

**Mauricio Murillo Herrera (\*)**

## **Seis problemas presentes en la investigación en antropología y arqueología, y una breve alternativa**

---

Las obligaciones docentes y de investigación realizadas en los últimos años me han llevado a detectar una serie de problemas a los que aludiré explícitamente a lo largo del presente ensayo; lo cual a su vez me ha llevado a buscar, leer y reflexionar en torno a lo que se ha dicho respecto de los mencionados problemas. Este ejercicio lo he realizado de manera informal, reconozco abiertamente que no soy ni filósofo ni historiador de la ciencia, ni pretendo suplantar a quienes profesionalmente se dedican a estas materias. Mi acercamiento a los temas que expondré es desde mi posición como investigador y docente en arqueología. Pero como practicante de una ciencia (social) y como docente creo que es mi responsabilidad dar a conocer los problemas detectados, discutirlos y buscar soluciones de manera conjunta con la comunidad académica. Y lo hago porque parto de una preocupación ética: estoy convencido que la antropología y la arqueología son disciplinas que tienen mucho que ofrecerle a la sociedad a partir del estudio de múltiples formas sociales, de su historia y de cómo los grupos humanos, presentes y pasados, se enfrentaron o se enfrentan a problemas similares, o distintos de los nuestros y cómo han enfrentado o enfrentan dichos problemas, con el fin de conocer qué vías debemos evitar y cuales procurar.

Definitivamente existe mucha disparidad en las tradiciones y características de los procedimientos de investigación dentro de las disciplinas que se enmarcan en las llamadas ciencias sociales. Por esta razón deseo hacer explícito que me referiré a problemas del método que si bien pueden estar presentes en otras disciplinas, son frecuentes en la arqueología y la antropología practicadas alrededor del mundo. Además,

también está claro que existen excepciones y que no me referiré a ellas, sino a las tendencias actuales. Por otra parte, quizás algunos o todos los temas a los que me referiré han sido ya tratados de manera sofisticada dentro de los campos de sus respectivas especializaciones y hoy en día se consideran ampliamente superados y no son ya más tópicos de debate. No obstante, en el campo de la antropología y la arqueología sí son problemas centrales y están muy lejos de ser temas superados.

Deseo aclarar que este ensayo no pretende revivir temas obsoletos o que son profundamente marginales dentro del escenario actual de la antropología y la arqueología. Por ejemplo, considero como tópico superado y anacrónico, para las mencionadas disciplinas, el intento de formular leyes universales del comportamiento humano. Hoy en día un grupo marginal de investigadores se interesa en tendencias y patrones respecto de problemas y poblaciones particulares, vinculados con ejes espacio-temporales específicos, pero ya prácticamente nadie intenta hacer formulaciones universales y atemporales para la sociedad. También considero como un tema obsoleto el asunto de que en las disciplinas antropológicas se pretenda aspirar a una objetividad absoluta, total y que a toda costa se debe evitar cualquier intromisión de aspectos subjetivos del investigador y del contexto social, político y económico en el que este se desenvuelve. Hoy en día es muy raro encontrar a un investigador con esa pretensión. Actualmente, es ampliamente reconocido que el investigador no trabaja en un vacío subjetivo y sociocultural. No obstante, el tema relevante hoy en día tiene que ver con la persistente confusión del problema del método con el problema ético y con el hecho

de que se continúa confundiendo el contexto del descubrimiento con la lógica del descubrimiento (Reichenbach, 1938, Putnam, 1981).

Para finalizar este apartado introductorio es necesario reconocer que las ideas expuestas aquí están lejos de ser novedosas y originales, múltiples autores ya han tratado estos problemas en profundidad. En esta ocasión lo que se pretende es conjuntar estas ideas y dirigirlas directa y explícitamente al ejercicio de las disciplinas antropológicas y arqueológicas. Si bien seleccioné únicamente seis problemas, ciertamente no son los únicos y quizás cada uno de ellos amerite un artículo por separado. Por lo tanto, por ahora al menos pretendo señalarlos y plantear algunas ideas preliminares sobre ellos.

## 1. La ciencia y otros saberes

Una idea arraigada entre múltiples investigadores en antropología y arqueología es que hay muchas maneras o estrategias de saber o conocer y que la ciencia es solo una estrategia, entre muchas otras. Hasta aquí no hay ningún problema, ciertamente hay múltiples saberes y cada uno tiene sus procedimientos: los saberes místicos, los chamánicos, los cotidianos, y otros, pero el argumento se lleva más allá y se propone que el investigador puede echar mano de otras estrategias de conocimiento para realizar sus investigaciones, aparte de la científica. El problema es que en todo momento lo que se pretende es investigar y si entendemos investigación como un procedimiento que pretende esclarecer, respecto de un tema determinado, qué es cierto respecto de qué es falso, de manera tal que trascienda la subjetividad del investigador, entonces claramente nos enfrentamos a una obvia incoherencia. Justamente la ciencia es la estrategia de conocimiento que apunta directamente al fin descrito; otros tipos de saberes o de estrategias de conocimiento no. Pongamos un ejemplo, una antigua presidenta del Congreso Mundial de Arqueología, la arqueóloga Claire Smith, al relatar el proceso de interpretar arte rupestre a partir de la historia oral de informantes locales (en este caso aborígenes

australianos) quienes colaboraban con arqueólogos, afirma lo siguiente:

Este incidente muestra que la información fue proporcionada de acuerdo con la relación específica entre los investigadores y los individuos con quienes ellos trabajaron. Aún en los casos en que estuvieron trabajando con la misma persona, en el mismo lugar, al mismo tiempo, (los dos investigadores) (...) obtuvieron historias substancialmente diferentes. Es posible que a un tercer investigador se le diera aún otra explicación diferente. Esto no significa que una historia es necesariamente correcta y otra incorrecta. Todas pueden ser verdaderas, cada una accediendo o enfatizando aspectos diferentes de una historia central con múltiples facetas, la cual, en sí misma no es en sí misma una única verdad global (Smith & Jackson, 2006, 326). (La traducción es propia).

