

# ANIMALIDAD/HUMANIDAD: UNA DICOTOMÍA ESTRATÉGICAMENTE PERSISTENTE QUE ENTORPECE EL AVANCE CIENTÍFICO EN ARQUEOLOGÍA

ANIMALITY/HUMANITY: A STRATEGICALLY PERSISTENT DICHOTOMY THAT HINDERS SCIENTIFIC PROGRESS IN ARCHAEOLOGY

MUSCIO, HERNÁN J.<sup>1</sup>

ORIGINAL RECIBIDO EL 15 DE SEPTIEMBRE DE 2013 • ORIGINAL ACEPTADO EL 10 DE DICIEMBRE DE 2013

## RESUMEN

La dicotomía animalidad-humanidad y otras oposiciones heredadas de la antropología, sirven estratégicamente en arqueología para mantener el aislamiento paradigmático entre las arqueologías interpretativistas y evolucionistas, mediante una ontología dual de lo humano. Este aislamiento y las pretensiones de autosuficiencia, conforman prácticas que buscan la persistencia de estas aproximaciones evitándoles competir entre sí, y evitando exponer su éxito explicativo diferencial. Ellas están fomentadas por individuos que aseguran temporariamente su nicho intelectual y la proliferación de sus ideas, produciendo la acumulación de errores por endogamia intelectual, y una baja acción de la refutación selectiva. Buscando erosionar las bases de este aislamiento, sugiero el abandono de esta dicotomía dual; y propongo deshumanizar a la arqueología considerando que su objeto de estudio no son los humanos. El avance de la arqueología científica aumentaría adoptando una ontología monista y materialista de lo humano y de todo lo que compone el registro arqueológico, ya que ella propicia la transferencia de ideas para establecer relaciones de complementariedad o competencia entre paradigmas. Así concluyo que el aumento del conocimiento acumulativo científicamente sorteado en arqueología, requiere desmontar toda clase aislamiento paradigmático, desarrollando contextos de producción de conocimientos que privilegien la pluralidad teórica, la innovación, y la apertura paradigmática a los embates de la refutación y la obtención de generalizaciones.

PALABRAS CLAVE: Arqueología evolutiva; Arqueología interpretativa; Teoría arqueológica

## ABSTRACT

The animality-humanity divide in archaeology, among other oppositions inherited from anthropology, strategically serves to maintain the current paradigmatic isolation between interpretive and evolutionary archaeologies, which is based on a dual ontology of humanity. This isolation as well as the claims of self-sufficiency strategically favors the persistence of these approaches by preventing them from competing with each other, and by avoiding in this way to show their differential explanatory success. These practices are promoted by individuals seeking to secure their intellectual niches and the spread of their ideas, resulting in the accumulation of errors due to intellectual inbreeding and a low action of selective refutation. Aimed to erode the foundations of this isolation, I suggest the abandonment of this dual dichotomy and the dehumanization of archeology by considering that humans are not the subject matter of the discipline. I suggest that the advancement of scientific archeology will increase by adopting a monistic and materialistic ontology of humanity and everything composing the archaeological record, as it promotes the transfer of

<sup>1</sup> CONICET • INSTITUTO DE ARQUEOLOGÍA, FFyL, UBA. 25 DE MAYO 217 3° PISO (CP 1002), BUENOS AIRES, ARGENTINA • E-MAIL: hmuscio@gmail.com

ideas between paradigms for building relationships of complementarities or competition. So I conclude that the increase of cumulative scientifically sorted knowledge in archeology requires the removal of all paradigmatic insulation, as well as the development of contexts of knowledge production that favor theoretical plurality, theoretical innovation and paradigmatic opening to refutation in search of generalizations.

KEYWORDS: Evolutionary archaeology; Interpretative archaeology; Archaeological theory.

## INTRODUCCIÓN

Luego de la caída del procesualismo, en la teoría arqueológica ha proliferado una amplia diversidad de marcos teóricos. Con todas sus diferencias, existe un consenso transversal entre la mayoría de los distintos enfoques en hacer foco en la materialidad del registro arqueológico. Esta incluye conjuntos de cosas organizadas por procesos bióticos y abióticos responsables de sus propiedades. De tal modo, los marcos teóricos de la arqueología no son reducibles a otras disciplinas como la antropología, la historia o la biología. Estas ciencias, como muchas otras, no han sido pensadas para dar cuenta de fenómenos arqueológicos. En breve, como legado del procesualismo la arqueología ha focalizado su dominio empírico en la materialidad de su registro, y se ha constituido en una ciencia independiente, con desarrollos teóricos propios conectados con una vasta gama de disciplinas que arrojan luz acerca de la amplísima diversidad de procesos y patrones materiales arqueológicamente documentados.

De manera muy general, en la tradición anglosajona, a la variedad de perspectivas actuales en arqueología se la puede clasificar dentro de los enfoques interpretativos o evolucionistas (Cochrane y Gardner 2011). Estos dos enfoques aunque internamente muy heterogéneos, delimitan excluyentemente la práctica arqueológica actual, aún fuera del mundo anglosajón. Cada uno de ellos ha consolidado metodologías, lenguajes, prácticas expositivas, encuentros, publicaciones y formas de narrativa científica que les son propias, y que son funcionales para establecer límites precisos de adscripción paradigmática.

Sin embargo, aún cuando los acercamientos comprendidos por los enfoques interpretati-

vistas y evolucionistas suelen presentarse a sí mismos como inconmensurables unos con otros, hay un elemento compartido que atravesará a ambos; y que persiste visiblemente en la definición de problemas de investigación y observables empíricos. Este elemento transversal es la creencia en que la discontinuidad animalidad-humanidad es más que un artificio intelectual y que, además, los términos de este binomio proporcionan terrenos firmes para posicionar cualquier abordaje creíble del pasado humano.

Por ejemplo, el llamado a presentación de trabajos para el número 2, del volumen 34 de la revista *World Archaeology* se hizo bajo el título: “¿Humanos como animales? Ecología evolutiva y arqueología” (ver Dowson 2000:4). Los editores del volumen, mediante el recurso de cuestionar la idea de pensar a la humanidad como animalidad, buscaron poner en evidencia lo controversial que resulta para muchos el marco teórico de la ecología evolutiva humana. Más allá de esto, lo que el título ciertamente documenta es que humanos y animales pueden pensarse como algo distinto; y que tres siglos después de Linneo, la duda acerca de si los seres humanos pueden ser pensados como animales es una pregunta persistente en arqueología.

De la división animalidad–humanidad se derivan muchos de los elementos conceptuales y prejuicios que son funcionales al aislamiento intelectual de los enfoques evolucionistas e interpretativistas. Sobre esta base, los primeros son pensados como esencialmente biologists, y los segundos como humanistas (Kristiansen 2004). En lo que sigue, posicionado como arqueólogo evolucionista, mi propósito es mostrar, primero que la presencia en arqueología de esta dicotomía

es un rasgo heredado de la antropología y la filosofía humanista, para luego ofrecer alternativas que ayuden a erosionar el aislamiento intelectual en el que se desempeñan los enfoques evolucionistas e interpretativistas y que conspira contra el progreso de la arqueología científica.

## ANIMALES, HUMANOS Y BESTIAS

La idea de la humanidad como algo próximo pero esencialmente distinto de la animalidad está en el núcleo fundacional de la antropología. Por caso, en su revisión de las narrativas acerca de hombres salvajes y niños bestias Tylor (1863) declara de interés para la antropología el documentar los límites más bajos de la existencia humana. Para Taylor el límite del estado de humanidad estaba dado por la privación de la cultura y de la vida en sociedad. Por estas carencias, individuos potencialmente humanos devienen seres bestiales, naturalmente ajenos al resto de los otros humanos, aún de aquellos en estado de salvajismo primitivo (Tylor 1863). De modo que para justificar su existencia como nueva disciplina, la antropología dio por cierta la idea de que ser humano es algo más que ser animal; y que el pasaje de la animalidad a la humanidad implica el progreso hacia una condición de la que están privados otros seres vivos, a excepción de los humanos. A ese *plus* que define a lo humano la antropología en sus orígenes, lo encontró en la cultura que, aunque nebulosamente definida, brindó un objeto de estudio original a una disciplina naciente. Luego, en su búsqueda persistente de hegemonizar todo lo concerniente a lo humano, la antropología profundizó esta escisión originaria adoptando una estructura dual. Por un lado la antropología sociocultural expandió la causalidad de la cultura a todo el comportamiento humano y sus residuos materiales, e inclusive a la explicación de la cultura misma. Allí ejerció su dominio sobre la arqueología. Al mismo tiempo se convirtió en antropología física para estudiar los aspectos biológicos de la humanidad, particularmente los que definían ra-

zas, humanidades biológicamente divergentes con culturas particulares.

Es claro que la discontinuidad asumida como cierta por la antropología entre animalidad-humanidad, implica una contradicción entre la lógica científica clasificatoria y la lógica moral esencialista que dicta que ser humano es más que ser animal. En la taxonomía de los seres vivos los humanos pertenecemos al subconjunto de los animales. Este aserto clasificatorio no es problemático para la ciencia actual. Desde la lógica clasificatoria, ser parte de la humanidad implica también ser parte de un heterogéneo conjunto de animalidades, cada una con sus especificidades. Así, desde lo taxonómico pertenecemos a *Animalia*. En la definición de este conjunto el criterio agregativo de elementos es simétrico. Esto implica que las diferencias entre los distintos miembros de *Animalia* son equivalentes, tanto para establecer relaciones de inclusión al interior del conjunto, como para definir relaciones de exclusión con otros conjuntos. De tal modo, humanos, leones y lémures, no obstante sus peculiaridades, son clases de organismos con el mismo peso taxonómico para calificar como animales y diferir de los vegetales. A partir de este criterio Foley (1988) advierte que, como todas las especies, la humana es otra especie única más.

