



Boletín de Antropología Universidad de
Antioquia
ISSN: 0120-2510
bolant@antares.udea.edu.co
Universidad de Antioquia
Colombia

Londoño, Wilhelm
Enunciados prescritos y no prescritos en arqueología: una evaluación
Boletín de Antropología Universidad de Antioquia, vol. 21, núm. 38, 2007, pp. 312-336
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55703815>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

Enunciados prescritos y no prescritos en arqueología: una evaluación

Wilhelm Londoño

Universidad Nacional de Catamarca

Dirección electrónica: wilhelmlondono@gmail.com

Londoño, Wilhelm. 2007. "Enunciados prescritos y no prescritos en arqueología: una evaluación". En: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Vol. 21 N.º 38, pp. 312-336.

Texto recibido: 19/03/2007; aprobación final: 15/05/2007.

Resumen. En este artículo se presentan, de manera general, algunas ideas para el mapeo de la anatomía de la arqueología científica, definida como un saber en el sentido clásico que Michel Foucault daba a este término; es decir, como un conjunto de objetos y enunciados que, acoplados en formaciones discursivas, prescriben la posición del sujeto. Se propone que la arqueología científica, basada en sus propias formas de prescripción, está sufriendo resquebrajamientos como consecuencia del contexto posmoderno, lo que permite, por lo menos, tres escenarios de autonomía enunciativa: la hermenéutica, los movimientos indígenas y el feminismo.

Palabras clave: teoría arqueológica, posmodernidad, discurso, Michel Foucault, historia de la arqueología.

Abstract. In this paper, I broadly present some ideas to map the anatomy of scientific archaeological discourse, understood as 'knowledge' in Michel Foucault's sense, or a group of objects and utterances coupled in discursive formations, that prescribe the subject position of the enunciation. I propose that scientific archaeology, based on its own form of prescription, is breaking down as a consequence of a postmodern context that allows at least three autonomous scenarios of enunciation. These are hermeneutics, indigenous movements and, feminism.

Keywords: archaeological theory, postmodernism, discourse, Michel Foucault, history of archaeology.

Introducción

Desde la perspectiva que privilegia la descripción de la evolución disciplinaria en arqueología (Trigger, 1992; Navarrete, 2004; Langebaek, 2003), la premodernidad es presentada como un espacio oscuro, inquisitorial, plagado de acciones irracionales, precientíficas y míticas como la destrucción de templos indígenas, el saqueo de sitios arqueológicos y la reducción de los indígenas. Dentro de esa descripción lineal, la Ilustración es exhibida como el punto de inflexión, el lugar de quiebre, aquel recorte que permitió salir de los oscuros laberintos de una política monárquico-

eclesial hacia los lúcidos senderos de una práctica política republicana y científica. Según Clarke (1986), la arqueología, en el sentido moderno del término, empieza cuando Thomsen utiliza un modelo conceptual que le permite organizar un universo amorfo de artefactos (los de la colección real danesa) en una representación de lógicas sociales; así, se abandona aquel universo mítico, preconceptual y eclesiástico y emerge una nueva ciencia basada en el uso de teorías que consideran la sociedad como un sistema equiparable a las máquinas industriales. Sin embargo, las descripciones lineales padecen un problema básico: ignoran los procesos a través de los cuales los artefactos se convierten en problema de estudio, pasan por alto la serie de procesos que hacen que una disciplina emerja como el escenario naturalizado donde la realidad es posible de ser representada e ignoran los mecanismos que posibilitan que las rarezas, las diferencias, lo exótico en los objetos y en los sujetos, adquieran el valor de cualidad inherente y definitoria de los universos de análisis.

En esta discusión, habría por lo menos dos dimensiones epistemológicas que acompañan la arqueología. De un lado están los procesos por medio de los cuales se forman los grandes temas disciplinarios, los conceptos explicativos, los cortes temporales y espaciales, y de otro la ubicación en esos campos temáticos en tanto practicante disciplinario, en tanto consumidor de ciertos modelos explicativos y en tanto subsidiario de marcadores temporales y espaciales. Aquí interesa auscultar, en la primera dimensión, la configuración del pasado como espacio de conocimiento de la arqueología y evaluar en qué medida, y según qué criterios, la práctica disciplinaria está cerrada sobre una ontología políticamente determinada que tiene o no la facultad de cooptar la aparente diversidad teórica que ha emergido en las últimas décadas.

La invención del pasado

Desde una perspectiva crítica de la historia de América (Todorov, 1996; Barona, 1993), la llegada de los españoles al continente tenía una intención bipolar que no puede ser entendida por fuera de esta dualidad. Como primer eje constitutivo de esta intencionalidad estaban las necesidades comerciales, no solo estructuradas sobre los imperativos de abrir nuevas rutas de comercio sino también fundamentadas en la necesidad de encontrar nuevos escenarios donde fuera posible adquirir las materias primas que nutrían una economía de extracción, como la que caracterizaba al imperio español. Como segundo eje constitutivo, estaba la necesidad de difundir el cristianismo en tanto marca de identidad de una cultura que había sufrido por varios siglos la ocupación musulmana y que ahora, en plena Independencia, debía fortalecer sus principios religiosos. Todorov (1996) lo entiende bien cuando señala que el nombre mismo de Cristóbal Colón encerraba sobre sí un proyecto cultural, el cual era llevar a Cristo en el proceso de expansión de la cultura peninsular. Los españoles necesitaban oro para difundir la fe, y necesitaban difundir la fe para poseer oro.