Son múltiples las inquietudes que se desprenden de estas afirmaciones. A partir de lo arriba descrito, podríamos preguntarnos acerca de cuál es el objetivo de esta práctica, tendríamos que reflexionar acerca de cuál es la función del arqueólogo en este escenario, dado que la interpretación del aborigen es tan correcta y verdadera como la de cualquier otro aborigen y esta a su vez en tan correcta y verdadera como la del arqueólogo. Al final, en la práctica es el arqueólogo quien termina seleccionando qué aspectos del recuento de los aborígenes es más relevante para su investigación y cuáles aspectos son menos relevantes, de esta manera el arqueólogo finalmente termina ofreciendo su propia interpretación respecto del hecho en estudio; distinta, claro está, de la que ofreció el nativo. Finalmente, es el arqueólogo quien escribe y publica sus resultados y sus interpretaciones o explicaciones. Por lo tanto está claro que si bien es cierto que en la retórica hay un discurso de igualdad de los saberes respecto del conocimiento de los hechos, la praxis demuestra que esa igualdad no se sostiene ni se respeta por sus propios creadores. La razón es simple: el saber del aborigen o del nativo no pretende pasar por conocimiento objetivo, es decir, no trata de formular hipótesis o teorías con el fin de que éstas sean sometidas a discusión crítica, en

cambio el del investigador siempre pretende hacer esto, aunque afirme lo contrario.

Realmente no nos estamos refiriendo a otra cosa que a la gran paradoja del relativista de los saberes: tal como la expuso Hilary Putnam (1988, 124, la cursiva proviene de la cita textual): “¿no es *obviamente* contradictorio *mantener* un punto de vista mientras se mantiene al mismo tiempo que *ningún* punto de vista es correcto, ni está más justificado que cualquier otro?”<sup>1</sup> Es la sencilla diferencia entre una creencia y una hipótesis científica. Digámoslo aún de otra manera: el saber científico apunta hacia el conocimiento objetivo a partir de la crítica; los otros saberes no tienen esas intenciones, ni tienen por qué tenerlas. ¿Cómo reaccionarían los aborígenes si los arqueólogos se atrevieran a criticar y cuestionar sus creencias? ¿Acaso dirían “bienvenidas las críticas a nuestras creencias”, “debatamos al respecto?” Por lo tanto no se trata de jerarquizar los saberes, no se trata de si la ciencia es naturalmente superior respecto de otros saberes. Pretender hacer esto sería tratar los saberes como esencias lo cual sería algo absurdo porque su función depende del objetivo que se persigue: creo que le parezco físicamente atractivo a mi esposa y no requiero de una teoría científica que sustituya mi creencia, en este respecto prefiero la falta de certidumbre. Pero cada vez que vengo en autobús al trabajo y este descende una pendiente de 15% a 60 Km/h, prefiero un proceder frío y objetivo en el desarrollo y diseño del sistema de frenos del autobús y de su ensamblaje, respecto de una subjetividad profunda y relativa por parte del ingeniero automotriz.

## 2. El problema ético del relativismo

El físico Alan Sokal (2009, 149) afirmó que “[l]a postura de los relativistas es extremadamente condescendiente: trata una sociedad compleja como un monolito, oculta los conflictos que se dan en su seno y acepta a sus facciones más oscurantistas como portavoces del conjunto”. Creo que esta aseveración es poco mesurada e ingrata, creo que una gran proporción de los relativistas no aceptan las “facciones más oscurantistas”, como

él los llama ni tampoco tratan a las sociedades como un monolito. Pienso más bien que el problema es otro: los relativistas no pueden de manera legítima aceptar una facción y rechazar otra, dado que el punto central del relativismo social es que todos los discursos y narrativas sociales son igualmente importantes y válidos. Para decirlo de otra manera: aunque no acepten las posiciones de las facciones oscurantistas de la sociedad y, de hecho, apoyen a las facciones más progresistas y políticamente correctas (sea lo que sea que eso signifique para un relativista) no tienen base alguna para contradecir a los “oscurantistas”, porque si discriminan una postura respecto de cualquier otras, están cayendo en una posición de poder, de autoridad y de discriminación: justamente los tres elementos centrales hacia los cuales va dirigida su crítica y su rechazo. Las implicaciones éticas de la postura relativista saltan inmediatamente a la vista. La insistencia exacerbada presente en el grueso de la literatura en la antropología y de otras disciplinas académicas en afirmar que el conocimiento no es ninguna otra cosa que un reflejo directo del contexto ideológico y social del investigador simplemente imposibilita al relativista hacer frente a preguntas tan delicadas e importantes como las siguientes: ¿Hay indígenas en Costa Rica? ¿Existe tal cosa como opresión política? ¿Se puede determinar si alguien es pobre o no? ¿Realmente hay desigualdad de género? La respuesta del relativista no puede ser sí o no, necesariamente tendría que ser la siguiente: depende del marco sociohistórico, la posición ideológica y la subjetividad del individuo y punto final. Simplemente no puede existir valoración alguna porque violentaría su propia postura.