La lógica sistemática y clasificatoria por la cual la humanidad es otra singular forma de animalidad, es un producto relativamente reciente en la evolución intelectual de Occidente. Ella tomó forma en la obra de Carlos Linneo *Systema Naturae*. La ubicación que dio Linneo a todos los humanos como miembros de *Homo sapiens*, entre los primates, y agrupados como un animal más, fue tempranamente criticada por quienes encontraron moralmente agravante plantear que humanos y bestias fueran agrupadas en una misma clase de seres (Schiebinger 1993).

La tradición intelectual que le reprochó a Linneo su concepción de los humanos como una forma más de animalidad, es antigua y

persistente. Se trata de la lógica aristotélica que establece una relación de exclusión entre los humanos y otras categorías de seres vivos, y que concibe a los humanos como seres racionales y políticos, superiores al resto de los animales en una *scala naturae*. De aquí surge la afirmación valorativa, sostenida por el humanismo, de qué ser humano es mucho más que ser animal; y en consecuencia que ser animal es carecer del plus que tiene la humanidad, el cual entre otras cosas, define a los únicos seres que pueden ser moralmente agraviados (Freeman 2010). De esta manera, al pensar a la heterogeneidad de lo animal y tomando como referencia a lo humano, la tradición humanista Occidental, con su esencialismo, quiebra la prolija simetría taxonómica.

La retórica humanista acerca de la animalidad se vuelve entonces especismo antropocéntrico (Ryder 1971), una infravaloración moral de los animales no humanos sostenida por el prejuicio de que la especie humana es superior o intrínsecamente más compleja (Freeman 2010). Desde esta lógica lo animal constituye una condición (Ingold 1994), que define a lo no humano y a lo antihumano; y por la cual cuando la palabra animal es usada para referirse a un humano reviste el carácter de insulto o de bestialización. Así por ejemplo Thomas Hobbes, quizás el primer ecólogo evolutivo de la historia, buscó explicar a la naturaleza humana desde una noción de animalidad centrada en la competencia, el egoísmo y el mecanicismo del comportamiento.

En la filosofía política de Leviatan (Hobbes 1980 [1651]) la humanidad no pierde nunca su distintividad dada por la racionalidad de los individuos, pero en su animalidad el hombre es el lobo del hombre, la amenaza animal que solamente el acuerdo racional y la sujeción a la norma común de la vida en sociedad pueden desactivar. Si bien Hobbes buscó diferenciarse de Descartes por su rechazo al dualismo cuerpo-mente, es decir por su defensa del materialismo monista, coincidió con él en mantener separada a la humanidad del resto de los seres vivos por virtud de la racionalidad, un rasgo

concebido como esencialmente humano, y por su concepción de los animales, incluso del animal humano como máquinas.

Sobre la base de la concepción de animalidad como condición, Ingold (1994) planteó que en la matriz intelectual de Occidente la salida de la caza y la recolección, con la domesticación de vegetales y animales, evoca el pasaje de la animalidad a la humanidad. Ingold aquí parece equivocarse. Más que la salida de la caza y la recolección lo que Occidente celebró como independencia de la animalidad fue una innovación política. Esta fue la llamada sociedad primitiva, académicamente creada por la antropología. Ella fue expresada por Lewis Morgan (1987[1887]) en su segmentación de estadios políticos resultantes de la fuerza de la razón, la cultura, y la moral; y que representaban la progresiva transformación unilineal desde el salvajismo a la civilización. Bajo el modelo de Morgan lo animal y lo salvaje fueron vistos como dos aspectos de un estadio primitivo único, en el cual las relaciones sociales estaban mediadas por el intercambio sexual promiscuo. De esta condición animal, que según el propio Morgan estaba documentada arqueológicamente, el pasaje a la sociedad política con base en la familia consanguínea, fue una consecuencia de la acción del progreso moral y político.

En síntesis, la antropología desde sus inicios tomó a la diada aristotélica animales-humanos como verdadera. Sobre ella elaboró sus propios marcos teóricos, como queda expresado en las obras de Tylor y Morgan. De modo que la arqueología temprana, en el marco del estudio científico de la prehistoria y bajo el influjo hegemónico de la antropología, heredó verticalmente la discontinuidad animalidad-humanidad tomando para sí marcos teóricos que definieron a la humanidad como un producto del progreso desde un estado de animalidad primitiva. Este rasgo, la dicotomía animalidad-humanidad, aún está presente en la arqueología moderna y constituye el sustrato para la divergencia entre los enfoques interpretativistas y evolucionistas.

En breve, de la intersección entre la lógica taxonómica y la lógica esencialista surge la aporía: definidos clasificatoriamente como animales, los humanos son pensados normativamente como no animales. Lo que la lógica clasificatoria define por extensión como animalidad y que incluye a lo humano, la lógica esencialista y humanista lo excluye. Solo en estos términos cobra sentido la pregunta de los editores de *World Archaeology* “¿Humanos como animales?, de otra manera veríamos a este interrogante simplemente como un error de lenguaje, de la clase ¿franceses como europeos?” (ver Dowson 2000:4)

## ANIMALIDAD/ HUMANIDAD. EL SUSTRATO DE TEORÍAS MODULARES E INCONEXAS EN ARQUEOLOGÍA

La división animalidad- humanidad es una extensión de la oposición naturaleza- cultura; una de las dicotomías más visibles y duraderas en la filosofía occidental. Mientras la dicotomía naturaleza-cultura ha sido criticada por la filosofía, la antropología y la sociología (por ejemplo, Descola 1986; Latour 1993), la oposición animalidad-humanidad ha recibido menos atención de interés arqueológica (pero véase Foley 1988; Ingold 1994, 2004; Merleau-Ponty 2003). De este modo, no es sorprendente que muchos antropólogos, arqueólogos y evolucionistas eminentes, que no dudan en rechazar la división naturaleza-cultura, se vuelvan dualistas al reflexionar acerca del género y la especie a la que pertenecen, por ejemplo argumentando que debido a que los humanos conforman una clase muy particular de seres vivos, intrínsecamente no son comparables con el resto de los animales (Tattersal 2003). Una versión radical de la división animalidad humanidad considera que la cultura, el epítome de la humanidad, es ontológicamente superior a la naturaleza. Por ejemplo, bajo este punto de vista todas las propiedades de los seres humanos, incluyendo la sexualidad, el género y el cuerpo, se consideran casi infinitamente maleables y subordinadas a la cultura, a la sociedad y a los deseos humanos (e.g. Butler 1990).

Algunos autores de formación biológica también defienden versiones de la oposición animalidad-humanidad al pensar al caso especial de los humanos. Por ejemplo, equivocadamente se suele sostener que por la virtud de la cultura, el comportamiento humano y los patrones culturales de cambio no pueden ser explicados por la evolución darwiniana. El argumento es que como los humanos tienen el poder de producir variación orientada a objetivos adaptativos, y dado que la cultura no está sujeta a un sistema de herencia mendeliana, el comportamiento humano y la evolución cultural no pueden ser darwinianos, sino lamarckianos (Gould, 1987). En consecuencia, a diferencia de los animales los seres humanos modernos, para estos autores, están inmunizados por la cultura de la agencia de la selección natural. Nada más ilusorio a juzgar por la abrumadora evidencia de la acción de la selección natural sobre poblaciones humanas operando sobre genes y cultura en el pasado reciente y en el presente (Cochran y Harpending 2009; Durham 1992; Richerson y Boyd 2005; Rogers y Ehrlich 2008).

Y una vasta cantidad de arqueólogos, antropólogos y científicos sociales, aunque sin negar explícitamente los componentes heredados de un pasado común con otras formas vivas, o los aspectos ecológicos de la existencia humana, tratan a todos estos aspectos como totalmente inexistente en la explicación de la diversidad humana. Así, ignorando la dimensión animal y ecológica de la humanidad, estos autores reducen las fuentes de causalidad a las dimensiones sociales, políticas y culturales, donde los actores son pensados como entidades no biológicas. En algunos casos esta reducción de causalidad potencial podría estar justificada, en la mayoría decididamente no. Un ejemplo ya clásico de reduccionismo cultural en antropología y arqueología es la afirmación de que, entre los cazadores recolectores humanos, la relación recursos-necesidades está mediada por opciones puramente culturales (Sahlins 1983).

Desde el esencialismo humanista la arqueología interpretativa construye narrativas acer-

ca del pasado poniendo en primer plano a la intencionalidad de actores sociales diversos. Por caso, desde la teoría de la estructuración se sostiene que la dinámica de cambio social se establece por la interdependencia entre la estructura social y la agencia de los actores, la cual está guiada por sus propósitos y su creatividad. Esta perspectiva, aduciendo que la interpretación es un rasgo esencialmente humano (Sillar 2011), asume que los propósitos y la intencionalidad de los actores son de origen estrictamente social y cultural, emergiendo de la manera en la cual los sujetos interpretan el contexto, normativo, material y simbólico en el que viven (*e.g.* Harold y Olsen 1992; Hodder 2011; Ingold 1991).