Este marco culturalista hizo posible la primera configuración moderna de la alteridad étnica (Quijano, 2000). Bajo el rótulo de *indio*, por ejemplo, no solo se

ocultaba un equívoco geográfico sino que se difuminaban todas las particularidades de las culturas americanas y se las encerraba en una categoría homogénea que denotaba la no participación de los indígenas en los principios peninsulares basados en el cristianismo, el centralismo político y el mercantilismo (Londoño, 2003). La cultura colonial, en consecuencia, se estructuró como un proyecto de orden transformador: el sistema de encomiendas, la instauración de órdenes religiosas y la formación de centros de administración eran los dispositivos necesarios para que los indios dejaran las oscuras vías de las creencias propias y, a la vez que se catequizaban, ayudaran en la reproducción de la cultura imperial.

El indio fue definido dentro de este nuevo contexto geopolítico como un ser negativo: carecía de fe, carecía de organización política, carecía de un sentido económico mercantil y, en consecuencia, la misión de la cultura colonial era la metamorfosis de estas deficiencias; de ahí la instauración de las diversas órdenes religiosas como mecanismo para la transformación de los indios de herejes a creyentes (Arroyo, 1952), la instauración de una burocracia colonial para transfigurar la indeterminación política nativa en una clara estructura centralizada y la configuración de polos de extracción y rutas comerciales para cambiar la “ociosidad” en fortaleza económica. Según el sociólogo peruano Aníbal Quijano, esta estructuración política tuvo dos implicaciones trascendentales; en sus palabras:

La primera es obvia: todos aquellos pueblos fueron despojados de sus propias y singulares identidades históricas. La segunda es, quizás, menos obvia, pero no es menos decisiva: su nueva identidad racial, colonial y negativa, implicaba el despojo de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad. En adelante no eran sino razas inferiores, capaces sólo de producir culturas inferiores. Implicaba también su reubicación en el nuevo tiempo histórico constituido con América primero y con Europa después: en adelante eran *el pasado* (Quijano, 2000: 221).

Las implicaciones de la cultura colonial¹ en la configuración del pensamiento moderno son más que evidentes: la cultura colonial, además de caracterizarse por la conciencia de la posibilidad de la interconexión global y de la existencia de diversos grupos con diversos sistemas de creencias, configuró la percepción temporal con base en los preceptos políticos que adquirieron forma con el descubrimiento de América. En adelante, el tiempo sería el proceso de la colonización —de concreción de la civilización—; de la sucesión de acciones encaminadas a la diseminación de la cultura de Europa occidental sobre todo el mundo, ya que esta determinación era prospectiva: era algo que se debía hacer, desarrollar, concretar. El tiempo fue entendido como una línea, y este entendimiento postuló la negatividad del colonizado: sus carencias eran anacronías, anomalías que alguna vez Europa padeció, y en esa

1 Aunque no es mi intención entrar en un debate sobre las especificidades de la cultura colonial y sus periodizaciones históricas, comarto con Walter Mignolo (2000) la tesis de que la modernidad se inicia con la vinculación del circuito comercial del Atlántico en el siglo xvi.

medida eran supervivencias del pasado. De otro lado, el presente era Europa occidental, y el futuro una cuestión de espacio, de cómo acceder más rápidamente y de manera más eficiente a las áreas aún no exploradas. En esta dinámica emergen las disciplinas modernas; por ejemplo, la geografía, que se ocupaba del espacio, tenía como fundamento la concreción prospectiva del presente de Europa, ya que su fin era la descripción de las riquezas en términos de materias primas y era una alegoría del tiempo eurocentrismo. La historia, en otro caso, que era una descripción del pasado, describía la sucesión de estadios que había llevado a Europa al lugar privilegiado que ocupaba, y, en consecuencia, a pesar de que tomaba como variable el tiempo, era una alegoría del espacio eurocentrismo. La antropología, que se consolidó como discurso a finales del siglo XIX, buscaba la razón en las prácticas exóticas, y, así, los ritos de muchos pueblos nativos eran descritos como la superficialidad de un proceso más profundo de control social que tenía a la centralización; en consecuencia, esta disciplina servía como panegírico del “yo” occidental. En el caso que nos interesa, la arqueología, basada en la descripción de artefactos y en la búsqueda de ruinas, monumentos y vestigios de otras épocas, jugaba con una tautología, comprobando lo que la episteme moderna había creado como realidad, esto es, la existencia de un pasado como la inexistencia de otras configuraciones culturales en el presente.