## 3. Acerca de los enfoques hermenéuticos

Uno de los textos más influyentes en arqueología de los últimos treinta años es *Reading the past*, de Ian Hodder (traducida al español como *Interpretación en arqueología*). En este texto el autor no utiliza la palabra ‘reading’ en un sentido metafórico, sino literal. Hodder (1994, 70) afirma que “el estructuralismo proporciona un

método y una teoría para el análisis del significado de la cultura material”. Evaluemos, pues, el método para asignación de significados a la cultura material. Encontramos el “método estructuralista” al que se refiere Hodder en el artículo de Levi-Strauss *La estructura de los mitos*. En el mencionado texto se afirma que el mito está formado por unidades constituidas que son diferentes de las del lenguaje y a las que denomina “unidades constitutivas mayores”. Para reconocer estas unidades, el estructuralista procede a “buscarlas en el plano de la frase”. En el caso del arqueólogo, si lo que se tiene es cultura material no textual, entonces ¿cuáles son las frases?, ¿cuáles son los “fragmentos de texto”?, ¿cómo lo determinamos de manera que no sea antojadiza? Además, de acuerdo con Levi-Strauss (2009, 234) “las verdaderas unidades constitutivas del mito no son las relaciones [de las frases], sino *haces de relaciones*, y que solo en forma de combinaciones de estos haces las unidades constitutivas adquieren una función significativa”. Entonces, si no podemos determinar en arqueología de manera no antojadiza cuáles son “las frases”, ¿cómo constituyo los “haces de relaciones”?, y ni decir acerca de la imposibilidad de hacer de manera no antojadiza las combinaciones de las haces. Lamentablemente hasta el día de hoy ni Hodder ningún otro arqueólogo (e. g. Preucel 2006) a la fecha ha dado respuesta a estas interrogantes.

Uno podría estar tentado a pensar que ese problema de búsqueda de significados con el que se enfrenta el arqueólogo desaparece con el antropólogo. Al fin de cuentas en el caso del arqueólogo los individuos están muertos, el antropólogo los tiene allí, vivos y por lo tanto les puede preguntar el significado directamente. Pero al parecer la situación no es tan simple, un ejemplo es la postura del antropólogo Clifford Geertz (2003, 28):

[...] los escritos antropológicos son ellos mismos interpretaciones y por añadidura interpretaciones de segundo y tercer orden. (Por definición, sólo un “nativo” hace interpretaciones de primer orden: se trata de su cultura). De manera que son ficciones; ficciones en el sentido de que son algo “hecho”, algo “formado”, “compuesto” —que es la

significación de *fictio*—, no necesariamente falsas o inefectivas o meros experimentos mentales de “como si”.

Muy bien, entonces podríamos preguntarle a Geertz acerca del método o mecanismo para lograr saber si esas interpretaciones son falsas o no, de hecho él mismo afirma que “el derecho de la relación etnográfica a que se le preste atención depende del grado en que ese autor sea capaz de clarificar lo que ocurre” (Geertz, 2003, 30) y él mismo señala que “esto plantea varios problemas serios de verificación [...] o ‘evaluación’”, a lo que él agrega:

Pero aquí está precisamente la virtud de la etnografía. Si esta es descripción densa y los etnógrafos son los que hacen las descripciones, luego la cuestión fundamental en todo ejemplo dado en la descripción [...] es la de saber si la descripción distingue los guiños de los tics y los guiños verdaderos de los guiños fingidos. Debemos medir la validez de nuestras explicaciones, no atendiendo a un cuerpo de datos no interpretados y a descripciones radicalmente tenuous y superficiales, sino atendiendo al poder de la imaginación científica para ponernos en contacto con la vida de gentes extrañas.

Uno podría, entonces, solicitarle a Geertz que clarifique lo que él entiende por “imaginación científica”. ¿Se estará refiriendo al método científico o a alguna otra cosa? Pero no hace ninguna aclaración al respecto; de hecho él nunca esbozó algún tipo de procedimiento para establecer si la interpretación del antropólogo es correcta o no, lo único que él mencionó al respecto es que:

Una buena interpretación de cualquier cosa [...] nos lleva a la médula misma de lo que es la interpretación. Cuando esta no lo hace así, sino que nos conduce a cualquier otra parte [...] dicha interpretación podrá tener sus encantos, pero nada tiene que ver con la tarea que debía realizar: desentrañar lo que significa todo ese enredo [...] (Geertz, 2003, 30).

Y si no se da una definición, al menos estipulativa, de lo que es “desentrañar lo que significa

todo ese enredo”, la cita no dice, a mi parecer, absolutamente nada.

Nótese que el objetivo de Geertz o de cualquier otro investigador interesado en la interpretación de los significados es exactamente el mismo que el del científico: frente a un hecho dado, proceder a investigar cuál explicación es más satisfactoria que otra. Tal como lo ha señalado el semiólogo Umberto Eco en múltiples ocasiones (2012, 404-422; 2013a, 41-43, 61-80; 2013b, 33-79, 159-172), así como existen mejores explicaciones que otras, existen también mejores interpretaciones que otras y el ofrecer una interpretación satisfactoria implica, entre otras cosas, observar los principios básicos de la lógica (el de identidad, el de no contradicción y el de tercero excluso); reconocer que es un proceso abductivo (argumento a la mejor explicación) y, sobre todo, admitir que el texto, es decir, la evidencia, impone límites a lo que podamos decir respecto de él.

Un enfoque distinto es la tesis de que solo puedo conocer algo si directamente lo percibo, tal como se ve representada en el influyente antropólogo Renato Rosaldo (1993), para quien la única posibilidad de “comprender qué es duelo y qué es ira es a partir de la propia experiencia del duelo y de la ira”, lo cual implicaría que un historiador que pretenda conocer y comprender los acontecimientos ligados a los orígenes, desarrollo y consecuencias de la Primera Guerra Mundial tendría necesariamente que haberla experimentado de manera directa. Y podríamos además desprender de esta postura muchas inquietudes: ¿exactamente qué experiencias me facultan para poder hablar con comprensión acerca de algo? ¿Para poder hablar con propiedad acerca del duelo necesariamente tiene que haberse muerto mi esposa, como en el caso de Rosaldo? ¿O podría hacerlo a partir de la pérdida de un familiar más lejano? ¿A partir del recuento directo de personas quienes perdieron a un ser querido? ¿Podría comprender las atrocidades de la guerra si nunca fui parte de una guerra? ¿Podría hacerlo a partir de recuentos de sobrevivientes y otras fuentes de material documental? Además ¿qué implicaciones tiene esta postura para los arqueólogos que desean comprender sociedades pasadas?

