evolución: invento y configuración de la economía en los siglos XVIII y XIX y sus consecuencias actuales. *Manuscripts*, 22: 83-117.

Narotzky, Susana (1995): *Mujer, mujeres, género*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Nelson, Sarah M. (1997): *Gender in Archaeology: Analyzing Power and Prestige*. Walnut Creek, Altamira Press.

Nicholson, Linda (1997): Feminism and Marx. Integrating Kinship with the Economic. En L. Nicholson (ed.): *The Second Wave. A reader in Feminist Theory*. Nueva York y Londres, Routledge, pp 131-145.

O'Brien, Michael J. & Holland, Thomas D. (1992): The Role of Adaptation in Archaeological Explanation. *American Antiquity*, Vol. 57, No. 1: 36-59.

Oka, Rahul & Kusimba, Chapurukha M. (2008): The Archaeology of Trading Systems, Part 1: Towards a New Trade Synthesis. *Journal of Archaeological Research*, 16: 339-395.

Oras, Ester (2012): Importance of terms: What is a wealth deposit? *Papers from the Institute of Archaeology*, Vol. 22: 61-82.

Orquera, Luis & Piana, Ernesto (1995): Túnel VII en la secuencia arqueológica del Canal Beagle: Hipótesis y expectativas de los investigadores argentinos. En J. Estévez & A. Vila (coords.): *Encuentros en los conchales fueguinos*. Treballs d'Etnoarqueologia, 1. Bellaterra-Madrid, UAB-CSIC, pp 25-45.

Orquera, Luis. & Piana, Ernesto. (1999): *La vida material y social de los Yámana*. Buenos Aires, Eudeba.

Ortner, Sherry (1979/1974): ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura? En O. Harris & K. Young (eds.): *Antropología y Feminismo*. Barcelona, Anagrama, pp 109-131.

Owens, D'Ann & Hayden, Brian (1997): Prehistoric Rites of Passage: A Comparative Study of Transegalitarian Hunter-Gatherers. *Journal of Anthropological Archaeology*, 16: 121-161.

Palerm, Ángel (1997/1980): *Introducción a la Teoría Etnológica*. México, D.F., Universidad Iberoamericana.

Pálsson, Gísli (1995/1988): Hunters and gatherers of the sea. En T. Ingold, D. Riches & J. Woodburn (eds.): *Hunters and Gatherers (Vol. I) History, Evolution and Social Change*. Oxford, Berg, pp 189-204.

Patterson, Thomas C. (2014): *Karl Marx, antropólogo*. Barcelona, Edicions Bellaterra.

Pauketat, Timothy R. (2001): Practice and history in archaeology. An emerging paradigm. *Anthropological Theory*, Vol 1 (1): 73–98.

Pearson, Mike (1998): Performance as valuation: early Bronze Age burial as theatrical complexity. En D. Bailey (ed.): *The Archaeology of Value. Essays on prestige and the processes of valuation*. Oxford, BAR International Series 730: 32-41.

Pedraza, Diego (2009): *Propuesta de análisis de las representaciones ideacionales yámana y selk'nam en relación con la producción y reproducción social*. Trabajo de investigación de tercer Ciclo. Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona.

Pedraza, Diego (2013): Las ceremonias y el mundo simbólico en la producción y reproducción sociales de las sociedades yámana y selk'nam de Tierra del Fuego. *RAMPAS, Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social*, nº 15: 141-164.

Pérez, Manuela (2011): Redescubriendo la realidad material: recuperando el feminismo materialista para la arqueología social. En ARQUEOLOGÍA FEMINISTA: INVESTIGACIÓN Y POLÍTICA. Homenaje a Encarna Sanahuja Yll (Monográfico) *RAMPAS, Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social*, 13: 47-64.

Peterson, Nicolas (1993): Comments. En K. Hawkes: Why Hunter-Gatherers Work. An Ancient Version of the Problems of Public Goods. *Current Anthropology*, Vol. 34, No. 4, pp 355-356.