La arqueología emerge, en consecuencia, como reproducción de una percepción temporal que encuentra sus condiciones de posibilidad con la construcción de América en el proceso de expansión de Europa occidental, y en ese sentido no es una disciplina encargada de estudiar un fenómeno natural que se encuentre en el espacio esperando ser descrito sino una que estudia un objeto —el pasado— que es consecuencia de determinaciones históricas precisas. Entre estas determinaciones hay una que es paradigmática y es la naturalización de la cultura material, lo cual no es más que la contraparte de la naturalización del pasado como fenómeno estructurado por las mismas fuerzas que dieron origen a la vida y a la Tierra.

Al pasar revista a la historia de la arqueología en América del Sur, se encuentra que uno de los primeros determinantes que configuran el proyecto científico de la disciplina fue el naturalismo (Haber, 2004). Según este tropo retórico, el deber ser de la arqueología se constituía como la descripción de las cualidades físicas de la cultura material de los nativos de América del Sur, y se legitimaba en la idea de la imposibilidad de entrar, a través de los objetos, en la serie de significados que los habían estructurado. A finales del siglo XIX, Francisco Moreno, fundador del Museo de la Plata, manifestaba sobre las culturas andinas:

No es creíble que los anales de esa historia estén consignados en los signos aún indecifrados, figurados, en todo el territorio sud-americano, en los monolitos tallados por el hombre, ó pulidos por las fuerzas naturales en las heladas mesetas, en los desiertos sin agua, ó en las selvas vírgenes, y en el centro de los torrentes, pero si los sud-americanos no podemos desvelar nuestros oscuros orígenes, resucitando el pasado, en la misma forma en que se ha podido restaurar el viejo Egipto, trabajaremos para tener siquiera un bosquejo de los que fueron las civilizaciones que se consumieron en este suelo (Moreno en Haber, 2004: 17-18).

En estas líneas hay dos supuestos que emergen con la modernidad y que son naturalizados a través de su conversión como problemas de investigación: en primer lugar, la imposibilidad de interpretar los significados de la cultura material nativa,² lo que supone que la práctica arqueológica debe estar asociada a las ciencias naturales y no a las ciencias sociales; en segundo lugar, que esa materialidad es la evidencia de procesos culturales que ya no existen más, que están por fuera del tiempo, *consumidos*. Bajo estos supuestos se funda una de las dicotomías que definen el pensamiento moderno: en un polo está la ciencia como razón, como extensión evidente y accesible del signo, y en el otro, el mito, como signo indescifrable, irracional, como construcción ilógica que debe esperar ser mesurada por la razón para generar su posible entendimiento. Así, en el gradiente civilizatorio, Egipto puede ser descifrado por Occidente por su grafía, y en esta medida está más cerca de Occidente (Quijano, 2000); pero América del Sur es totalmente críptica, carece de racionalidad en tanto ágrafa, y en consecuencia la única posibilidad de inteligibilidad radica en verla como parte de la naturaleza. Este axioma trajo como consecuencia que los primeros proyectos de arqueología se basaran en la descripción de los objetos según sus dimensiones cuantificables, y en su ubicación en los estratos geológicos, tal como ocurre con los fósiles. De ahí también la posibilidad de que, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, las comisiones que fueron diseñadas para la construcción del mapa de riquezas, en las postrimerías de la Colonia e inicios de la República respectivamente (Navarrete, 2004; Langebaek, 2003), fundieran la descripción de paisajes económicos, sitios arqueológicos y poblaciones nativas. Dada la falta de razón de cada uno de estos elementos, era posible su conversión en objeto de estudio. Según Aníbal Quijano, esta polaridad se da por una división instaurada desde Descartes:

Con Descartes lo que sucede es la mutación del antiguo abordaje dualista sobre el “cuerpo” y el “no-cuerpo”. Lo que era una co-presencia permanente de ambos elementos en cada etapa del ser humano, en Descartes se convierte en una radical separación entre “razón/sujeto” y “cuerpo”. La razón no es solamente una secularización de la idea de “alma” en el sentido teológico, sino que es una mutación en una nueva identidad, la “razón/sujeto”, la única entidad capaz de conocimiento “racional”, respecto del cual el “cuerpo” es y no puede ser otra cosa que “objeto” de conocimiento. Desde ese punto de vista el ser humano es, por excelencia, un ser dotado de “razón”, y ese don se concibe como localizado exclusivamente en el alma. Así el “cuerpo”, por definición incapaz de razonar, no tiene nada que ver con la razón/sujeto. Producida esa separación radical entre “razón/sujeto” y “cuerpo”, las relaciones entre ambos deben ser vistas únicamente como relaciones entre la razón/sujeto humana y el cuerpo/naturaleza humana, o entre “espíritu” y “naturaleza”. De este modo, en la racionalidad eurocétrica el “cuerpo” fue fijado como “objeto” de conocimiento, fuera del entorno del “sujeto/razón” (Quijano, 2000: 224).