La idea de que los seres humanos adquieren todas sus habilidades y propósitos exclusivamente del entorno social se denominó, a partir de John Locke, modelo *tabula rasa*. La persistencia en esta creencia ignora un cuerpo importante de evidencia que demuestra que buena parte de la intencionalidad humana, las conductas y las emociones, están canalizadas por disposiciones innatas que guían predeciblemente el comportamiento individual (Larson 2009); y que, al igual que en otras formas vivas, son un producto de la evolución selectiva y de la historia filogenética de la especie (ver Cronk 1999).

En el extremo opuesto, desde el esencialismo animalista cartesiano, que piensa a los humanos como animales-máquinas de supervivencia, se argumenta que la cultura tiene poco valor, o simplemente que puede ser ignorada para explicar los patrones de conducta humana. Se alega que estos obedecen básicamente a un conjunto de sesgos evolucionados hacia fines adaptativos actuales (Wilson 1975), o hacia funciones adaptativas pasadas (Barkow *et al.* 1992; Tooby y Cosmides 2005).

El marco teórico conocido como ecología del comportamiento humano, una derivación de la sociobiología, sostiene que la diversidad pasada y presente de la conducta humana es explicable como variabilidad fenotípica resul-

tante de la interacción de los organismos con entornos ecológicos variables. Este acercamiento parte de la premisa de que la selección natural pasada produjo organismos más o menos flexibles para adaptarse a entornos variables. Para el caso humano se asume que la flexibilidad fenotípica es muy amplia, argumentándose que la selección natural actuó, en la historia de la especie, de un modo tal que produjo actores racionales, capaces de encontrar soluciones de comportamiento a los problemas adaptativos impuestos por el entorno (Smith y Winterhalder 1992). De esta manera, la diversidad del comportamiento humano se explica, dentro de este marco, a partir de la toma de decisión tendiente a maximizar el *fitness* -éxito reproductivo- de los individuos en entornos distintos.

En breve, la ecología evolutiva humana encuentra parsimonioso explicar los patrones de diversidad conductual en términos de respuestas fenotípicas y selección ecológica (Smith 2001). Para esto, explícitamente, se neutraliza toda fuente de causalidad que no sea la ecológica, apelando al denominado *gambito fenotípico*, concepto que alude al agnosticismo con respecto a potenciales causas genéticas o culturales canalizando al comportamiento (Smith y Winterhalder 1992). Por este procedimiento la ecología evolutiva humana se posiciona estratégicamente en la arena de la animalidad.

Si bien la ecología evolutiva humana es un marco teórico poderoso en arqueología científica, su opacidad surge al ignorar que la racionalidad humana es limitada, dado que la toma de decisión suele estar sesgada por disposiciones cognitivas, culturales y emocionales que, con frecuencia, alejan al comportamiento individual de lo óptimo, tanto en términos de utilidad (Kahneman 2011) como de *fitness* individual (Boyd y Richerson 1985). No obstante esto, entre animales humanos y no humanos, es ciertamente defendible la existencia de sesgos de comportamiento propensos a beneficios de *fitness* (Ridley 2004). Pero a diferencia de otros animales, los humanos,

poblacionalmente, acumulan y heredan masivamente variación cultural que modifica el fenotipo de los individuos, y que también crea entornos selectivos nuevos y culturalmente hereditarios (Odling Smee y Laland 2003). De modo que al quitar a la cultura como una fuente causal de cambio conductual, la ecología evolutiva humana estrecha su campo de aplicación a las dinámicas de cambio correlacionadas con cambios en el entorno ecológico de los individuos. Este es el motivo por el cual buena parte de la diversidad humana emergente de la dinámica cultural queda fuera del rango explicativo de este marco teórico, o queda forzosamente reducida a la lógica hiperadaptacionista.

En breve, tanto la humanidad pensada como formada por animales-máquinas de supervivencia de la ecología del comportamiento humano y de la sociobiología, así como los agentes sociales *tabula rasa* de la arqueología interpretativa son ficciones. Ellas son el resultado de un sistema de creencias coincidentes en cuanto a la separación animalidad-humanidad, pero divergentes en cuanto a su posicionamiento en uno u otro término de este binomio. Si bien ambas líneas de pensamiento tienen mucho para ofrecer en arqueología, la insistencia en mantenerse como paradigmas impermeables y autosuficientes conduce mayormente a narrativas fragmentarias y teóricamente empobrecidas a la hora de discutir las causas de los cambios arqueológicamente documentados.

#### LA HUMANIDAD HÍBRIDA. EL CENTAURO COMO MODELO

Las aproximaciones teóricas interpretativistas o evolucionistas, pensadas como autosuficientes, requieren del supuesto de que la condición humana es modular, y formada por dos dominios independientes y mutuamente excluyentes, el dominio animal y el dominio humano. A través de esta imagen los seres humanos son pensados como congelados en el tiempo evolutivo, asumiendo que la evolución se detuvo con el último evento

de especiación durante el cual los humanos modernos evolucionaron. De esta manera, la evolución y la selección natural darwiniana se piensan operando en la historia pre-humana, en el pasado animal, cuando la cultura todavía no había evolucionado.

Dentro de esta ontología híbrida la parte animal del ser humano es concebida como esencialmente estática, gobernada por la toma de decisión adaptativa y los genes; y cuyo espectro de diversidad es el resultado de la diversidad del entorno. Contrariamente, la parte humana es pensada como esencialmente dinámica, alimentada por la cultura, la interpretación y la agencia social, y donde el entorno no imprime ninguna causalidad que no esté previamente sujeta a la acción interpretativa de la cultura. Así, mientras que la dimensión animal de los seres humanos está detenida en un pasado evolutivo cerrado con manifestaciones diversas ambientalmente inducidas, la dimensión humana es concebida como poseedora de una historia en constante proceso de creación e interpretación humana, libre de cualquier interferencia del pasado evolutivo.

La imagen del Centauro, una criatura compuesta, parte humana, parte caballo, es el ícono de la concepción dual sobre cómo la humanidad es pensada por una disciplina que la particiona para buscar aproximaciones teóricas independientes a cada una de las partes. Como muestra la ilustración (FIGURA 1), la parte humana del Centauro se encuentra en el extremo superior, donde reina la cabeza. Ella da a la criatura la capacidad de interpretar, pensar, reflexionar y actuar en consecuencia; y de transmitir a otros seres de su clase, mediante el lenguaje, el objeto de sus intenciones y acciones. El dominio humano incluye la capacidad de manipular objetos culturales, productos del trabajo, como el artefacto, un bastón, que el Centauro sujeta con la precisión de sus manos humanas. En la topología del Centauro los enfoques interpretativistas se localizan en esta región.

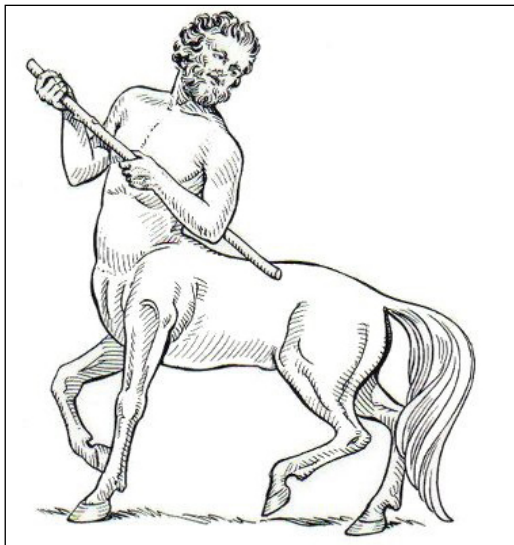


FIGURA 1 • El centauro.

Por oposición, la parte animal de la criatura abarca desde la cintura hasta las extremidades, conformando un dominio que excluye cualquier evocación de humanidad. Este es el reino de los instintos, de las morfologías evolucionadas y de la reproducción; donde gobierna el comportamiento mecánicamente determinado sólo por la información genética y por la reacción adaptativa al entorno. En su parte animal, el Centauro se representa solamente por los componentes orgánicos de su fenotipo, sin ninguna alegoría a formas de comportamiento socialmente aprendidas. Este constituye el dominio de la ecología evolutiva humana.

Es fácil distinguir en la figura del Centauro a la ontología híbrida resultante de la dicotomía animalidad-humanidad. Por esta ontología dual la humanidad es conceptualizada estando formada por criaturas mixtas, que son parte animal y parte cultura; y donde cada parte funciona de forma autónoma. La consecuencia lógica de la adopción de esta doble ontología es que, para el caso especial de los seres humanos, dos enfoques analíticos diferentes son requeridos, adaptados cada uno de ellos a la parte del híbrido que pretende explicar. Esto no tiene otro resultado que la multiplicación de las oposiciones binarias,

como humanismo-ciencia, cultura material-fenotipo, o arqueologías interpretativas–arqueologías evolucionistas.

Así, independizado de su componente animal, el ámbito humano demanda teorías, ideas y conceptos por los que el cambio es concebido como la transformación mediada por causas puramente sociales, culturales, y sobre todo por las intenciones de los individuos o grupos. En este marco el reduccionismo cultural conduce a una serie de afirmaciones tautológicas e intelectualmente estériles, donde la cultura es a la vez la causa y la consecuencia del cambio. Por ejemplo, se ha afirmado que la cultura dio lugar a la prohibición del incesto. Antes de este hecho fundacional de lo humano “la cultura era aún inexistente, con él, la soberanía de la naturaleza sobre el hombre ha terminado. La prohibición del incesto es donde la naturaleza se trasciende a sí misma” (Levi Strauss 1969: 24-25). Pero si esto es así; ¿cómo es que la cultura pudo crear una norma cultural, si ella misma no existía todavía?