Por otra parte, habría que preguntarse si todas las personas experimentan el duelo de la

misma manera. Muy probablemente no. Entonces cabría preguntarse de qué manera Rosaldo, a partir de su propia experiencia de duelo, se siente más autorizado (o menos) para comprender el tema (general) del duelo respecto de cualquier otra persona que ha experimentado el duelo. El problema continúa siendo el mismo: a la hora de plantear el objeto, el duelo de Rosaldo tiene un objetivo a partir de su postura de investigador, los “locales” tienen otros objetivos distintos de los de Rosaldo, porque no son investigadores.

#### **4. El problema del “marco o posicionamiento teórico”: circularidad argumentativa**

En un artículo publicado en *American Antiquity* en el año 2004, el arqueólogo Ian Hodder plantea estudiar el proceso de sedentarización y formación de aldeas en el Cercano Oriente y Anatolia. Tomo el ejemplo de Hodder porque es el arqueólogo más influyente en la práctica arqueológica desde la década de 1980 hasta el presente. En el estado de la cuestión Hodder presenta una serie de teorías en torno de cómo la aglomeración de asentamientos sedentarios se asocia con conflictos que necesitan regulación a través de centralización o coordinación de funciones tales como rango, rituales, simbolismo y espacio público. Pero Hodder no está interesado en saber si esas teorías son ciertas o son falsas, dado que “esos tipos de argumentos han sido ampliamente criticados en las ciencias sociales” (Hodder y Cessford, 2004, 17-18, la traducción es propia) y afirma que “el problema con dichos argumentos es que no explican cómo el poder es aceptado—cómo es entendido, cómo se le da sentido, como se legitima dentro de grupos que no son la élite o en la sociedad como un todo”. Aquí uno podría preguntarse qué le hace pensar a Hodder que, en general, los esclavos aceptan y legitiman su esclavitud o que los pobres aceptan y legitiman su pobreza. Si fuera así no existirían motines, revoluciones sociales, huelgas, etc. Pero continuemos con su argumento. A continuación, el autor plantea que hay enfoques alternativos, en los cuales “el incremento de poder y las funciones

coordinadas de forma centralizada son producidas dentro de discursos” y que, por lo tanto, “en lugar de preguntar por qué surgieron estas funciones coordinadas de forma centralizada, lo que interesa es explorar cómo los cambios en las prácticas sociales de cada día hacen posible funciones coordinadas de forma centralizada”. Inmediatamente Hodder añade lo siguiente:

[...] Bourdieu [...] ha mostrado cómo rutinas diarias en el comer, sentarse, dormir y moverse en espacios domésticos pueden ser los mecanismos en los cuales la gente se socializa en particulares reglas y orientaciones. En la medida en que la gente realiza sus rutinas diarias, pueden aprender reglas y regulaciones a través del movimiento del cuerpo (Hodder y Cessford, 2004, 18).

Pero esta es una afirmación trivialmente verdadera. ¿Acaso podría ser de otra manera? Cualquiera persona, sea libre o sea esclavo, sea campesino o sea un oficinista, sea hombre o sea mujer, sea rico o sea pobre, es parte de un proceso de socialización no formal. Las prácticas cotidianas y la socialización siempre existirán de manera independiente de si existe Estado o no, si existe religión formalizada o no, de si existe sedentarización o no, de si existe guerra o no, etc. Aún más, ¿cómo puede haber siquiera sociedades sin que exista práctica social diaria y memoria social? Tampoco conozco ningún autor que se haya atrevido a proponer que ante un evento social de la magnitud de una guerra o el surgimiento del Estado, las prácticas rutinarias no se hayan visto afectadas o inalteradas. Aquí lo que se detecta es una profunda confusión entre temas y sus escalas de análisis a la cual me referiré más adelante.

De esta manera Hodder finaliza su posicionamiento teórico. Esto es lo que comúnmente se le solicita al estudiante de arqueología o antropología en la creación de un diseño de investigación. Pero analicemos las consecuencias de esta solicitud. Después de estipular cuál es su posicionamiento teórico, Hodder describe los hallazgos realizados en la aldea Çatalhöyük, tanto de las características de las casas como de los objetos hallados en ellas. El proceder técnico en el campo

es meticuloso y sofisticado. Hodder (Hodder y Cessford 2004, 29) “identifica patrones repetitivos en la construcción y uso de los edificios en Çatalhöyük”; de esta forma el autor concluye que “las reglas sociales podrían haber sido aprendidas a través de la práctica diaria involucrando los movimientos de los cuerpos en la casa”. No sé qué tan sorprendido podría estar Ian Hodder si se llegara a enterar de que, realmente, en todos los asentamientos prehistóricos conocidos hasta ahora existen “patrones en la construcción y uso de los edificios”. Coincido con él en que la gente probablemente se movía en las casas y aprendió cosas a través de ese movimiento, pero no sé qué tan consciente puede estar Ian Hodder del hecho de que generalmente en todas las casas habitadas hay personas moviéndose. También Hodder, por alguna razón que desconozco, considera interesante que las personas hayan limpiado sus casas. Yo, particularmente, me habría sorprendido de lo contrario. Para no alargar más el relato, Hodder (Hodder y Cessford 2004, 31) interpreta todos sus hallazgos, cualquiera de ellos, de la siguiente manera:

La completa repetición de prácticas debió haber estado contenida en un discurso más amplio para haber sido tan frecuente y permanente. La gente aceptó las prácticas repetitivas y reguladas, presumiblemente porque hacían posible la vida social. Las reglas pudieron haber permitido vivir de manera práctica en espacios confinados y la ejecución de una multiplicidad de tareas en esos espacios. Las prácticas crearon reglas y un *habitus* [...] que podría haber ayudado en la negociación de disputas sobre movimiento, acceso y derechos en los asentamientos como un todo.