2 Si bien el naturalismo fue el paradigma que terminó dominando la arqueología —en este caso argentina—, también hubo propuestas hermenéuticas tempranas como las de Adán Quiroga, que como bien lo señala Alejandro Haber (2004), fue silenciada de la historiografía de la disciplina en ese país.

En suma, la cultura material pudo ser un objeto de estudio científico porque carecía de razón y hacía parte de la naturaleza en tanto estaban ausentes en sus configuraciones los significados, las racionalidades, las lógicas que es posible cartografiar en la ciencia occidental, basada en el imperativo de la transformación de la naturaleza para beneficio del ser humano. Además de reducir las producciones materiales de otras culturas a objetos irracionales —es decir, que no tenían como finalidad el aprovechamiento de la naturaleza como recurso, que no buscaban la reproducción de centros políticos y que no se amparaban en el cristianismo—, el proyecto de la ciencia moderna, bajo esta dicotomía, permitió la estructuración de la idea de raza. En tal dinámica, la descripción de los “otros” era posible porque se les transfería la irracionalidad tal como se definió arriba: eran entes como la naturaleza, sin determinación, sin autonomía, como un árbol plantado en medio del bosque cuya cinética es sólo posible por el viento. Al respecto plantea Aníbal Quijano:

Sin esa “objetivización” del “cuerpo” como “naturaleza”, de su expulsión del ámbito del “espíritu”, difícilmente hubiera sido posible intentar la teorización “científica” del problema de la raza, como fue el caso del Conde de Gobineau durante el siglo xix. Desde esa perspectiva eurocéntrica, ciertas razas son condenadas como “inferiores” por no ser sujetos “racionales”. Son objetos de estudio, “cuerpo” en consecuencia, más próximos a la “naturaleza” (Quijano, 2000: 224).

Además de lo anterior, hay que añadir que la invención del pasado no fue solo una consecuencia de la colonización de América: fue la resultante de una coyuntura histórica que emergió con la conquista de América y que trascendió la escisión política que marcó la ruptura con España. Una vez alcanzada la independencia, los antiguos virreinatos en Latinoamérica se vieron obligados a definir la lógica intrínseca que tendrían los nuevos estados (Jaramillo, 1982). Si bien es conocida la polémica entre aquellos grupos que deseaban mantener como fuente simbólica la serie de signos peninsulares —sobre todo la religión católica— y aquellos que buscaban un Estado secular basado en la lógica establecida sobre todo por el Estado francés (König, 1994), lo cierto del caso es que los preceptos que regirían la ciudadanía se basarían en una transformación parcial de la negatividad adjudicada a las culturas de América del Sur, mesurada bajo el epíteto de *indígena*; según esta conceptualización, los ciudadanos de los estados nacionales deberían ser la antípoda de lo que en el siglo xix se marcaba con el genérico en mención, y este se diferenciaba del que emergió en la Colonia en tanto se ponía en cuestión de manera parcial el cristianismo; en tanto se hacía énfasis en un control a través de un Estado desvinculado de España, y en la medida en que se instaba a la aplicación de los preceptos del progreso económico bajo la batuta de la modernización (Silva, 2002). A esta construcción de la ciudadanía con base en la exclusión de la diferencia, es a la que Castro, tomando a Gayatri Spivak (1987) denomina “violencia epistémica” (Castro, 2000: 151). Sobre el proceso de construcción de la ciudadanía dice Castro:

Crear la identidad del ciudadano moderno en América Latina implicaba generar un *contraluz* a partir del cual esa identidad pudiera medirse y afirmarse como tal. La construcción

del imaginario de la “civilización” exigía necesariamente la producción de su contraparte: el imaginario de la “barbarie”. Se trata en ambos casos de algo más que representaciones mentales. Son imaginarios que poseen una *materialidad concreta*, en el sentido de que se hallan anclados en sistemas abstractos de carácter disciplinario como la escuela, la ley, el Estado, las cárceles, los hospitales y las ciencias sociales (Castro, 2000: 151).

Un elemento fundamental de la elucubración de Castro es que pone sobre la superficie la finalidad del Estado en medio de la lógica de la modernidad, es decir, la construcción del ciudadano; esta construcción, como lo menciona, se hace no solo a través de representaciones como las descripciones de los viajeros europeos que recorrían Latinoamérica (Codazzi, 1970) sino de instituciones que intentaban transformar las especificidades descritas desde el tropo de la civilización. Se trataba de dar forma concreta al cuerpo del ciudadano a través de la enseñanza de contenidos pedagógicos, donde desempeñaban un papel preponderante las matemáticas y la gramática castellana (Copeland, 1999; Memmi, 2003); igualmente, el ejercicio de sistemas jurídicos concretos como la preeminencia del código escrito, de las relaciones sociales como formas de intercambio comercial (Hacking, 1991) y de castigos como el aislamiento, que reflejan una conceptualización del cuerpo como medio de producción (Castel, 1997); asimismo, a través de la medicina y su uso de metáforas tecnológicas para la descripción del cuerpo humano (Greco, 1993) y de las ciencias sociales como las encargadas de operar, registrar y adelantar el paso de la tradición a la modernidad (Donzelot, 1991).