Bajo el supuesto de que la realidad precede a la interpretación, una gran parte del determinismo cultural y social sostiene que el estudio de la humanidad pasada no puede hacerse conforme a la racionalidad occidental del método científico. Esto, junto con la idea de que la ciencia es antes que nada un discurso de dominación política, explica por qué muchos arqueólogos interpretativistas rechazan a la ciencia como método (*e.g.* Tilley 1994). Sobre esta base, y bajo la premisa de que todo es lenguaje, los argumentos se reducen a interpretaciones hermenéuticas, ideacionales de cómo los sujetos, lo social o la espíteme, crea al objeto, incluyendo el pasado arqueológico y su materialidad (Olsen 2003). Así, desde el pesimismo epistemológico el conocimiento arqueológico queda relegado completamente a criterios de autoridad y no a procedimientos replicables (Colleran y Mace 2011).

Por otra parte, posicionados en el dominio animal de lo humano, algunos enfoques



evolucionistas tienden a pensar a la cultura como una extensión de la biología que, con sus particularidades, puede entenderse en sus mismos términos. De aquí la frase “guste o no la cultura y sus fenómenos materiales son el resultado de fenómenos biológicos” (O’Brien *et al.* 2003:574). La afirmación anterior es correcta aunque trivial, la cultura claramente implica agentes biológicos, humanos o no, entre los cuales ocurre la transmisión de información hereditaria por un canal paralelo al genético. Ciertamente la cultura es un producto de la biología, pero de ello no se deriva que el cambio cultural proceda de igual manera que la evolución orgánica, ni que se reduzca tan solo a mecanismos que operan sobre la variación genética (Boyd y Richerson 1985; Durham 1992; Odling Smee *et al.* 2003). La investigación teórica y empírica acerca de la evolución de la capacidad para el aprendizaje cultural consistentemente demuestra todo lo contrario. Precisamente la ventaja selectiva del aprendizaje cultural es la capacidad de acumular información adaptativa socialmente aprendida, lo cual fue crítico en entornos fluctuantes, donde tanto el aprendizaje puramente individual como el comportamiento genéticamente pautado fueron selectivamente inferiores (Henrich y McElreath 2003; Rogers 1988). Entonces la evolución y el cambio cultural tienen dinámicas no reducibles, pero sí conectadas, con la evolución orgánica (Durham 1992). Esto quiere decir que la evolución cultural tiene mecanismos de cambio que ocurren solamente en este sistema de herencia (Boyd y Richerson 1985), sistema que por definición es social.

Sintéticamente, la ontología dual con la que se suele pensar en arqueología a la humanidad supone seres particionados en dos dimensiones irreducibles y lógicamente autosuficientes para todos los fines analíticos: la humana y la animal. Esta ontología fantástica, heredada de la antropología, impregna los marcos interpretativistas y evolucionistas, proporcionando los límites de autosuficiencia paradigmática a cada enfoque. De tal modo el dualismo animalidad-humanidad funciona

como una barrera contra cualquier intento de generar conocimiento a partir de la causalidad emergente de la interrelación, por ejemplo, entre genes-cultura-entorno-estructura social. Cualquier intento de hacer permeable esta barrera supone, entonces, un riesgo a la autosuficiencia paradigmática que pregonan estos paradigmas.

## TRASCENDIENDO EL PENSAMIENTO BINARIO. LA HUMANIDAD EN EL CONTINUO DE LAS COSAS.

Como todo arquetipo, el de humanidad está sustentado por la lógica esencialista, como así también el de su opuesto, la animalidad. Esta lógica supone que el mundo real se nos presenta particionado en clases, que son tales por sus esencias. Bajo esta lógica es función del sujeto descubrir las clases naturales y las esencias que los hacen ser como son. Así, alma, razón, cultura, política y conciencia son algunas de las cualidades esgrimidas como esencialmente humanas, mientras que automatismo, egoísmo e innatismo, son cualidades que fueron pensadas como esencialmente animales.

De esta manera, el abandono de la lógica esencialista y de la noción dual e híbrida de la humanidad es un requisito para diluir los límites cerrados de las arqueologías evolucionistas e interpretativistas. Esto operaría removiendo el sustrato ontológico sobre el cual se basan ellas mismas como opuestos. Más que otra redefinición teóricamente conveniente de lo humano y de lo animal, sugiero que es científicamente más productivo deshumanizar a la arqueología, partiendo de la base de que el objeto de estudio de la arqueología no son los humanos, sino el agregado de cosas y sus interrelaciones del que se compone el registro arqueológico. Remover a los humanos del foco de atención de los arqueólogos da lugar para reconocer una arena común, materialista, formada por el continuo variacional de cosas de las cuales humanos y animales no humanos forman parte de manera simétrica y causalmente interrelacionada (Latour 1999).

Hodder (2012), siguiendo a Latour (1999, 2007) hizo también un llamado a los arqueólogos a desplazar su atención de lo humano al estudio de las cosas y sus interrelaciones. Pero a diferencia de Hodder y Latour, que suponen que la interpretación hace a las cosas, y que el método científico es ante todo discurso de hegemonía política, mis supuestos abrevan en el realismo científico. Este enfoque epistemológico afirma que las cosas del mundo real existen más allá de su interpretación y con independencia de los sujetos; y que la descripción del mundo empírico, lejos de ser objetiva, se hace en los términos de una teoría científica (Bunge 2011).

Entonces, si bien el mundo empírico no se nos presenta como dado, como pretende el empirismo ingenuo, tampoco es completamente una construcción social, como pretende el constructivismo. Más que esto, su descripción depende enteramente de las teorías con las cuales se lo aborda. Las teorías son las que brindan el lenguaje observacional mediante el cual describimos y conceptualizamos científicamente al mundo empírico (Bunge 2011). Por ejemplo, en el gradiente de animalidades y desde el modelo de clasificación linneana, lo que llamamos especie es una partición artificialmente impuesta sobre variación poblacional, para designar a una clase de seres que por algún criterio teórico resulta interesante diferenciar. Esto se aplica para todos los miembros del clado homínido, que incluye a los humanos.

Aún más, la diversidad de animalidades está relacionada históricamente por el proceso de descendencia con modificación que enunció Darwin. De tal modo, y como la evolución es un hecho, la historia compartida dio como resultado que en la diversidad de animalidades existan rasgos compartidos derivados de ancestros. Los humanos, en nuestra animalidad singular compartimos buena parte de este acervo filogenético, que incluye morfologías y comportamientos genéticamente canalizados. De esta manera, removiendo al esencialismo, una postura científicamente realista

y teóricamente informada reconoce que los humanos forman parte de la variabilidad de cosas que intervienen en la formación de un registro arqueológico, y no brinda soporte alguno a la oposición animalidad-humanidad; ni permite ignorar los fenómenos que se derivan de reconocer una historia filogenética común entre humanos y otras formas animales.

La propuesta de una arqueología que desplaza de foco a lo humano es convergente con la llamada arqueología simétrica (ver González Ruibal 2007). Este marco teórico rechaza la división entre humanos y cosas, bajo la premisa de que ambos no pueden separarse artificialmente, sino que deben tratarse en términos de igualdad. Desde esta perspectiva post-humanista los humanos no son concebidos como seres autónomos e independientes, necesitados de conceptos explicativos “ontológicamente” diferentes por ejemplo al de otras formas de animalidad. Más que opuestos binarios, desde donde surge la causalidad, lo que encontramos es un complejo enredo de personas y cosas, cuya explicación procede de un único vértice común formado por la convergencia, por ejemplo, de lo cultural y lo genético (Latour 1999).

## APERTURA PARADIGMÁTICA Y AVANCE CIENTÍFICO

Como he mostrado la oposición animalidad-humanidad es funcional a un modelo científico estructurado en dos paradigmas aislados en su nicho intelectual, la arqueología interpretativa y la evolucionista. Concurrentemente otras dicotomías obturan la conectividad de los enfoques interpretativos y evolucionistas en arqueología. Una de las más perjudiciales es aquella que opone ciencias sociales a ciencias naturales, pensando equivocadamente que las generalizaciones solamente son posibles entre las segundas (Wallerstein 2006). Este legado del idealismo alemán del siglo XIX no solamente olvida que la ciencia siempre construye conocimiento a partir de generalizaciones (ver Colleran y

Mace 2011); sino que la ciencia actual avanza por la integración sistemática de distintas teorías y disciplinas, mediante una concepción multidimensional de los fenómenos, y del carácter relativo de los enfoques científicos por separado (Bunge 2011; Ziman 2000). Más importante, el reduccionismo particularista en arqueología está refutado por la demostración empírica de regularidades por doquier, por ejemplo la arqueología muestra que la adopción de economías productivas está la mayoría de las veces precedida por intensificación (Kelly 2005), que en escalas de tiempo largo los artefactos documentan herencia con modificación (Lipo *et al.* 2005). Entonces, más que el posicionamiento como ciencia social o natural, lo relevante para la arqueología científica es la documentación de patrones y regularidades de macroescala. Este es un punto que puede congrega la complementariedad de enfoques.

El aislamiento paradigmático entre interpretativistas y evolucionistas, y la segmentación en campos pensados como autosuficientes, tienen por resultado que la acumulación de conocimiento arqueológico ocurra particionada en dos agregados independientes de información científica. Ellos no establecen ninguna vinculación sustantiva, a pesar de que una vez depurada la jerga resulte evidente que muchas veces se superponen en los problemas que abordan. Producto de este aislamiento, ambos enfoques logran desempeñarse sin intercambiar información que podría ser crítica para el desarrollo de sus respectivos marcos explicativos, y sin confrontar entre sí por la validez científica de sus hipótesis en relación a casos empíricos determinados.