Piddocke, Stuart (1983/1965): El sistema del potlach de los kwakiutl del sur: una perspectiva nueva. En M.J. Buxó (comp.): *Cultura y ecología en las sociedades primitivas*. Barcelona, Ed. Mitre, pp 125-150.

Piqué, Raquel & Escoriza, Trinidad (2011): Una propuesta de estudio para el análisis de la división sexual del trabajo entre las comunidades del VI-IV milenios cal. ANE en el nordeste peninsular. Las representaciones figurativas, los lugares de habitación y los espacios funerarios. En ARQUEOLOGÍA FEMINISTA: INVESTIGACIÓN Y POLÍTICA. Homenaje a Encarna Sanahuja Yll (Monográfico) *RAMPAS, Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social*, 13: 119-134.

Piqué, Raquel; Vila, Assumpció; Berihuete, Marian; Mameli, Laura; Mensua, Carmen; Moreno, Federica; Toselli, Andrea; Verdún, Ester & Zurro, Débora (2009): El mito de la "Edad de Piedra": Los recursos olvidados. En T. Escoriza; J. López & A. Navarro (eds.): *Mujeres y Arqueología. Nuevas aportaciones desde el materialismo histórico*. Almería, Junta de Andalucía, pp 59-103.

Platón (2003): *Teeteto*. Madrid, Biblioteca Nueva.

Plattner, Stuart (1991/1989): Introducción. En S. Plattner (ed.): *Antropología Económica*. México, D.F., Editorial Patria bajo el sello de Alianza Editorial, pp 17-42.

Plog, Stephen (1995): Equality and Hierarchy. Holistic Approaches to Understanding Social Dynamics in the Pueblo Southwest. En D.T. Price & G.M. Feinman (eds.): *Foundations of Social Inequality*. Nueva York, Plenum, pp 189-206.

Plourde, Aimée M. (2009): Prestige Goods and the Formation of Political Hierarchy –a costly signaling model. En S. J. Shennan (ed.): *Pattern and Process in Cultural Evolution*. Berkeley, University California Press, pp 265-276.

Polany, Karl (2007/1944): *La Gran Transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Polany, Karl (1994/1977): *El sustento del hombre*. Barcelona, Mondadori.

Politis, Gustavo (2002): Acerca de la Etnoarqueología en América del sur. *Horizontes Antropológicos*. N° 18: 6-91.

Prat, Joan (1987/1984): *La mitología i la seva interpretació*. Barcelona, Els llibres de la frontera.

Preston, Richard J. (1985): Comments. En H. Kaplan & K. Hill: Food Sharing among Ache Foragers: Tests of Explanatory Hypotheses. *Current Anthropology*, Vol. 26, No. 2, pp 240-241.

Price, Douglas T. (1995): Social inequality at the Origins of Agriculture. En D.T. Price & G.M. Feinman (eds.): *Foundations of Social Inequality*. Nueva York, Plenum, pp 129-151.

Price, Douglas T. & Bar-Yosef, Ofer (2010): Traces of Inequality at the Origins of Agriculture in the Ancient Near East. En T.D. Price & G.M. Feinman (eds.): *Pathways to Power. New Perspectives on the Emergence of Social Inequality*. Nueva York, Springer, pp 147-168.

Price, Douglas T. & Feinman, Gary M. (2010): Social Inequality and the Evolution of Human Social Organization. En T.D. Price & G.M. Feinman (eds.): *Pathways to Power. New Perspectives on the Emergence of Social Inequality*. Nueva York, Springer, pp 1-14.

Pulman, Bertrand (1996/1991): Psicoanálisis y antropología. En P. Bonte & M. Izard (dirs.): *Diccionario de Etnología y Antropología*. Madrid, Ed. Akal, pp 616-618.

Querol, M^a Ángeles (2004): Presentación. En M^a A. Querol & C. Triviño, *La mujer en el <<origen del hombre>>*. Barcelona, Edic. Bellaterra, pp 9-14.