Siguiendo el hilo conductor propuesto por Castro, se podría afirmar que la modernidad como periodo histórico comienza en Latinoamérica a finales del siglo XVIII, cuando el imperio español desea instaurar un régimen racional. Este estaba basado en el aprovechamiento sistemático de la naturaleza, entendida como recurso natural (Escobar, 1996, 1997a y 1997b), y en la introducción de principios filosóficos modernos, sobre todo el empirismo; estos principios buscan impulsar el uso de dispositivos tecnológicos para la producción en serie (Lemke, 2001; Burchell et al., 1991). Aquí hay una continuidad del proyecto moderno en la Colonia y la República, en tanto en ambos escenarios se buscaba domesticar la cultura bajo los principios del capitalismo.

Ahora que se ha presentado de manera general la coyuntura histórica dentro de la cual emergió el pasado como realidad, pasaremos a evaluar cómo la arqueología construyó objetos de discurso que intentaban medir la variabilidad de ese pasado naturalizado, entendido como un elemento que está dado y que espera pacientemente ser descubierto por las manos del arqueólogo.

El registro arqueológico como formación discursiva

En *La arqueología del saber*, Michel Foucault (2002: 53-62) introdujo el concepto de *formación discursiva* con el fin de presentar las unidades metodológicas que usó en su famosa “arqueología de las ciencias humanas” (Foucault, 1999). Para hacer

esto, Foucault estableció cuatro hipótesis: a) que “los enunciados diferentes en su forma, dispersos en el tiempo, constituyen un conjunto si se refieren a un solo y mismo objeto”; b) que “para definir un grupo de relaciones entre enunciados [es necesario fijarse en] su forma y su tipo de encadenamiento”; c) que “podrían establecerse grupos de enunciados, determinando el sistema de los conceptos permanentes y coherentes que en ellos se encuentran en juego”; d) que “en lugar de reconstituir *cadenas de inferencia* (como se hace a menudo en la historia de las ciencias o de la filosofía), en lugar de establecer *tablas de diferencia* (como hacen los lingüistas), se describirían *sistemas de dispersión*” (Foucault, 2002: 51-62).

En la primera hipótesis, Foucault se concentró en definir cómo se podría delimitar una formación discursiva, y para ello invocó la idea de que la configuración del conjunto que sería la formación discursiva se reconoce por ser punto de referencia: el lugar donde desembocarían todos los enunciados que dan identidad a los *objetos de discurso*. Para hacer operativa su primera hipótesis en relación a la formación discursiva, Foucault ofrecía un ejemplo:

La unidad de los discursos sobre la locura no estaría fundada sobre la existencia del objeto “locura”, o la constitución de un horizonte único de objetividad: sería el juego de las reglas que hacen posible durante un periodo determinado la aparición de objetos, objetos recortados por medidas de discriminación y de represión, objetos que se diferencian en la práctica cotidiana, en la jurisprudencia, en la casuística religiosa, en el diagnóstico de los médicos, objetos que se manifiestan en descripciones patológicas, objetos que están como cercados por códigos o recetas de medicación, de tratamientos, de cuidados (Foucault, 2002: 53).

Según sus ideas, la locura sería un objeto que no fundaría una unidad de discurso, una formación discursiva; ésta, por el contrario, estaría definida por las reglas que permiten la segregación y la contención de sujetos por su creciente consigna en el sistema de leyes, los pronunciamientos religiosos, el saber experto de los médicos, el mapa de los psicólogos y la lógica de los terapeutas. En suma, la locura aparece como tema que acciona o inhibe los sistemas policivos, que pone a pensar y a elaborar a los juristas leyes y decretos; de esta manera, emerge como un tema que hace imperativo el pronunciamiento del clero, la reflexión del médico, la opinión de los psicólogos y las técnicas del farmacéutico. En toda esta serie de relaciones que se da entre instituciones y expertos, en las articulaciones que operan en estas interrelaciones, es donde se fundaría la unidad del discurso.

Según estas ideas, lo que más se parecería a un objeto de discurso para la arqueología y que la definiría como una formación discursiva, tal como se infiere de la primera hipótesis de Foucault, sería el *registro arqueológico*. Sobre el registro arqueológico operaría una serie de interferencias que harían los cortes que lo delimitarían como una unidad de saber. En primer lugar, es reprimido, capturado, encerrado bajo la lógica expositora y valorativa de los museos; no en balde, el antiguo panóptico donde otrora se encarcelaban los prisioneros durante las guerras civiles del siglo XIX en Colombia alberga las instalaciones del Museo Nacional en