Esto lo repite Hodder a lo largo de toda su investigación y es, lógicamente, su conclusión. ¿En qué escenario todo lo que describe Hodder no sería posible? ¿Acaso Hodder piensa que las personas que vivían y viven en asentamientos temporales no tienen *habitus*, no mueven sus cuerpos en sus casas temporales, no tienen memoria social, no tienen prácticas repetitivas? No lo sé. Otra pregunta quizás aún más relevante: ¿Qué cosas nuevas estamos aprendiendo de lo que dice Hodder? ¿Acaso antes de Hodder y antes de Bourdieu no sabíamos que

la gente movía sus cuerpos en las casas? ¿Acaso no sabíamos que, al menos, los seres humanos tenemos cotidianidad y rutinas? ¿Acaso no sabíamos que creamos reglas para organizar la vida en sociedad? Es más, ¿acaso Hodder no está simplemente repitiendo a Bourdieu?

Por otra parte Hodder en ningún momento cuestiona su posición teórica, es básicamente imposible que él hubiera llegado a una conclusión diferente de las ideas expuestas desde el arranque mismo de la investigación. Es un ensayo perfectamente circular, todo lo que él excavó y describió lo interpreta a la luz de las ideas que él presentó desde el inicio como las correctas. Ahora bien, uno podría decir: Hodder tiene razón, la gente tiene *habitus* y memoria social, sí, ¿pero en qué medida la descripción de casas del neolítico amplía nuestro conocimiento al respecto? Por otra parte, la investigación es muda respecto de la pregunta inicial, la cual es “cómo el poder es aceptado —cómo es entendido, cómo se le da sentido, como se legitima dentro de grupos que no son la elite o en la sociedad como un todo” (Hodder y Cessford, 2004, 18). Describir casas del neolítico no responde de ninguna manera a estas preguntas, simplemente indica que la gente construyó casas en el neolítico y que las barría. Además, evidentemente en este tipo de proceder no existen teorías o hipótesis en competencia, no se apunta a confrontar las teorías con los datos que se recolectan en el campo. Los datos son una mera ilustración de que todo lo que dije en mi marco teórico es verdad. Muy lamentablemente, las consecuencias éticas de este proceder son nefastas: instamos a nuestros estudiantes a ingresar a estos absurdos círculos argumentativos en el momento en que les solicitamos establecer y definir su “marco teórico”, lo cual imposibilita cualquier aporte al conocimiento y, por ende, a la sociedad.

## 5. El problema de la relación pregunta-escala de análisis

Hoy en día uno de los principales problemas presentes en el quehacer de la investigación arqueológica es que constantemente se ignora la escala de análisis presente en la pregunta de

investigación y se elige de manera irreflexiva una escala de análisis acorde con la “postura o posicionamiento teórico” que se desea seguir. Cualquier pregunta de investigación impone límites en cuanto al fenómeno social investigado (individuo, familia, comunidad, estado); así por ejemplo, si mi pregunta es la siguiente: ¿qué género musical actualmente escuchan más frecuentemente los jóvenes de 16 a 20 años de barrio La Granja, San José, Costa Rica? Entonces la recolección de información debe orientarse particularmente a ese determinado barrio, no a un individuo en particular, ni a una sola familia, ni tampoco al país entero. En este caso, por lo tanto, la escala de análisis es el barrio, porque así se indica en la pregunta.

Recuérdese que en el ejemplo anterior Hodder partió de que había teorías poco satisfactorias respecto del tema que él seleccionó. Primero que todo estas teorías a las que él se refiere no tienen nada que ver con su pregunta de investigación. Recordemos una vez más que la pregunta es “cómo el poder es aceptado —cómo es entendido, cómo se le da sentido, como se legitima dentro de grupos que no son la elite o en la sociedad como un todo”. Mientras tanto, las mencionadas teorías tienen que ver con las causas de la sedentarización y el surgimiento de aldeas. Curiosamente Hodder las considera insatisfactorias porque no están dirigidas a la pregunta que a él le interesa. No sé exactamente qué es lo que Hodder entiende por “aceptación o legitimación del poder”: si el Estado expropia mi terreno y si apelo y pierdo las apelaciones pues la carretera pasará por lo que era mi terreno, lo quiera aceptar o no. La legitimidad de la expropiación no la otorga mi cotidianidad ni mi rutina, la genera una institución social política superior a la unidad doméstica (la cual existe independientemente de mi cotidianidad o mi rutina). Esa es justamente la faceta política de la conformación de la vida en aldeas nucleadas como Çatalhöyük: las decisiones políticas dejan de tomarse en el seno de la unidad doméstica o de la casa y se trasladan a un ente superior. Esas decisiones en un nivel superior pueden transformar o no la vida cotidiana dentro de cada casa o unidad doméstica. Pero esto tendría que ser investigado y evaluado de manera diacrónica (e. g. Costin & Earle, 1985), cosa que Hodder en

ningún momento hace. Para efectuar lo anterior Hodder tendría necesariamente que relacionar, en distintos periodos, patrones de asentamientos regionales y locales con los patrones que él describe en las unidades domésticas; algo que él no hace sencillamente porque iría en contra de la escala de análisis que su marco teórico seleccionó como la importante.