Quinn, Colin P. (2006): Exotics, Exchange, and Elites: Exploring Mechanisms of Movement of Prestige Goods in the Interior Northwest. *Journal of Northwest Anthropology*, Vol. 40, nº 2: 207-224.

Ramos, José (1999): *Europa prehistórica: cazadores y recolectores*. Madrid, Sílex.

Ramos, José (2000): Las formaciones sociales son mucho más que adaptación ecológica. *RAMPAS, Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social*, 3: 29-46.

Rappaport, Roy A. (2001/1999): *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid, Cambridge University Press.

Rautman, Alison E. (1998): Hierarchy and Heterarchy in the American Southwest: A Comment on Mcguire and Saitta. *American Antiquity*, Vol. 63, No. 2: 325-333.

Redman, Charles L. (1990/1978): *Los orígenes de la civilización. Desde los primeros agricultores hasta la sociedad en el Próximo Oriente*. Barcelona, Editorial Crítica.

Renfrew, Colin (1991/1986): Varna y el surgimiento de la riqueza en la Europa prehistórica. En A. Appadurai (ed.): *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. México, D.F., Editorial Grijalbo, pp 179-210.

Renfrew, Colin & Bahn, Paul (1998/1991): *Arqueología. Teorías, Métodos y Práctica*. Madrid, Ed. Akal.

Rey Martínez, Juan C. (1967): Prólogo. En: K. Marx & E. Hobsbawm: *Formaciones económicas precapitalistas*. Madrid, Editorial Ciencia Nueva, pp 9-28.

Ricardo, David (1959/1817): Principios de Economía Política y Tributación. En P. Sraffa (ed.): *Obras y Correspondencia*, vol. I. México, D.F., Fondo de Cultura Económica.

Rindos, David (1985): Darwinian selection, symbolic variation, and the evolution of culture. *Current Anthropology*, 26: 65-77.

Rindos, David (1986): The genetics of cultural anthropology: Toward a genetic model for the origin of capacity for culture. *Journal of Anthropological Archaeology*, 5: 1-38.

Roca, Beltrán (2010): Introducción a la vida y obra de Pierre Clastres. En P. Clastres: *La sociedad contra el Estado*. Barcelona, Virus editorial, pp 5-13.

Rodríguez, Adolfo (2015): *La riqueza. Historia de una idea*. Maia Ediciones, Madrid.

Rohrlich-Leavitt, Ruby; Sykes, Barbara & Weatherford, Elizabeth (1979/1975): La mujer aborigen: el hombre y la mujer. Perspectivas antropológicas. En O. Harris & K. Young (eds.): *Antropología y Feminismo*. Barcelona, Anagrama, pp 47-60.

Rosaldo, Michelle Z. (1979/1974): Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica. En O. Harris & K. Young (eds.): *Antropología y Feminismo*. Barcelona, Anagrama, pp 153-180.

Rose, Hilary (2000): Colonising the Social Sciences? En H. Rose & S. Rose (eds.): *Alas, Poor Darwin. Arguments against Evolutionary Psychology*. Londres, Jonathan Cape, pp 106-128.

Rose, Steven (2000): Escaping Evolutionary Psychology. En H. Rose & S. Rose (eds.): *Alas, Poor Darwin. Arguments against Evolutionary Psychology*. Londres, Jonathan Cape, pp 247-265.

Rose, Hilary & Rose, Steven (2000): Introduction. En H. Rose & S. Rose (eds.): *Alas, Poor Darwin. Arguments against Evolutionary Psychology*. Londres, Jonathan Cape, pp 1-13.

Rousseau, Jean-Jacques (1994/1762): *El contrato social*. Barcelona, Edicomunicación.

Ruiz, Guillermina (2002): Espacio de hombres para mitos sobre mujeres. En R. Piqué & M. Ventura (eds.): *América Latina. Historia y Sociedad. Una visión interdisciplinaria. Cinco años de Aula Oberta en la UAB*. Barcelona, Institut CATALA de Cooperació Iberoamericana; Bellaterra, Centre d'Estudis Internacionals i Interculturals (UAB) y Bellaterra, Departament d'antropologia Social i Prehistoria (UAB), pp 95-106.