Bogotá, y, así, el patrimonio puede ser fuente de represión (Segre, 2005). En segundo lugar, el registro arqueológico es un tema de legislación nacional en cada uno de los Estados-nación en el mundo, y hace parte de las agendas de las corporaciones transnacionales como la Unesco, de las agencias nacionales como los ministerios de cultura. Desde la perspectiva eclesial, sitios arqueológicos y objetos arqueológicos eran condenados en el marco de la catequización (Langebaek, 2003) o desde ámbitos seculares, mientras que eran fuente de curiosidad de los naturalistas cuando se iniciaron las reformas borbónicas (Navarrete, 2004). En tercer lugar, el registro arqueológico hace necesaria la construcción de un saber en el que serán formados los arqueólogos, quienes a su vez se encargan de registrar y opinar sobre procesos culturales a través de inferencias hechas con este objeto de discurso; por último, el registro arqueológico hace necesaria la formación de un sistema tecnológico para excavar con más precisión y para registrar de manera más fácil el espacio, lo cual hace que se usen materiales livianos para elaborar palustres con los cuales hacer incisiones en el cuerpo del pasado y que se diseñe *software* para identificar contextos arqueológicos y hacer estadística inferencial.

Las anteriores ideas llevan a la segunda hipótesis: haciendo glosa de Foucault, las formaciones discursivas establecen relaciones entre enunciados a través de las impresiones, en buena medida sensoriales, que se tienen de los objetos de discurso por su observación a través de dispositivos tecnológicos, en escenarios elaborados con espacios controlados y con el uso de ecuaciones matemáticas o manuales. Foucault establece esta idea a modo de pregunta diciendo que un *discurso* no es una forma determinada de enunciados, y se pregunta si, más bien,

¿no sería el conjunto de las reglas que han hecho, simultánea o sucesivamente, posibles descripciones puramente perceptivas, sino también observaciones mediatisadas por instrumentos, protocolos de experiencias de laboratorios, cálculos estadísticos, comprobaciones epistemológicas o demográficas, reglamentos institucionales, prescripciones terapéuticas? (Foucault, 2002: 56).

Acorde con lo anterior se podría plantear que el registro arqueológico constituiría una serie de enunciados que formaría el discurso de la arqueología, y este se definiría por los encadenamientos que unen los protocolos de observación —como las huellas de uso en artefactos líticos, las ratas de formación de suelo, la composición mineralógica de la cerámica— con los grandes temas disciplinarios —como el nacimiento de las grandes civilizaciones (los egipcios, aztecas, mayas, incas), la invención de la alfarería, la agricultura y la ocupación de América.

Según lo anterior, la arqueología, en tanto saber, construyó un objeto de discurso, el registro arqueológico, que estaba prefigurado desde que, con la emergencia de la modernidad, fue posible pensar en el pasado; tal fue el mojón donde se articularon todos los desarrollos conceptuales posteriores de la disciplina, que tratarían de desplegar esa incuestionable percepción temporal de la modernidad. Desde las definiciones iniciales que establecían a la arqueología como la contraparte

del proyecto historiográfico —ya que se le encargaba del estudio de las sociedades ágrafas (Trigger, 1992)—, hasta las sentencias de Lewis Binford (1962) que definían la disciplina por su vinculación con la antropología neoevolucionista (Carneiro, 1970), pasando por las propuestas de arqueología conductual (Shiffer, 1976) y de arqueología analítica (Clarke, 1986), el movimiento fue el mismo: depurar de ruido el objeto de estudio para que emergieran sus características más singulares.

En este ámbito de desarrollo interdisciplinario se configuraron varias agendas. De una parte, la geoarqueología se formó como práctica de registro de las alteraciones que las acciones humanas causaban en los suelos y de las acciones que los suelos causaban en los restos de las acciones humanas (Rapp y Hill, 1998); la zooarqueología (Reitz y Wing, 1999) se configuró como el saber que daba cuenta de la fauna presente en contextos espaciales donde habían tenido lugar acciones humanas; la bioarqueología (Spencer, 2002) posibilitó la determinación de enfermedades y procesos de nutrición a través de la identificación de patrones recurrentes en restos óseos. De esta manera, la formación discursiva, basada en la idea de registro arqueológico, permitió la enunciación y consolidación de técnicas para lograr una resolución más detallada de su objeto de estudio, sin que las condiciones ontológicas del mismo fueran cuestionadas. En consecuencia, una de las características específicas de la arqueología es que las reglas de formación que la componen, alimentan y nutren desarrollos en la parte de la disciplina que tiene mayor científicidad, es decir, aquella donde es posible reproducir cadenas operatorias universales en la elaboración de objetos, aplicar modelos estadísticos, elaborar teorías sobre el comportamiento de matrices ecológicas con deposiciones de artefactos o usar preceptos de la biología para detectar dietas, patologías, tallas, curvas de crecimiento. En este sentido, la arqueología se configuró como el estudio de la cultura material en tanto entidad de la naturaleza que puede ser descrita sin cuestionar la dualidad que permite entender el registro arqueológico como una exterioridad.