### **6. Confusiones entre contexto social, ética e investigación o de la inconmensurabilidad como estrategia de inmunización**

Deseo referirme a una tendencia en la antropología y la arqueología que habla de epistemologías socialmente comprometidas, o métodos o estrategias de conocimiento políticamente correctos y de centros y periferias académicas (e. g. Gnecco 1995, 2012, Guber, 2011, Krotz, 1993, 2006, McGuire, 2012, Preucel & Cipolla 2008, Vasilachis de Gialdino, 2006). Frecuentemente estos textos tienen la mejor de las intenciones: democratizar el conocimiento, evitar los criterios de autoridad, que el conocimiento científico se traslade a una praxis que influya positivamente sobre la sociedad. No obstante, por lo general son textos muy descuidados en su coherencia interna y externa. Parece ser que los autores no se dan cuenta de las profundas contradicciones en las que caen. Por ejemplo, se habla de epistemologías o antropologías o arqueologías delimitadas geográficamente, llámense del tercer mundo o del sur, nacionales, o de cualquier otro lugar. Lo hacen para resaltar la producción intelectual de estas regiones y para subrayar el compromiso social detrás de ella, y no veo ningún problema en ello. Insisto, las intenciones me parecen válidas. El serio problema es que estas corrientes no reconocen que tanto en “el sur” como en “el norte” existen pésimas y excelentes investigaciones y que lo relevante epistemológicamente no es la procedencia geográfica o política, sino la calidad propia de la investigación. Por otra parte, la mayoría de estos autores si no es que lo hace explícito, al menos insinúa que hay estrategias de conocimiento “autóctonas o aborígenes”

(volvemos al tema del relativismo) que son tan válidas e importantes como la epistemología “occidental”, “imperialista”, “positivista”, “hegemónica” o como se le quiera llamar. Es interesante notar que los positivistas lógicos eran en su mayoría de izquierda y, por otra parte, que Marx era un positivista puro y duro, a la vieja usanza comtiana, claro está. Que yo sepa nunca nadie ha demostrado que en América Latina el *modus tollendo tollens* no se aplica para efectos de una investigación, o que en Oriente lo más antiguo está frecuentemente en los estratos geológicos superiores mientras que lo más reciente está siempre en los estratos más profundos. Por otra parte, esa es la gran fortaleza de la ciencia: si así se desea, toda aseveración es susceptible de ser investigada. Al pretender que es el contexto social, geográfico e histórico lo que determina si una investigación es relevante y satisfactoria, nos estamos enfrentando a la famosa confusión entre el contexto de descubrimiento y la lógica del descubrimiento, y entre investigación y compromiso social (Sokal, 2009). Ya mucho se ha escrito respecto de que lo ético no es lo mismo que lo epistemológico, que no es lo mismo que decir que los investigadores carecen de ética.

Por lo tanto, propongo que no desviemos hacia causas geográficas, políticas o económicas (Abu-Lughod, 1991, Adorno, 1976, Althusser, 1990, Habermas, 1976a, Foucault, 1970, Shanks & Tilley, 1987, Scheper-Hughes, 1995, Shanks, 2008) las razones del por qué las ciencias sociales no están generando, de manera eficiente y clara, soluciones a los problemas sociales. Por ejemplo, el proyecto arqueológico Çatalhöyük, antes mencionado, ha sido financiado desde 1993 por empresas tan ricas como Boeing, Shell y TAV Airports, y por universidades tan poderosas como Cambridge y Stanford. Mucho dinero se ha invertido allí y lo que aún continuamos sabiendo, poco más, poco menos, es que la gente tuvo *habitus*. El problema entonces no es quién las financia ni cuánto dinero se invierte, sino las preguntas que los investigadores se hacen, los procedimientos de investigación que utilizan y si se guían o no por acrílicas adhesiones intelectuales.

Por otra parte, como producto directo de confundir el contexto social en que se ejerce la investigación y la estructura lógica de aquella,

se ha vuelto común entre antropólogos y arqueólogos (Gándara 1982, Gnecco 2007, Meskell & Preucel 2007, Shanks and Tilley, 1987, Preucel, 1991) argumentar que nuestras diferencias culturales (políticas, económicas, religiosas, de género, etc.) y nuestros “paradigmas” impiden una mutua comprensión de nuestras ideas, es decir, que nuestros marcos ontológicos, epistémicos y éticos son inconmensurables. Popper llamó a este proceder “el mito del marco común” (Popper, 2005). Esta fue la estrategia que siguieron tanto Adorno como Habermas en un famoso debate (Adorno & al., 1976) al argumentar que no era viable una comunicación con Popper y Albert debido a que sus diferencias “ideológicas” resultaban en un muro infranqueable para poderse comunicar y, por lo tanto, que era imposible entenderse mutuamente. Tanto Popper (1976, 2005) como Albert (1976a, 1976b) demostraron que si bien las ideas de Adorno y de Habermas no estaban expresadas con claridad y estaban llenas de conceptos ambiguos era perfectamente posible comprenderlas, aunque tomara algo de esfuerzo. Simplemente no estaban de acuerdo con sus planteamientos, pero los entendían a cabalidad. Por ejemplo, aunque Habermas (1976b) protestó airadamente ante la solicitud de claridad de exposición que le solicitó Albert, al final aceptó hacer el esfuerzo de ser más preciso y claro al expresar sus ideas (Habermas, 1976b) y en su réplica a Albert demostró que podía ser algo más claro. El resultado fue muy positivo, a partir de allí la forma dejó de ser un obstáculo para la discusión de fondo.

Debido a que los antropólogos y arqueólogos por oficio nos encargamos de acercarnos a sociedades muy diferentes de las nuestras para comprenderlas y aprender de ellas, resulta muy paradójico que se señalen razones de índole ideológica (cultura, clase social, “paradigma occidental” contra “no occidental”) para argumentar que existe una barrera insalvable para comprendernos y comprender a “los otros”. Si esto fuera cierto automáticamente imposibilitaría el ejercicio de la antropología y arqueología, sin mencionar a otras disciplinas, dado que sería imposible comprender “al otro”. Además, una consecuencia directa de esta inconmensurabilidad de nuestro pensamiento salvaguarda cualquier idea o planteamiento de la crítica, dado que siempre se puede argumentar

que “no me estás comprendiendo, ni podrás hacerlo jamás”. Evidentemente, esto traería como consecuencia que nunca podamos discutir acerca de problemas, de contenido, de asuntos de fondo, a no ser que compartamos la misma “ideología”.