Ruiz Zapatero, Gonzalo (1998): Bienes de Prestigio. En J. Alcina Franch (coord.): *Diccionario de Arqueología*. Madrid, Alianza Editorial, p 129.

Sacks, Karen (1979/1975): Engels revisitado: las mujeres, la organización de la producción, y la propiedad privada. En O. Harris & K. Young (eds.): *Antropología y Feminismo*. Barcelona, Anagrama, pp 247-266.

Sahlins, Marshall (1963) Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia. *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 5, No. 3: 285-303.

Sahlins, Marshall (1968): Notes on the original affluent society. (Discussions, Part II, 9b). En R. Lee & I. DeVore (eds.): *Man the Hunter*. Chicago, Aldine, pp 85-89.

Sahlins, Marshall (1977/1968): *Las sociedades tribales*. Barcelona, Editorial Labor.

Sahlins, Marshall (1983/1974): *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid, Ed. Akal.

Sahlins, Marshall (1982/1976): *Uso y abuso de la biología. Una crítica antropológica de la sociobiología*. Madrid, Siglo XXI.

Saitta Dean J. & McGuire, Randall H (1998): Dialectics, Heterarchy, and Western Pueblo Social Organization. *American Antiquity*, Vol. 63, No. 2: 334-336.

Salius, Jesús (2013): *Etnoarqueomusicología: El rol de la producció de sons en la reproducció social de les societats caçadores-recol·lectores*. Tesis doctoral. Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona.

Salius, Jesús (2015): *Etnoarqueomusicología. La producción de sonidos y la reproducción social en las sociedades cazadoras-recolectoras*. Treballs d'Etnoarqueologia, 11. Madrid, CSIC.

Sanahuja, Encarna (2002): *Cuerpos sexuados, objetos y prehistoria*. Madrid, Cátedra. Col. Feminismos.

Sanahuja, Encarna (2007): *La cotidianeidad en la prehistoria. La vida y su sostenimiento*. Barcelona, Icaria.

Sassaman, Kenneth E. (2004): Complex Hunter-Gatherers in Evolution and History. *Journal of Archaeological Research*, Vol. 12, Nº 3: 227-280.

Segalen, Martine (2005/1998): *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid, Alianza Editorial.

Service, Elman (1962): *Primitive Social Organization. An Evolutionary Perspective*. Nueva York, Random House.

Service, Elman (1966): *The Hunters*. Englewood Cliffs (New Jersey), Prentice-Hall, Inc.

Service, Elman (1990/1975): *Los orígenes del Estado y la civilización*. Madrid, Alianza Universidad.

Siklósi, Zsuzsanna (2004): Prestige goods in the Neolithic of the Carpathian Basin: Material manifestations of social differentiation. *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 55: 1-62.

Small, Meredith F. (1993): *Female choices. Sexual behavior of female primates*. Ithaca y Londres, Cornell University Press.

Smith, Adam (1958/1776): *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México, D.F., Fondo de Cultura Económica.

Smith, Eric Alden (1983): Anthropological Applications of Optimal Foraging Theory: A Critical Review. *Current Anthropology*, Vol. 24, No. 5: 625-651.

Soares, Joaquina (2013): *Transformações sociais durante o III milenio AC no Sul de Portugal. O povoado do Porto das Carretas*. Lisboa, EDIA, DRCAL and MAEDS.

Spector, Tim (2013/2012): *Post Darwin. No estamos predestinados por nuestros genes*. Barcelona, Planeta.

Spencer, Charles S. (1997): Evolutionary Approaches in Archaeology. *Journal of Archaeological Research*, Vol. 5, No. 3: 209-264.

Steward, Julian (1972/1955): *Theory of Culture Change*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press.

Strathern, Marilyn (1979/1976): Una perspectiva antropológica. En O. Harris & K. Young (eds.): *Antropología y Feminismo*. Barcelona, Anagrama, pp 133-152.