En resumen, la arqueología se caracterizaría por la conformación del registro arqueológico como punto de apoyo de una práctica que, desde ese lugar de enunciación, prescribe a los sujetos a realizar la reproducción de la disciplina y la visión del mundo que ella conlleva. Desde tal óptica, ese concepto es el que permite que la disciplina tenga una realidad material que está por fuera de las individualidades que componen el gremio y, también, lo que hace que sea un campo de producción disciplinaria que está por fuera de las determinaciones culturales, lingüísticas, geográficas y en cierta medida históricas. Al respecto de esto Foucault propone el ejemplo de un tratado de matemáticas:

En la frase del prefacio en que se explica por qué se ha escrito ese tratado y en qué circunstancias, para responder a qué problema no resuelto, o a qué preocupación pedagógica, utilizando qué métodos, después de qué tanteos y de qué fracasos, la posición del sujeto enunciativo no puede ser ocupada sino por el autor o los autores de la formulación: las condiciones de individualización del sujeto son, en efecto, muy estrictas, muy numerosas y no autorizan en ese caso más que un solo sujeto posible. En cambio si, en el cuerpo mismo

del tratado, se encuentra una proposición como “Dos cantidades iguales a una tercera son iguales entre sí”, el sujeto del enunciado es la posición absolutamente neutra, indiferente al tiempo, al espacio, a las circunstancias, idénticas en cualquier sistema lingüístico y en cualquier código de escritura o de simbolización, que puede ocupar todo individuo para afirmar tal proposición (Foucault, 2002: 157).

En el prefacio imaginario de Foucault, la posición del sujeto enunciativo es específica del autor: le concierne solo a él y nadie más podría reemplazarlo, por cuanto de su experiencia bullen las particularidades del proyecto editorial, las prioridades que da a los contenidos, la manera de tratarlos y presentarlos de tal suerte que puedan ser consumidos por cierto público en concreto; sin embargo, cuando el editor imaginado presenta enunciados lógico-formales, su enunciación es neutra, sin historicidad, susceptible de replicarse en cualquier contexto académico independientemente del escenario político del mismo. Trasladado a la arqueología, un proyecto de investigación puede tener particularidades geográficas, puede estar determinado por especificidades temáticas, puede estar condicionado por marcadores temporales, todos los cuales son manejados y presentados por el sujeto enunciador de acuerdo con sus propias preferencias. Sin embargo, las series de contenidos que presenta, como la identificación de materias primas, su composición química, el resultado de sus dataciones o la determinación de huellas de uso en materiales líticos, todos vinculados en una dimensión temporal pasada, están por fuera de su agencia, prescritos antes de que el sujeto los module. Ya que las formaciones discursivas se componen de enunciados, el sujeto enunciador es indiferente ante la materialidad de los mismos: estos preceden al autor, lo condicionan, lo sitúan como partícipe del discurso, pero jamás le permite su modificación sino, a lo sumo, su cuestionamiento; al respecto escribe Foucault:

Se llamará *enunciado* la modalidad de existencia propia de este conjunto de signos: modalidad que le permite ser algo más que una serie de trazos, algo más que una sucesión de marcas sobre una sustancia, algo más que un objeto cualquiera fabricado por un ser humano; modalidad que le permite estar en relación con un dominio de objetos, prescribir una posición definida a todo sujeto posible, estar situado entre otras actuaciones verbales, estar dotado en fin de una materialidad repetible (Foucault, 2002: 180).

Además de estas prescripciones de orden formal, que tienen que ver con el uso de protocolos de observación concretos, cabría anotar determinaciones más abarcadoras como la localización de los fenómenos arqueológicos en los clásicos esquemas neoevolucionistas, los cuales condicionan a los sujetos a nominar sus investigaciones como precerámicas (Benfer, 1990), formativas (Joyce, 1991), de complejidad social (Fash y Sharer, 1991), de estados e imperios (Schortman y Nakamura, 1991). Junto con el naturalismo, con el cual es posible vincular la arqueología, habría otros criterios como la asociación de contextos de artefactos con sistemas de producción y organizaciones políticas cuya lógica está condicionada por la presencia o ausencia de niveles de jerarquización (Carneiro, 1970). Esta normatividad, evidentemente,

justifica la consideración de la disciplina como un conjunto de prescripciones institucionalizadas que sirven para enculturar sujetos reproductores de los marcos que autorizan o no a hablar sobre los objetos.

Si bien, en tanto formación discursiva, el registro arqueológico da consistencia a un saber disciplinario donde no importa la posición del sujeto en tanto está prescrita, habría que preguntarse sobre las posibilidades de emergencia del sujeto, por los escenarios donde es posible que se manifiesten trayectorias particulares que darían especificidad al trabajo arqueológico en tanto liberador y en tanto instancia para la ruptura con los tropos disciplinarios que advierten de la muerte de las tradiciones y la preeminencia de la modernidad (Berman, 2001). Desde esta perspectiva, habría que buscar la existencia de enunciados autónomos, imprescriptibles, y evaluar en qué medida atentan contra la lógica prescrita en la enunciación de los postulados arqueológicos. Para evaluar las posibilidades de liberación disciplinaria presentaremos tres campos autónomos de enunciados arqueológicos y los procesos que permitieron su configuración, para ver hasta qué punto su emergencia puede generar una ruptura en la anatomía de la disciplina.