En buena medida el aislamiento autoimpuesto de estos dos enfoques parecería beneficiar el nicho intelectual ganado. Pero este mismo aislamiento, sin dudas, retarda el avance científico de la arqueología, ya que impide conocer el valor explicativo diferencial de cada una de estas corrientes en la resolución de una amplia variedad de problemas científicos en los cuales claramente se solapan, como

por ejemplo en la cuestión del mantenimiento de diferenciación social y de las prácticas o conductas de demarcación cultural de grupos o de competencia.

Tanto desde el interpretativismo como desde el evolucionismo se ha declarado que sólo una de las dos aproximaciones es la excluyentemente más adecuada para hacer arqueología (Dobres 2000; Shennan 2005). Pero esto se ha hecho sin apelar a la demostración de que las hipótesis desprendidas del marco teórico defendido son científicamente superiores a las de sus rivales. En vez de esto, la mayoría de estos trabajos que llaman a la unificación paradigmática en arqueología por la hegemonía de una perspectiva pensada como superior, se conforman con mostrar y exagerar las flaquezas epistemológicas del marco teórico sujeto a la crítica.

Pero cualquier llamado a una arqueología unificada por un solo marco teórico auto-proclamado como intelectualmente superior choca contra un hecho. Este es que el registro arqueológico, como fenómeno del presente, es el producto de una variedad de agentes que intervienen a lo largo de la totalidad de su historia de formación (Binford 1981, 1988). Esto hace que el estudio de la diversidad arqueológica requiera de conocimientos específicos acerca de la variedad de procesos post-depositacionales, bióticos y abióticos, por los cuales adquirieron sus propiedades de hallazgo, y que ciertamente impone problemas a sortear para construir inferencias evolucionistas o interpretativistas (Schiffer 1987). De modo que la materialidad arqueológicamente preservada contiene información potencial de una amplia gama de interrelaciones y procesos atinentes a las distintas dimensiones de la existencia pasada de una amplia variabilidad de cosas. Entre ellas encontramos a la dimensión tafonómica, social, política, ecológica, cultural, biológica, simbólica, cognitiva, geológica, por mencionar solo algunas.

Cada una de estas dimensiones proporciona fuentes de causalidad que de manera anidada

actuaron en el pasado y que produjeron los patrones del registro material presente. De tal modo el estudio científico en los patrones arqueológicos de estos procesos e interrelaciones materiales necesita de marcos teóricos particulares. Ellos funcionan recortando la realidad a estudiar en un registro arqueológico dado, haciendo foco en un número reducido de fenómenos para los cuales se postula una gama limitada de fuentes de causalidad.

Dado lo fenológicamente diverso y multicausal del registro arqueológico, cualquier llamado a la construcción de un marco teórico hegemónico y unificador de la arqueología es científicamente indeseable. Solamente a partir de la diversidad teórica es posible acceder a un pasado diverso, mediante preguntas de investigación teóricamente fundadas en marcos necesariamente distintos. Contrariamente a una perspectiva única, lo que se requiere es una pluralidad creciente de agendas de investigación con el potencial de interconectarse; y que, tomando como arena común al método científico, puedan dar cuenta de la diversidad del registro arqueológico.

Más aún, dado que lo fenomenológicamente evidente es siempre el resultado de la teoría, entonces la innovación y la diversificación teórica actúan amplificando el rango de fenómenos arqueológicamente documentables (Bunge 2011, 2012). Esto es así porque en el progreso científico cada nuevo enfoque que emerge da a conocer nuevos fenómenos surgidos de los nuevos intereses de investigación. Así por ejemplo, uno de los legados de la nueva arqueología fue precisamente la multiplicación de la agenda de investigación de los arqueólogos, resultante de la amplificación de los fenómenos de interés arqueológico derivada de la innovación teórica y metodológica que trajo ese paradigma.

En consecuencia, en términos de avance científico, la diversidad de enfoques es deseable en arqueología porque ella contribuye, primero, a la innovación teórica, y con ello a la ampliación del rango de fenómenos expli-

cables en términos arqueológicos, y segundo, a la retención acumulativa de conocimiento científicamente validado mediante el descarte selectivo de las teorías y enfoques de inferior respaldo empírico (Gerhard 2005).

De modo que si lo que se busca es el avance científico de la arqueología, lo que se requiere es desarrollar contextos de producción de conocimientos que privilegien la pluralidad, la innovación, y la competencia. Esto implica paradigmas abiertos a los embates de la refutación desde perspectivas opuestas, y la obtención de generalizaciones. En un contexto tal la arqueología científica puede aumentar el rango de fenómenos que estudia, pluralizando su contenido teórico y generando mayor conocimiento acumulativo acerca de las distintas dimensiones del pasado arqueológicamente documentado, pero también del presente. Entre otras cosas, esto demanda abandonar toda clase de aislamiento paradigmático, cuya consecuencia más obvia es la acumulación de errores por endogamia intelectual, y una baja acción de la refutación selectiva.

#### **PLURALISMO Y SOLAPAMIENTOS DE INTERESES DE INVESTIGACIÓN**

Desechando cualquier unificación paradigmática, resulta intelectualmente beneficioso avanzar en la construcción de marcos de referencia que funcionen como puentes entre los distintos enfoques, y que posibiliten el flujo de información entre las distintas aproximaciones. Esto parte de suponer que existen niveles en los cuales la transferencia de información entre la arqueología evolucionista, la interpretativista y otras arqueologías, es enriquecedora, ya sea para ganar precisión explicativa como para generar debates, y que además el método científico es la arena común para plantear esos debates.

Precisamente el monismo materialista ofrece un marco epistemológico prometedor para el desarrollo de teoría científica en la cual interpretación, agencia social, y aprendizaje

cultural pueden estar vinculados en procesos de selección, adaptación y evolución en entornos ecológicos, culturales e institucionales determinados. Eso, sumado a la búsqueda de explicaciones para los patrones materiales del registro arqueológico partiendo de que los humanos son una fuente más de causalidad, brinda un marco de referencia adecuado para el desarrollo de programas de investigación basados en la complementariedad de enfoques. Afortunadamente tanto la arqueología evolutiva, con su énfasis en el estudio de conductas y artefactos, así como la arqueología interpretativa, basada en los estudios de cultura material, están preparadas para esto.

Que la transferencia de información entre la arqueología evolucionista y la interpretativista puede ser científicamente enriquecedora lo evidencian las zonas oscuras de ambos acercamientos. Por ejemplo, tomando a la biología evolutiva como modelo a imitar, los enfoques evolucionistas son los más afectos al método científico. La virtud de estos enfoques radica en que ponen a disposición de la crítica conjuntos de datos que pueden interpelarse desde la lógica hipotética deductiva. Sin embargo, estas perspectivas muchas veces hacen un uso deliberadamente ambiguo de mecanismos de cambio evolutivo, como la selección darwiniana o la adaptación fenotípica, que no pueden quedar imprecisos en cualquier acercamiento científico a estas cuestiones. Ciertamente, buena parte del cambio arqueológicamente documentado en las frecuencias temporales de artefactos y en sus historias filogenéticas son un producto selectivo, aunque no necesariamente mediado por el éxito reproductivo diferencial de los individuos (Boone y Smith 1998). El punto central es que la replicación sesgada de información cultural adaptativa y de artefactos es selectiva (Dunnell 2001). Por esta razón la arqueología evolutiva se beneficiaría incorporando modelos que contextualicen los entornos de aprendizaje social pasados, que son los que potencialmente generan selección cultural darwiniana y adaptación fenotípica, por procesos desacoplados del éxito reproducti-

vo diferencial de los individuos, y que operan enteramente por la replicación diferencial de información cultural (Muscio 2010). Esta vía, además, permitiría distinguir aquellos casos en los cuales la selección de variación cultural haya obrado mayormente por diferencias en el *fitness* de individuos (Dunnell 1978).

Lo mismo puede plantearse para la ecología evolutiva humana, que mediante el llamado “gambito fenotípico” pone en una caja negra a las causas próximas del cambio. Por ejemplo, si la transmisión cultural sesgada puede fijar a nivel poblacional los criterios de selección de artefactos, recursos y comportamientos reproductivos, entre otros, entonces los ecólogos evolutivos necesitan abreviar en marcos teóricos que contemplen esta posibilidad, con el fin de ganar precisión explicativa en sus modelos. En esta tarea el desafío sigue siendo la construcción de marcos de referencia arqueológica para la construcción de datos. No se trata de construir narrativas etnográficas del pasado, sino de darle un lugar a la interpretación, teóricamente guiada, de los contextos en los cuales tuvo lugar el comportamiento pasado de replicación diferencial de información, es decir del contexto en el cual los individuos toman decisiones que afectan a su adaptación. Sobre esto los arqueólogos interpretativos tienen mucho para decir.