## 7. Alternativa

El presente ensayo ha tenido como objetivo presentar algunos problemas presentes en la investigación más común actualmente en antropología y arqueología. Por lo tanto, el ensayo no tiene como objetivo principal ser normativo o proponer alternativas de procedimiento. Además, hay otras dos razones para no ahondar en ello: por un lado el espacio con que se cuenta para un artículo y, además, es muy amplia la literatura que trata acerca de cómo hacer investigación de una manera productiva y eficiente (e. g. Bunge, 2007, Lakatos, 2010, Laudan, 1977, Popper 2011). Incluso hay literatura en el tema en antropología y arqueología (e. g. Binford, 1964, Flannery, 1973, 1976, Russell Bernard, 2011). No obstante, no deseo acabar sin al menos ofrecer algunos señalamientos al respecto.

Creo que para solucionar el panorama ofrecido debemos, primero, reconocer que la ciencia trata acerca de conocimiento objetivo respecto de los hechos, es decir, de la formulación de hipótesis o teorías diseñadas para ser sometidas a discusión crítica, y que otras “epistemologías”, saberes o conocimientos no apuntan a lo mismo ni tienen por qué hacerlo; y que la antropología y la arqueología, como ciencias sociales, tratan acerca de conocimiento objetivo.

En la investigación, la estrategia metodológica debe siempre establecerse de manera justificada y a partir de los objetivos que se persiguen, es decir, no pueden ser recetas establecidas por un “marco teórico”. Se debe reconocer que la estrategia metodológica está compuesta por un conjunto de herramientas y la selección e idoneidad de estas, y la construcción entera de la estrategia por seguir debe depender de los objetivos que se persiguen.

Por otra parte, por teoría podemos entender muchas cosas distintas, pero para efectos de investigación debemos entenderla como el estado

del conocimiento respecto de un tema determinado. De esa manera, respecto de cualquier tema que queramos investigar, en un determinado momento y lugar, partiremos del estado del conocimiento acerca de este y procederemos a identificar las diversas posiciones, versiones o explicaciones que se han ofrecido, desprender de cada una de ellas sus implicaciones o indicadores susceptibles de ser investigadas y proceder a diseñar una estrategia metodológica que permita recopilar la información relevante para cada indicador. Así es como será posible comparar la información recopilada con las implicaciones de cada propuesta (hipótesis, tesis, modelo) y conocer cuáles de ellas se sostienen frente a los datos y cuáles no, en el lugar y periodo estudiado. De esta manera conocemos algo que no sabíamos antes: para el tema seleccionado, en el lugar y periodo investigado, la tesis o hipótesis  $H_1$ ,  $H_2$  y  $H_3$  no se aplican, pero la  $H_4$  sí. A partir de esta estrategia, se evita asumir teorías o hipótesis favoritas, justificarlas frente a las otras y concluir que mi selección todo lo explica, con la consecuencia obvia de que nada se conoció.

Agradecimientos: Deseo agradecer al Dr. Juan Diego Moya Bedoya, al Lic. Edgar Ulloa Molina, al Lic. Esaú Herrera Solís, al Lic. Alejandro Guevara Arroyo, al Lic. Adrián Ramírez y al Bach. José David Valverde Retana el tiempo que me han ofrecido y el interés y disposición de discutir conmigo acerca de algunos de los temas aquí presentados. No obstante, el único responsable de las ideas expuestas es mi persona.

### Nota

1. Como me lo señaló Juan Diego Moya Bedoya, la primera (en la historia de la filosofía occidental) enunciación recta de la paradoja del relativismo epistemológico (cuyo primer expositor fue, en Grecia, Protágoras de Abdera [480-410]) se le adeuda al Platón (427-347) del *Teetetes*, o de la ciencia. Una exposición muy adecuada del argumento según su versión platónica es la proporcionada por Josef M. Bochenski en *Historia de la lógica formal (Formale Logik* [1956]).

### Referencias

- Abu-Lughod, Lila. (1991). Writing against culture. En R. Fox (Editor) *Recapturing Anthropology* (pp. 37-62). Santa Fe: School of American Research Press.
- Albert, H. (1976a). The myth of total reason. En Adorno, T., Albert, H., Dahrendorf, R., Habermas, J., Pilot, H. & Popper, K. *The Positivist Dispute in German Sociology* (pp. 163-197). London: Heinemann.
- Albert, H. (1976b). Behind positivism's back? En Adorno, T., Albert, H., Dahrendorf, R., Habermas, J., Pilot, H. & Popper, K. *The Positivist Dispute in German Sociology* (pp. 226-257). London: Heinemann.
- Adorno, T. (1976). Sociology and empirical research. En Adorno, T., Albert, H., Dahrendorf, R., Habermas, J., Pilot, H. & Popper, K. *The Positivist Dispute in German Sociology* (pp. 68-86). London: Heinemann.
- Adorno, T., Albert, H., Dahrendorf, R., Habermas, J., Pilot, H. & Popper, K. (1976). *The Positivist Dispute in German Sociology*. London: Heinemann.
- Althusser, L. (1990). *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists*. London: Verso.
- Binford, L. (1964). A Consideration of Archaeological Research Design. *American Antiquity*, 29, 425-441.
- Bunge, M. (2007). *A la caza de la realidad: la controversia sobre el realismo*. Barcelona: Gedisa.
- Costin, C. L. & Earle, T. (1989). Status Distinction and Legitimation of Power as Reflected in Changing Patterns of Consumption in Late Prehispanic Peru. *American Antiquity*, 54, 691-714.
- Eco, U. (2012). *De los espejos y otros ensayos*. Barcelona: Debolsillo.
- Eco, U. (2013a). *Los límites de la interpretación*. Barcelona: Debolsillo.
- Eco, U. (2013b). *Interpretación y sobreinterpretación*. Madrid: Akal.
- Flannery, K. (1973). Archaeology with a capital "S". En C. Redman (Editor), *Research and Theory in Current Archaeology* (pp. 47-53). New York: John Wiley & Sons.
- Flannery, K. (1986). A Visit to the Master. En K. Flannery (Editor), *Guila Naquitz: Archaic Foraging and Early Agriculture in Oaxaca, Mexico* (pp. 511-520). New York: Academic Press.
- Foucault, M. (1970). La arqueología del saber. México: Siglo XXI.
- Gándara, M. (1982). La vieja "nueva arqueología". Segunda parte. En L. Bate (Editor) *Teorías*,