Summers, Kyle (2005): The evolutionary ecology of despotism. *Evolution and Human Behavior*, 26: 106-135.

Suttles, Wayne (1968): Coping with Abundance: Subsistence on the Northwest Coast. En R. Lee & I. DeVore (eds.): *Man the Hunter*. Chicago, Aldine, pp 56-68.

Tabet, Paola (1985): Fertilité naturelle, reproduction forcée. En N. C. Mathieu (ed.): *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*. París, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, pp 61-146.

Tabet, Paola (2010/2001): La grande arnaque. L'expropriation de la sexualité des femmes. En Bidet-Modrel, Annie (coord.): *Les rapports sociaux de sexe*. Actuel Marx, nº 30. París, Presses Universitaires de France, pp 104-122.

Tattersall, Ian. (1998): *Hacia el ser humano*. Barcelona, Ed. Península.

Taulé, Mariàngela (1995): Primeros trabajos micromorfológicos en concheros de la costa del Canal Beagle (Tierra del Fuego, Argentina). En J. Estévez & A. Vila (coords.): *Encuentros en los conchales fueguinos*. Treballs d'Etnoarqueologia, nº 1. Bellaterra-Madrid, UAB-CSIC, pp 113-126.

Terradas, Xavier (2001): *La gestión de los recursos minerales en las sociedades cazadoras-recolectoras*. Treballs d'Etnoarqueologia, 4. Madrid, CSIC.

Terray, Emmanuel (1971/1969): El materialismo histórico frente a las sociedades segmentarias y de linajes. En E. Terray: *El marxismo ante las sociedades "primitivas"*. Buenos Aires, Edit. Losada, pp 93-176.

Testart, Alain (1982a): *Les Chasseurss-cueilleurs ou l'origine des inégalités*. Nanterre, Société d'Ethnographie (Université Paris X-Nanterre).

Testart, Alain (1982b): The Significance of Food Storage Among Hunter-Gatherers: Residence Patterns, Population Densities, and Social Inequalities. *Current Anthropology*, Vol. 23, No. 5: 523-537.

Testart, Alain (1986) *Les fondements de la division sexuelle du travail chez les chasseurs-cueilleurs*. París, Éditions de l'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales (Cahiers de l'Homme).

Testart, Alain (2005): *Éléments de classification des sociétés*. París, Errance.

Tort, Patrick (1992): L'effet réversif de l'évolution. Fondaments de l'anthropologie darwinienne. En P. Tort (dir.): *Darwinisme et société*. París, Presses Universitaires de France, pp 13-46.

Tort, Patrick (2001/1997): *Para leer a Darwin*. Madrid, Alianza ed.

Trigger, Bruce G. (1992/1989): *Historia del pensamiento arqueológico*. Barcelona, Ed. Crítica.

Trigger, Bruce G. (1998): *Sociocultural Evolution*. Oxford (UK) y Malden (USA), Blackwell Publishers Inc.