En efecto, el trabajo teórico demuestra que las instituciones sociales operan restringiendo o favoreciendo la innovación cultural y la tasa de evolución cultural (Henrich 2010). Entonces, en este punto, hay coincidencia con enfoques tales como la teoría de la estructuración (Giddens 1984). De modo que como arqueólogos muchas veces necesitamos saber la clase de órdenes sociales que están relacionados con el surgimiento, proliferación o abandono de ciertos comportamientos y artefactos (ver Aschero 2000 para un ejemplo congruente con este planteo). En rigor, dado que los marcos evolucionistas están comprometidos con el desarrollo de arqueología científica, ellos debieran ganar detalle acerca de las causas y consecuencias de los cambios

que buscan explicar. Esto requiere abandonar los modelos de caja negra, que han devenido en atajos para no discutir posibles fuentes de causalidad genética, cultural, o social generando selección y afectando la adaptación. Lo necesario es desarrollar marcos teóricos de referencia informativos de los contextos pasados de aprendizaje social de los que resulta la selección cultural, o que restringen a la adaptación.

Sobre esta base, la arqueología evolucionista tiene mucho para tomar de cualquier enfoque que arroje luz sobre las trazas materiales de los contextos sociales donde tiene lugar la transmisión cultural, y el origen de los sesgos que operan selectivamente sobre un pool cultural. Así, debido a que la evolución cultural y el comportamiento adaptativo presuponen interpretaciones, objetivos y contextos sociales determinados, la arqueología evolucionista tiene mucho para nutrirse de los enfoques que generan conocimiento acerca de estas dimensiones. Ellas introducen causalidad en la proliferación diferencial de artefactos y en los patrones conductuales arqueológicamente documentados, y entonces son de interés en cualquier agenda de investigación evolucionista.

Del mismo modo, si como los interpretativistas suponen la agencia social está mediada por la interpretación del contexto social que hacen los individuos, esta perspectiva puede enriquecerse de un marco teórico como el evolucionista que informa el modo por el cual, muchas veces, estas interpretaciones están canalizadas por sesgos adaptativos aprendidos o innatos. Más aún, si como piensan los interpretativistas los artefactos no solamente intervienen en la agencia y la práctica cultural, sino que ellos mismos son agentes generadores del cambio, este enfoque tiene mucho para tomar del conocimiento generado acerca de la manera en la cual los artefactos afectan las posibilidades de inserción de los humanos en un entorno socioecológico determinado, propiciando diferencias de *fitness*; y el modo en el cual la historia filogené-

tica de los artefactos canaliza la evolución de nuevas formas y tecnologías.

El trabajo teórico informa que al igual que en otras especies animales, la interpretación de los actores humanos acerca de sus circunstancias sociales y de su agencia social está condicionada por intereses canalizados por la historia evolutiva. Precisamente estas motivaciones del comportamiento social humano, que son el producto de la evolución cognitiva a nivel de la especie (Buss 2005), genera regularidades en la conducta social que el marco teórico interpretativista ignora por completo. Tales regularidades se expresan como conflictos entre la agencia individual y la producción de estructura social. Reconociendo que los actores necesariamente deben disponer de interpretaciones personales o grupales de estos conflictos para seguir una línea de acción determinada, es una precondition la existencia de mecanismos cognitivos complejos para llegar a tales interpretaciones. De tal modo los marcos interpretativos pueden beneficiarse con el intercambio de información de sus colegas evolucionistas.

Por ejemplo, en la arqueología del Noroeste de Argentina se ha planteado el desarrollo de sociedades corporativas al menos a partir del 900 DC (Nielsen 2006a, 2006b), y que esto habría dado lugar y habría dependido de “personalidades corporativas” (Vaquer 2010). Tales sociedades habrían sido grupos formados por linajes con territorios, donde el origen común y el parentesco propiciaban la lógica de adscripción grupal, que aglutinaba a cientos de familias y sustentaba el uso del espacio y los recursos. En este contexto la existencia de jerarquías habría ocurrido entre grupos que compartían genealogía y no entre individuos, impidiendo la concentración de capital en manos de individuos particulares (Nielsen 2006b).

Sin dudas los órdenes sociales intervienen en la formación de individualidades particulares aportando ideologías, pero ellas no lo explican todo. Así, estas sociedades corpora-

tivas debieron basarse tanto en la ideología como en mecanismos fuertes de sanción de las conductas de apropiación individual y nepotista de recursos. Estos comportamientos son esperables en cualquier sociedad humana, ya que ellos son un producto de la selección individual y de la selección de parentesco. Aún más, la lógica entera del modelo de sociedad corporativa supone individuos fuertemente sesgados al comportamiento grupalmente beneficioso. Precisamente la capacidad humana para estas conductas se ha explicado en relación a la evolución de la cooperación y la ultrasocialidad por selección de grupos (Boyd y Richerson 1997). De modo que arreglos sociales corporativos y contextos de competencia intergrupal (Soltis *et al.* 1995), de los cuales hay evidencia (Nielsen 2007), hacen muy probable que la selección de grupos haya sido una fuerza de cambio selectivo importante explicando la persistencia de instituciones sociales- como el *ayllu*- tradiciones de artefactos y otros rasgos culturales en el Noroeste de Argentina y en la región Andina Merdional durante el Holoceno Tardío. En breve, una lectura desde el evolucionismo del modelo de sociedades corporativas permite plantear, como hipótesis de investigación, la acción de la selección de grupos en evolución cultural. Esto, para sociedades con ciertas jerarquías individuales pero de menor escala demográfica, como aquellas de las primeras ocupaciones agropastoriles de la puna (Muscio 2007), sería poco probable.

Entonces, un aspecto claramente solapado en las agendas de investigación evolucionistas e interpretativistas es el conflicto social. Para los evolucionistas este es la expresión de la competencia interindividual o intergrupal, para los interpretativistas es el motor de la agencia inherente al cambio social. De modo que los estudios de los contextos de violencia y de las expresiones materiales de ella, realizados desde uno u otro enfoque, propician la apertura de debates científicamente productivos. Por caso, en la arqueología del Noroeste de Argentina, ni los enfoques evolucionistas ni los interpretativistas se han dedicado a do-

cumentar violencia para desafiar el modelo dominante de intercambio y armonía social en el área circumpuneña (Nuñez y Dillehay 1979) para épocas no tardías.

## CONCLUSIÓN

En este trabajo he mostrado que la dicotomía animalidad- humanidad fue clave para la emergencia de la antropología como disciplina hegemónica de todo aquello concerniente a los humanos. A partir de la cultura como objeto de estudio y especialmente con la construcción de la llamada “sociedad primitiva”, la dicotomía fue transferida a las ciencias prehistóricas y heredada por la arqueología. Actualmente este binomio sirve de base para otra bifurcación, esta vez teórica, entre los marcos interpretativistas y evolucionistas, que a la vez reproducen la oposición espuria entre ciencias sociales y ciencias naturales. Por esta lógica, y mediante múltiples oposiciones esencialistas anidadas, la disciplina manifiesta una ontología híbrida para pensar a la humanidad, la cual implica pensar a los humanos como seres mixtos con dos esencias a la vez, una animal y otra humana.

Especialmente en la academia anglosajona, bajo el amparo de esta ontología híbrida los enfoques interpretativistas, planteando una práctica enmarcada en las humanidades, y los evolucionistas, propensos a la ciencia, han divergido formando estructuras teóricas aisladas que producen conocimiento sin intercambio alguno, y pensándose a sí mismas como autosuficientes. A esta circunscripción paradigmática, los dualismos animalidad- humanidad, naturaleza-cultura, y ciencia social – natural, le son funcionales, porque le garantiza a cada facción su nicho intelectual ganado, resguardándolas de la competencia científica que depuraría hipótesis y produciría conocimiento acumulativo cotejado con la evidencia empírica.

De tal modo he sugerido que el abandono de la lógica esencialista, y de la noción dual e

híbrida de la humanidad es un requisito para diluir los límites cerrados de las arqueologías evolucionistas e interpretativistas. Tal remoción operaría eliminando el sustrato ontológico sobre el cual se basan ellas mismas, estratégicamente, como opuestos para evitar el intercambio de ideas y la consiguiente confrontación científica. A tal fin, y aunque destacando que la arqueología no tiene por foco estudiar seres humanos, he abogado por una ontología monista y materialista de lo humano.

La adopción en arqueología de esta ontología facilita la transferencia de ideas entre los enfoques evolucionistas e interpretativistas, y abre la posibilidad para el establecimiento de relaciones de complementariedad y competencia paradigmática, y más generalmente, para la innovación teórica. Todo esto presupone que el método científico es adecuado para sopesar, en relación a la evidencia empírica, el valor explicativo diferencial de enunciados alternativos.

Si bien aquí he convergido con algunos postulados de la arqueología simétrica, mi punto de partida es bien diferente al de esta perspectiva. La arqueología por la que abogo, lejos de intentar mediar entre las interrelaciones de personas y cosas (Hodder 2011), o de construir conocimiento mediante la etnografía de la arqueología (Edgeworth 2006), es la que adopta al método científico como procedimiento necesario para construir conocimiento cotejable con evidencia empírica. De modo que mi propuesta retoma la agenda epistemológica de la nueva arqueología, pero evitando el error de pensar a la arqueología como antropología (Muscio 2000).

Afortunadamente la arqueología en Argentina actualmente muestra una diversidad de marcos teóricos que no son reducibles a la polarización de la academia anglosajona. Sin embargo, mientras los enfoques evolucionistas parecen desarrollarse en núcleos paradigmáticos abiertos y en el marco de una tradición intelectual local que los conec-

ta más próximamente con la nueva arqueología (Muscio y Cardillo 2013); los enfoques interpretativistas muestran una tendencia al aislamiento paradigmático, especialmente los vinculados con la hermenéutica o con programas de trabajo pesimistas en cuanto al método científico (*e.g.* Haber 2012). Precisamente el rechazo al método científico es funcional al cierre paradigmático, ya que legitima una práctica disciplinar en la cual no tiene rol alguno la refutación selectiva de hipótesis.