- métodos y técnicas en arqueología* (pp. 99-160). México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gnecco, C. (1995). Praxis científica en la periferia. Notas para una historia social de la arqueología colombiana. *Revista Española de Antropología Americana*, 25, 9-22.
- Gnecco, C. (2007). Manifiesto moralista por una arqueología reaccionaria. En E. Salazar & A. Noriega (Editores), *II Congreso ecuatoriano de antropología y arqueología. Balance de la última década: Aportes, Retos y nuevos temas* (pp. 385-398). Quito: Abya-Yala.
- Gnecco, C. (2012). Arqueología multicultural. Notas intempestivas. *Complutum*, 23, 93-102.
- Guber, R. (2011). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Habermas, J. (1976a). The analytical theory of science and dialectics. En Adorno, T., Albert, H., Dahrendorf, R., Habermas, J., Pilot, H. & Popper, K. *The Positivist Dispute in German Sociology* (pp. 68-86). London: Heinemann.
- Habermas, J. (1976b). A positivistically bisected rationalism. En Adorno, T., Albert, H., Dahrendorf, R., Habermas, J., Pilot, H. & Popper, K. *The Positivist Dispute in German Sociology* (pp. 198-225). London: Heinemann.
- Hodder, I. (1994). *Interpretación en arqueología*. Barcelona: Crítica.
- Hodder, I. & Cessford, C. (2004). Daily Practice and Social Memory at Çatalhöyük. *American Antiquity*, 69, 1, 17-40.
- Krotz, E. (1993). La producción de la antropología en el sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*, 3 (6), 5-11.
- Krotz, E. (2006). La diversificación de la antropología universal a partir de las antropologías del sur. *Boletín Antropológico*, 24 (66), 7-20.
- Lakatos, I. (2010). *La metodología de los programas de investigación científica: Escritos filosóficos, I*. Madrid: Alianza.
- Laudan, L. (1977). *Progress and its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth*. California: University of California Press.
- Lévi-Strauss, C. (2009). *Antropología estructural*. Barcelona: Crítica.
- McGuire, R. (2012). Utilizando a la arqueología social para hacer hablar al perro. En H. Tantaleán & M. Aguilar (Editores), *La arqueología social latinoamericana de la teoría a la praxis* (pp. 485-501). Bogotá: Uniandes.
- Meskel, L. & Preucel, R. (2007). Politics. L. Meskel & R. Preucel (Editors), *A Companion to Social Archaeology* (pp. 315-343). Oxford: Blackwell.
- Popper, K. (1976). Reason or revolution? En Adorno, T., Albert, H., Dahrendorf, R., Habermas, J., Pilot, H., & Popper, K. *The Positivist Dispute in German Sociology* (pp. 288-300). London: Heinemann.
- Popper, K. (2005) *El mito del marco común: En defensa de la ciencia y la racionalidad*. Barcelona: Paidós.
- Popper, K. (2011) *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- Preucel, R. (Editor). (1991). *Processual and Postprocessual Archaeologies: Multiple Ways of Knowing the Past*. Center for Archaeological Investigations, Occasional Papers, No. 10. Carbondale: Southern Illinois University.
- Preucel, R. (2006). *Archaeological Semiotics*. Oxford: Blackwell.
- Preucel, R. & C. Cipolla. (2008). Indigenous and postcolonial archaeologies. En M. Liebmann & U. Rizvi (Editors), *Archaeology and the Postcolonial Critique* (pp. 129-142). Walnut Creek: AltaMira Press.
- Reichenbach, H. (1938). *Experience and Prediction. An Analysis of the Foundations and Structure of Knowledge*. Illinois: The University of Chicago Press.
- Russell Bernard, H. (2011). *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches* (5ta ed.). Lanham, Maryland: AltaMira.
- Shanks, M. (2004). Archaeology and Politics. En J. Bintliff (Editor), *The Blackwell Companion to Archaeology* (pp. 490-508). Blackwell: Oxford
- Shanks, M. & C. Tilley. (1987). *Social Theory and Archaeology*. Cambridge: Polity Press.
- Scheper-Hughes, N. (1995). The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology. *Current Anthropology*, 36, 409-440.
- Smith, C. & Jackson, G. (2006). Decolonizing Indigenous Archaeology: Developments from Down Under. *The American Indian Quarterly*, 30, 311-349.
- Putnam, H. (1988). *Razón, verdad e historia*. Madrid: Tecnos.
- Rosaldo, R. (1993). *Culture and Truth*. Massachusetts: Beacon.
- Sokal, A. (2009). *Más allá de las imposturas intelectuales*. Barcelona: Paidós.
- Vasilachis de Gialdino, I. (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa.

(\*) **Mauricio Murillo Herrera** es doctor en Arqueología por la Universidad de Pittsburgh. Es el subdirector de la Escuela de Antropología de la Universidad de Costa Rica y el director del Programa de Maestría en Antropología (Universidad

de Costa Rica). Es autor de dos libros y de artículos publicados en revistas especializadas.

Recibido: el viernes 5 de diciembre de 2014.

Aprobado: el lunes 8 de diciembre de 2014.