- Turner, Victor (1999/1967): *La selva de los símbolos*. Madrid, Siglo XXI.
- Van Gennep, Arnold (2008/1909): *Los ritos de paso*. Madrid, Alianza Editorial.
- Vanhaeren, Marian & d'Errico, Francesco (2005): Grave goods from the Saint-Germain-la-Rivière burial: Evidence for social inequality in the Upper Palaeolithic. *Journal of Anthropological Archaeology*, 24: 117–134.
- Vargas, Iraida (1990): *Arqueología, Ciencia y Sociedad*. Caracas, Editorial Abre Brecha.
- Veblen, Thorstein (2004/1899): *Teoría de la clase ociosa*. Madrid, Alianza Editorial.
- Velasco, Honorio (1982): A modo de introducción: Tiempo de fiesta. En H. Velasco (ed.): *Tiempo de fiesta*. Madrid, Editorial Tres-catorce-diecisiete, pp 5-25.
- Vicent, Juan M. (2007): La Arqueología a comienzos del siglo XXI: Ciencia, tecnología, valores y sociedad. En *Actas de XII Jornadas de Estudios sobre Lanzarote y Fuerteventura: celebradas en Arrecife, Lanzarote, del 26 al 30 de septiembre de 2005*. Lanzarote, Cabildo Insular de Lanzarote, pp 327-347.
- Vila, Assumpció (2002): Viajando hacia nosotras. *RAMPAS, Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social*, 5: 325-342.
- Vila, Assumpció (2006): Propuesta de evaluación de la metodología arqueológica. En Dept. Arqueologia i Antropologia, IMF-CSIC: *Etnoarqueología de la Prehistoria: más allá de la analogía*. Treballs d'Etnoarqueologia, 6. Madrid, CSIC, pp 61-76.
- Vila, Assumpció (2011): Política y feminismo en arqueología prehistórica. En ARQUEOLOGÍA FEMINISTA: INVESTIGACIÓN Y POLÍTICA. Homenaje a Encarna Sanahuja Yll (Monográfico) *RAMPAS, Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social*, 13: 17-32.
- Vila, Assumpció (2014): Limitaciones arqueológicas o la culpa es del registro. *Revista Arkeogazte*, Nº4: 21-24.

Vila, Assumpció & Estévez, Jordi (2002): Sociedades fueguinas: ¿desapariciones inevitables? En R. Piqué & M. Ventura (eds.): *América Latina. Historia y Sociedad. Una visión interdisciplinaria. Cinco años de Aula Oberta en la UAB*. Barcelona, Institut Català de Cooperació Iberoamericana; Bellaterra, Centre d'Estudis Internacionals i Interculturals (UAB) y Bellaterra, Departament d'antropologia Social i Prehistoria (UAB), pp 107-117.

Vila, Assumpció & Estévez, Jordi (2010a): Introducción: el porqué de este libro y de nuestra ida a la Costa Noroeste. En A. Vila & J. Estévez (eds.): *La excepción y la norma: las sociedades indígenas de la Costa Noroeste de Norteamérica desde la arqueología*. Treballs d'Etnoarqueologia, 8. Madrid, CSIC, pp 9-61.

Vila, Assumpció & Estévez, Jordi (2010b): El factor marginado en CR: de la tierra del fuego a la Costa Noroeste. En A. Vila & J. Estévez (eds.): *La excepción y la norma: las sociedades indígenas de la Costa Noroeste de Norteamérica desde la arqueología*. Treballs d'Etnoarqueologia, 8. Madrid, CSIC, pp 183-216.

Vila, Assumpció & Estévez, Jordi (2010c): Naturaleza y Arqueología. La reproducción en sociedades cazadoras-recolectoras o la primera revolución reproductiva. *RAMPAS, Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social*, 12: 9-23.

Vila, Assumpció; Estévez, Jordi; Villatoro, Daniel & Sabater-Mir, Jordi (2010): Archaeological Materiality of Social Inequality among Hunter-Gatherers Societies. En K. Hardy (ed.): *Archaeological Invisibility and Forgotten Knowledge: Conference Proceedings, Łódź, Poland, 5th–7th September 2007*. Oxford, BAR International Series 2183, pp 202-210.

Vila, Assumpció; Mameli, Laura; Terradas, Xavier; Estévez, Jordi; Moreno, Federica; Verdún, Ester; Zurro, Débora; Clemente, Ignacio; Piqué, Raquel; Briz, Iván & Barceló, Joan Antón (2007): Investigaciones etnoarqueológicas en Tierra del Fuego (1986-2006): Reflexiones para la arqueología prehistórica europea. *Trabajos de Prehistoria* 64(2): 37-53.

Vila, Assumpció; Pérez, Manuela & Escoriza, Trinidad (2011): Presentación. En *ARQUEOLOGÍA FEMINISTA: INVESTIGACIÓN Y POLÍTICA. Homenaje a Encarna Sanahuja Yll (Monográfico)* *RAMPAS, Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social*, 13: 5-7.