Así, mi punto de partida es que el método científico no puede ser descrito como un mero dispositivo de dominación política o de construcción de ideología, como lo piensa por ejemplo Latour (1999, 2007). Sin dudas la producción científica no ocurre aislada del contexto político, y ciertamente muchas veces la actividad científica tiene compromisos políticos. Más aun, el “proceso científico” no está forjado por idealistas desinteresados, como supone la imagen romántica del científico que heroicamente busca solo la verdad. Claramente la ciencia es un proceso encauzado por la acción de individuos que buscan, por sobre todo, que sus ideas sean escuchadas y adoptadas. Ellos forman grupos de interés para favorecer sus propios marcos teóricos y sus líneas de investigación, y construyen capital político mediante prestigio, fuentes de financiamiento y contactos en instituciones, para asegurar que discípulos y colegas enmarcados en sus líneas de trabajo proliferen y tengan éxito a expensas de competidores (ver Hull 1988). Así, el abandono o la persistencia de paradigmas en arqueología suele resultar de individuos con capacidades para generar alianzas, monopolizar recursos, y aprovechar coyunturas políticas para su propio beneficio académico y el de sus ideas (ver O’Brien *et al.* 2007). Entonces desde un punto de vista realista el proceso científico involucra individuos en competencia.

Pero el “método” científico es bien diferente. Epistemológicamente, el método científico es antes que nada un procedimiento lógico para determinar el grado de validez de



explicaciones alternativas de fenómenos empíricos (Bunge 2011). Claro que puede haber sesgos ideológicos e intencionalidad política detrás de muchas argumentaciones científicas, pero precisamente el método científico permite detectar si ellas reportan explicaciones adecuadas de un conjunto de evidencias, más allá de lo que digan los autores.

Algunos arqueólogos interpretativistas llaman a tomar a la experiencia y a la subjetividad personal como razones suficientes para sostener determinadas narrativas del pasado (Tilley 2013). Muchos de estos autores suelen estar comprometidos en agendas al servicio de reclamos de grupos particulares, como los aborígenes, o con una práctica disciplinar subordinada a objetivos políticos más amplios (e.g. Curtoni 2009). Pero obturada la posibilidad de replicación de observaciones y de cotejo empírico de hipótesis, la construcción de conocimientos, entonces, queda librada enteramente al criterio de autoridad de los autores para validar determinadas interpretaciones de un conjunto de evidencias arqueológicas (Colleran y Mace 2011). Esto mismo puede poner en riesgo el posicionamiento político que se defiende, aceptando como verdadero lo que a luz de la evidencia puede demostrarse como falso. Más aún, reconociendo que ciertos enunciados sobre la realidad que construye la arqueología pueden estar políticamente sesgados, y dado que los científicos compiten por intereses teóricos particulares y prestigio académico, optar por conocimientos sostenidos por criterios de autoridad en vez de por criterios de validación empírica independientes, es elegir el mal mayor.

Como he señalado el aislamiento paradigmático de los enfoques evolucionistas e interpretativistas y sus pretensiones de autosuficiencia, parecerían ser prácticas que efectivamente contribuyen a la persistencia de estas tradiciones intelectuales evitándoles competir entre sí, y propiciadas por generadores de discursos que, de esta manera, aseguran temporariamente su nicho intelectual y la proliferación de sus ideas. Producto del

aislamiento paradigmático la teoría arqueológica es propensa a la acumulación de errores por endogamia intelectual, y a la adopción y abandono de marcos teóricos en ciclos cortos de veinticinco años o menos. De hecho, con una baja incidencia de validación selectiva de hipótesis entre teorías en competencia, la arqueología parecería evolucionar en marcos teóricos fluctuantes y de baja duración, que se extinguen aportando poco en términos de conocimiento científico, y que se adoptan mayormente por los efectos de la moda, que no es otra cosa que la deriva cultural. Buscando construir un contexto favorecedor de la acumulación de conocimientos científicamente validados en arqueología he sugerido el abandono de nociones esencialistas como las que fundan la dicotomía animalidad-humanidad y sobre la que se asientan y se anidan otras dicotomías. Independizada de la antropología, el desafío ahora de la arqueología es cimentarse como un disciplina científica madura, mediante la apertura de sus paradigmas a la competencia, y por la adopción de una agenda de investigación teóricamente pluralista, centrada en documentar singularidades y universales en el espectro de cosas de las que se compone la porción del mundo real que acordamos en llamar registro arqueológico.

## AGRADECIMIENTOS

Este trabajo fue financiado por CONICET. Agradezco a Gabriel López y José María Vaquer por su invitación a participar de este volumen, y por haber generado un ámbito intelectual necesario en la arqueología argentina. También agradezco a los revisores anónimos por sus aportes que enriquecieron este trabajo.

## REFERENCIAS CITADAS

- ASCHERO, C.  
2000 Figuras humanas, camélidos, y espacios en la interacción circumpuneña. En *Arte en las Rocas. Arte Rupestre, Menhires*

- y *Piedras de Colores en Argentina*, editado por M. Podestá y M. de Hoyos, pp. 15-44. Sociedad Argentina de Antropología/Asociación Amigos del INAPL, Buenos Aires.
- BARKOW, J., COSMIDES, L. y J. TOOBY  
1992 *The Adapted Mind: Evolutionary psychology and the generation of culture*. Oxford University Press, New York
- BINFORD, L.  
1981 Middle-range research and the role of actualistic studies. En *Bones: Ancient Men and Modern Myths*, editado por L. R. Binford, pp. 21-30. Academic Press, New York.  
1988 *En busca del pasado*. Crítica, Barcelona.
- BOYD, R. y P. J. RICHERSON  
1985 *Culture and the Evolutionary Process*. University of Chicago Press, Chicago.
- BOONE, J. L., y E. A. SMITH  
1998 Is it evolution yet? A critique of Evolutionary Archaeology. *Current Anthropology* 39: 141-74.
- BUNGE, M. A.  
2012 *Tratado de filosofía. Vol. IV, Ontología 2: Un Mundo de Sistemas*. Gedisa. Barcelona.  
2011 *Tratado de filosofía. Vol. III, Ontología 1: El moblaje del mundo*. Gedisa. Barcelona.  
1997 *La ciencia, su método y su filosofía*. Sudamericana, Buenos Aires.
- BUSS, D.  
2005 *The handbook of evolutionary psychology*. Wiley, Hoboken, Ney Jersey.
- BUTLER, J. P.  
1990 *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge, New York.
- COCHRAN G. y H. HARPENDING.  
2009 *The 10,000 Year Explosion: How Civilizations Accelerated Human Evolution*. Basic Books, New York.
- COCHRANE, E. y ANDREW GARDNER (editores)  
2011 *Evolutionary and Interpretive Archaeologies: A Dialogue*. Left Coast Press, California.
- COLLERAN, H. y MACE, R.  
2011 Contrast and conflicts in anthropology and archaeology. The evolutionary/ Interpretative dichotomy in human behavioral research. En *Evolutionary and Interpretive Archaeologies: A Dialogue*, editado por E. Cochrane y A. Gardner, pp. 281-306. Left Coast Press, California.
- CRONK, L.  
1999 *That Complex Whole: Culture and the Evolution of Human Behavior*. Westview Press, Boulder.
- CURTONI, R.  
2009 Arqueología, Paisaje y Pensamiento Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica. En *Perspectivas Actuales en Arqueología Argentina*, editado por R. Barbarena, K. Borrazzo, y L. A. Borrero, pp. 15-31-CONICET / IMHICIHU, Buenos Aires.
- DESCOLA, P.  
1986 *La Nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Fondation Singer-Polignac et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris
- DOBRES, M. A. y ROBB, J.  
2000 Agency in Archaeology: Paradigm or Platitude? En *Agency in Archaeology*, editado por M.A. Dobres y J.Robb, pp. 3-17. Routledge, London.
- DOWSON, T.  
2002 Queer Archaeologies. *World Archaeology* 2: 1-2.
- DUNNELL, R. C.  
1978 Style and function: A Fundamental Dichotomy. *American Antiquity* 43:192-202.  
2001 Foreword. En *Style and Function: Conceptual Issues in Evolutionary Archaeology*, editado por T. Hurt y G. Rakita, pp. xiv-xxiv. Bergin and Garvey, Westport.
- DURHAM, W.  
1992 *Coevolution: Genes, Culture and Human Diversity*. Stanford University Press, Stanford.
- EDGEWORTH, M.  
2006 *Ethnographies of Archaeological Practice:*

- Cultural Encounters, Material Transformations*. AltaMira Press. Oxford.
- FOLEY, R.  
1988 *Another Unique Species: Patterns in Human Evolutionary Ecology*. Longman Scientific and Technical. Harlow, Essex.
- FREEMAN, C. P.  
2010 Embracing Humanimality: Deconstructing the Human/Animal Dichotomy. En *Arguments about Animal Ethics*, editado por G. Goodale y J. E. Black, pp. 11-30. Lexington Books, Lanham.
- GITTINS, E.  
2013 The Archaeology of Becoming the Human Animal. *Society and Animals* 21: 120-133
- GLATZ, C, KANDLER A, y J. STEELE  
2011 Cultural selection, drift and ceramic diversity in Bogazkov-Hattusa. En *Evolutionary and Interpretive Archaeologies: A Dialogue*, editado por E. Cochrane y A. Gardner, pp. 199-226. Left Coast Press, California.
- GOULD, S.J.  
1987 *An Urchin in the Storm: Essays About Books and Ideas*. W. W. Norton, New York.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, A.  
2007 Arqueología Simétrica: Un giro teórico sin revolución paradigmática. *Complutum* 18: 283-319
- GIDDENS, A.  
1984 *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- HABER, A, F.  
2012 *La casa, las cosas y los dioses. Arquitectura doméstica, paisaje campesino y teoría local*. Editorial Brujas, Córdoba.
- HAMILTON, S., y R. WHITEHOUSE.  
2006 Phenomenology in practice: Towards a methodology or a 'subjective' approach. *European Journal of Archaeology* 9: 31-71
- HARALD J. y B. OLSEN.  
1992 Hermeneutics and archaeology: on the philosophy of contextual archaeology. *American Antiquity* 57 (3): 419-436.
- HENRICH, J.  
2009 The Evolution of Innovation-Enhancing Institutions. En *Innovation in Cultural Systems: Contributions from Evolutionary Anthropology*, editado por S. Shennan y M. O'Brien. Altenberg Workshops in Theoretical Biology, Viena.
- HENRICH, J. y R. MCELREATH  
2003 The evolution of cultural evolution. *Evolutionary Anthropology* 12: 123-135.
- HODDER, I., y S. HUTSON  
2003 *Reading the Past*. Cambridge University Press, Cambridge.  
2012 *Entangled. An archaeology of the relationships between humans and things*. Wiley and Blackwell. Oxford.
- HOBBS, T.  
1980 *Leviatán: o la materia, forma y poder de una [1651] república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica, México.
- HULL, D.  
1988 *Science as a Process: An Evolutionary Account of the Social and Conceptual Development of Science*. The University of Chicago Press, Chicago.
- INGOLD, T.  
1991 Notes on the Foraging Mode of Production. En *Hunters and gatherers: volume 1: History, Evolution and Social Change*, editado por T. Ingold, D.Riches y J. Woodburn, J., pp. 269-285. Bloomsbury Academic, London.  
1994 *What is an Animal?* Routledge, London.  
2004 Introduction: Anthropology after Darwin. *Social Anthropology* 12(2): 177-79.
- KAHNEMAN, D.  
2011 *Thinking, Fast and Slow*. Macmillan. New York.
- KELLY, R, L.  
1995 *The Foraging Spectrum: Diversity in Hunter-Gatherer Lifeways*. Smithsonian Institution Press, Washington.
- KRISTIANSEN, K.  
2004 Genes versus agents. A discussion of the

- widening theoretical gap in archaeology. *Archaeological Dialogues* 11(2): 77-99.
- LARSON, D.  
2009 Innovation, replicative behavior and evolvability: Contributions from neuroscience and human decision-making theory. En *Innovation in Cultural Systems: Contributions from Evolutionary Anthropology*, editado por S.Shennan y M. O'Brien. Altenberg Workshops in Theoretical Biology, Viena.
- LATOURE, B.  
2007 *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI, Madrid.  
1999 *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Harvard University Press, Cambridge.
- LÉVI-STRAUSS, C.  
1969 *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós, Buenos Aires.
- LIPO, C. P., O'BRIEN M.J Y M. COLLARD  
2005 *Mapping our Ancestors: Phylogenetic Methods in Anthropology and Prehistory*. Aldine, New York.
- MCMULLIN, E.  
1983 Values in science. *Philosophy of Science Association* 2: 3-28.
- MERLEAU-PONTY, M.  
1970 *Lo visible y lo invisible*. Seix Barral. Barcelona.
- MORGAN, L. H.  
1987 *La sociedad primitiva*. Edymon, Madrid. [1887]
- MUSCIO, H. J.  
2009 A Synthetic Darwinian Paradigm in Evolutionary Archaeology is Possible and Convenient. En *Theoretical and Methodological issues in Evolutionary Archaeology. Toward a Unified Darwinian Paradigm*, editado por H.J. Muscio y G. López, pp. 73-82. BAR International Series 1915, Oxford.
- MUSCIO, H. J. Y CARDILLO, M.  
2013 Introduction: Evolutionary Archaeology a comprehensive framework. En *Darwin's Legacy, the Status of Evolutionary Archaeology in Argentina*, editado por H.J. Muscio y M. Cardillo. López BAR, Oxford.
- NIELSEN, A. E.  
2006a Plazas para los antepasados: descentralización y poder corporativo en las formaciones sociales preinkaicas de los Andes Circumpuneños. *Estudios Atacameños* 3: 63-89.  
2006b Pobres Jefes: Aspectos Corporativos en las Formaciones Sociales pre-Inkaicas de los Andes Circumpuneños. En *Contra la Tiranía Tipológica en Arqueología. Una visión desde Sudamérica*, editado por C. Gnecco y C. Langebaek, pp. 121-150. Ediciones Uniandes, Bogotá.  
2007 Armas significantes: Tramas culturales, guerra y cambio cultural en el Sur Andino prehispánico. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 12 (1): 9-41.
- NÚÑEZ, L. y T. DILLEHAY  
1979 *Movilidad Giratoria, Armonía Social y Desarrollo en los Andes Meridionales: Patrones de Tráfico e Interacción Económica*. Universidad Católica del Norte, Antofagasta.
- O'BRIEN, M.J. LYMAN R. L, y R. D. LEONARD  
2003 What Is Evolution? A Response to Bamforth. *American Antiquity* 68(3): 573-580.
- O'BRIEN, M.J., LYMAN, R. L, y M. B. SCHIFFER  
2007 *Archaeology as a Process: Processualism and Its Progeny*. University of Utah Press, Salt Lake City.
- ODLING-SMEE FJ: LALAND K-N y FELDMAN M.W  
2003 *Niche Construction: The Neglected Process in Evolution*. Princeton University Press. Princeton, New Jersey.
- RICHERSON, P. Y R. BOYD  
1997 The Evolution of Human Ultra-sociality. En *Indoctrinability, Ideology, and warfare*, editado por I Eibl-Eibesfeldt, y F. Salter, p. 71-96. Berghahn Books, New York.  
2005 *Not By Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*. University of Chicago Press, Chicago.
- RIDLEY, M.  
2004 *The Agile Gene: How Nature Turns on Nurture*. Harper, New York.

- ROGERS A. R.  
1988 Does biology constrain culture? *American Anthropologist* 90: 819–831.
- ROGERS D.S. y EHRLICH, P. R.  
2008 Natural selection and cultural rates of change. *Proceedings of the National Academy of Science* 105(9): 3416-3420.
- RYDER, R. D.  
1971 Experiments on Animals. En *Animals, Men and Morals*, editado por S. Godlovitch, R. Godlovitch y John Harris, p. 41–82. Littlehampton Books, Sussex.
- SCHIEBINGER, L.  
1993 Why Mammals are Called Mammals: Gender Politics in Eighteenth-Century Natural History. *The American Historical Review* 98: 382-411.
- SCHIFFER, M. B.  
1987 *Formation Processes of the Archaeological Record*. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- SHALINS, M.  
1983 *Economía de la Edad de Piedra*. Akal, Madrid.
- SHENNAN, S.  
2002 *Genes, Memes and Human History: Darwinian Archaeology and Cultural Evolution*. Thames and Hudson, London.
- SILLAR, B.  
2011 Intentionality matters. Creativity and human agency in the construction of the Inka state. En *Evolutionary and Interpretive Archaeologies: A Dialogue*, editado por E. y A. Gardner, pp. 105-126. Left Coast Press, California.
- SMITH, E. A.  
2000 Three Styles in the Evolutionary Analysis of Human Behavior. En *Adaptation and Human Behavior An Anthropological Perspective*, editado por L. Cronk, N. Chagnon y W. Irons, pp. 27-46. Aldine de Gruyter, New York.
- SOLTIS, J., BOYD, R. y P. J. RICHERSON  
1995 Can group-functional behaviors evolve by cultural group selection? An empirical test. *Current Anthropology* 36: 473-494
- TATTERSALL, I.  
2003 *The Monkey in the Mirror: Essays on the Science of What Makes Us Human*. Harvest Books, Orlando.
- TILLEY, C.  
1994 *A phenomenology of landscape. Places, paths and monuments*. Berg, Oxford.  
2013 Meta-archaeology project. On Modernity and Archaeological Discourse. <http://archaeology.kiev.ua/meta/tilley.html>
- TOOBY, J. y COSMIDES, L.  
2005 Evolutionary psychology: Conceptual foundations of evolutionary psychology. En *Handbook of Evolutionary Psychology*, editado por D. M. Buss, p. 5-67. Willey. New York.
- TYLOR, E. B.  
1863 Wild men and beast-children. *Anthropological Review* 1: 21-32.  
1871 *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*. John Murray, London.
- VAQUER, J. M.  
2010 Personas corporativas, sociedades corporativas: conflicto, prácticas sociales e incorporación en Cruz Vinto (Norte de Lípez, Potosí, Bolivia) durante el Período de Desarrollos Regionales Tardío (1200-1450 DC). *Intersecciones en Antropología* 11: 199-213.
- WALLERSTEIN, I.  
1996 *Abrir las Ciencias Sociales*. Siglo XXI, México
- WILSON, E.O.  
1975 *Sociobiology: The New Synthesis*. Harvard University Press, Harvard.
- ZIMAN, J.  
2000 *Real Science. What it is, and what it means*. Cambridge University Press, Cambridge.