Vila, Assumpció & Ruiz, Guillermina (2001): Información etnológica y análisis de la reproducción social. El caso *Yamana*. *Revista Española de Antropología americana*, nº 31: 275-291.

Vila, Assumpció; Toselli, Andrea; Briz, Ivan; & Zurro, Débora (2006): Trasvase acrítico de categorías etnográficas a la práctica arqueológica. En Dept. Arqueologia i Antropologia, IMF-CSIC: *Etnoarqueología de la Prehistoria: más allá de la analogía*. Treballs d'Etnoarqueologia, 6. Madrid, CSIC, pp 337-348.

Vygotski, Lev S. (2014/1934): Pensamiento y Lenguaje. En L. Vygotski: *Obras Escogidas II. Pensamiento y Lenguaje. Conferencias sobre Psicología*. Madrid, Antonio Machado Libros, pp 9-348.

Vygotski, Lev S. (2012/1978): *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Barcelona, Ed. Crítica-Austral.

Washburn, Sherwood L. (1974/1960): Utensilios y evolución humana. En A.A.V.V.: *Sobre el origen del hombre*. Barcelona, Anagrama, pp 59-76.

Washburn, Sherwood L. & Lancaster, Chet S. (1968): The Evolution of Hunting. En R. Lee & I. DeVore (eds.): *Man the Hunter*. Chicago, Aldine, pp 293-303.

Watson, Patty J.; LeBlanc, Seven A. & Redman, Charles, L. (1974/1971): *El método científico en arqueología*. Madrid, Alianza Editorial.

Weber, Max (1987/1921): *Economía y Sociedad*. México, D.F., Fondo de Cultura Económica.

Weber, Max (2006/1921): *Conceptos sociológicos fundamentales*. Madrid, Alianza Editorial. (Correspondiente al capítulo I del original en alemán, póstumo, de 1921: *Economía y Sociedad –Wirtschaft und Gesellschaft*).

Weber, Max (2007/1921): *Sociología del poder. Los tipos de dominación*. Madrid, Alianza Editorial. (Correspondiente al capítulo III del original en alemán, póstumo, de 1921: *Economía y Sociedad –Wirtschaft und Gesellschaft*).

White, Leslie (2007/1959): *The evolution of culture*. Walnut Creek, Left Coast Press, Inc.

Wiessner, Polly (1982): Risk, reciprocity and social influences on !Kung San economics. En E. Leacock & R. Lee (eds.): *Politics and history in band societies*. Nueva York, Cambridge University Press y París, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, pp 61-84.

Wilson, Edward O. (1980/1975): *Sociobiología. La nueva síntesis*. Barcelona, Ediciones Omega.

Wilson, Edward O. (2012): *The Social Conquest of Earth*. Nueva York, Liveright Publishing Corporation.

Wolf, Eric (2005/1982): *Europa y la Gente sin Historia*. México, D.F., Fondo de Cultura Económica.

Woodburn, James (1982): Egalitarian Societies. *Man*, New Series, Vol. 17, No. 3: 431-451.

Woodburn, James (1995/1988): African hunter-gatherer social organization: is it best understood as a product of encapsulation? En T. Ingold, D. Riches & J. Woodburn (eds.): *Hunters and Gatherers (Vol. I) History, Evolution and Social Change*. Oxford, Berg, pp 31-64.

Wylie, Alison (1991): Gender Theory and the Archaeological Record: Why is There No Archaeology of Gender? En J. Gero & M. Conkey (eds.): *Engendering Archaeology. Women and Prehistory*. Oxford, Blackwell Publishers, pp 31-54.

Yesner, David R. (1985): Comments. En H. Kaplan & K. Hill: Food Sharing among Ache Foragers: Tests of Explanatory Hypotheses. *Current Anthropology*, Vol. 26, No. 2, pp 242-243.

Zihlman, Adrienne (1997): The paleolithic glass ceiling: Women in human evolution. En Lori D. Hager (ed.): *Woman in Human Evolution*. Londres, Routledge, 91-113.