**Espacios no prescritos para los enunciados arqueológicos
(hermenéutica, movimientos indígenas y feminismo) y su relación
con la posmodernidad**

Lo que hemos pretendido argumentar hasta aquí es que la arqueología es un saber con sus propias formaciones discursivas, con sus propias interconexiones entre enunciados, todo lo cual prescribe las modulaciones que se hacen en relación con los temas permitidos al interior de la disciplina. Si bien se está hablando de la imposibilidad de agencia (Spivak, 1988) de los arqueólogos en tanto sujetos disciplinados por la tradición científica, hay que mencionar los umbrales donde ha sido posible una ruptura con la prescripción; aquí presentaremos algunas ideas al respecto de las posibilidades de esa ruptura y cómo está asociada a reacomodos con el capital que desembocan en modificaciones específicas en uno de los pilares de la modernidad; hablo del Estado-nación.

Según la normatividad de los estudios culturales, la posmodernidad se daría por una nueva configuración de las relaciones de poder en donde el principio básico no es la producción de ciudadanos sino la promoción y difusión de la diferencia (Castro, 2000: 145). En este nuevo contexto, la marca distintiva de la posmodernidad sería la incapacidad del Estado nacional para regular la vida de las personas, ya que tras doscientos años de normalización existiría cierta conciencia sobre la imposibilidad de abarcar y regular todos los ámbitos de la cotidianidad; además, otro reconocimiento sería lo infructuoso de tal regulación en tanto diezma la posibilidad del capital de reproducirse en los deseos de diferenciación de las personas; en consecuencia, si el Estado ya no es el principio motor en la formación de la subjetividades ciudadanas, ¿cuál sería? Según varios académicos que abordan la problemática —entre

ellos Santiago Castro—, el nuevo marco de promoción de las subjetividades sería el mercado, y, dentro de esta nueva reconfiguración cultural, el sujeto distintivo de la posmodernidad no sería el ciudadano, entendido en la acepción clásica de la modernidad como un individuo con capacidad de vender su fuerza de trabajo, de participar individualmente en el régimen de representación a través de los principios de la democracia, sino el consumidor, entendido como un ente individual que debe acceder a una infinidad de bienes materiales y simbólicos para mantener sus particularidades específicas (156).

Según esta nueva panorámica política, el principio de articulación que antes era localizable en la lógica del Estado nacional cede su lugar a nuevos modelos de control que no son espacialmente situados; es decir que, si la coerción se ejercía en la modernidad a través de las instituciones que reproducían la subjetividad moderna, como la escuela, la cárcel o el hospital, en la posmodernidad esta coerción se ejerce en el estímulo a los consumidores a construir sus identidades a través de la adquisición de artefactos según sus necesidades de diferenciación. De esta manera, la liberación de las fuerzas que reprimían identidades de género, étnicas y religiosas permite la apertura de mercados que satisfagan estas necesidades (Bourdieu, 2000; Santos, 1991). Esto trae como consecuencia que se modifiquen los roles de las instituciones normalizadoras del Estado y, así, es posible hablar de una época posnacional que se caracterizaría por el colapso del proyecto normalizador (Appadurai, 1996), por el rompimiento del paradigma de la ciencia como principio de civilización y de emancipación (por ejemplo, el marxismo), por la reactivación del principio de colectividad y por la irrelevancia de las determinaciones de género (Haraway, 1991). Es en esta vorágine donde aparecen nuevas opciones no prescritas para la arqueología: en relación con la caída del proyecto civilizador y de la ciencia como principio del progreso, se inicia el redescubrimiento de modelos filosóficos que abortan la dualidad cartesiana mente-cuerpo, como es el caso de la hermenéutica. Con relación a la preeminencia del principio de individuación, aparecen los movimientos sociales y, por último, ante el quiebre de los modelos sexuales basados en el ícono de la sagrada familia, aparecen nuevas discusiones relativas al género como el feminismo. Ahora veremos cuáles son las especificidades de cada rango temático en relación con sus enunciaciones no prescritas.

Primer escenario no prescrito: interpretación en arqueología

Este espacio es muy limitado para llegar a una definición rigurosa y extensiva de lo que significa la hermenéutica en la disciplina, sin embargo, se pueden situar ciertos mojones conceptuales que permiten hablar de la inclusión de este concepto en arqueología. En la década de los ochenta, en su famoso trabajo etnográfico en Baringo, Ian Hodder (1982) desvirtuó el valor del proyecto procesual en arqueología al señalar cómo la cultura material que se creía preceptiva, representativa de procesos económicos y políticos a escala universal (Binford, 1962), era un agente activo en la

transmisión de significados que vindicaban discursos de sectores específicos dentro de una misma sociedad. Si la cultura material era normativa, si se producía según ciertos patrones y a la vez transmitía mensajes subversivos que solo podían ser leídos por ciertos grupos en ciertos contextos específicos, era asimismo polisémica. A través de esta polémica se obró un cambio. Si la cultura material, desde el proyecto científico en arqueología, era comparada con un sistema, entendida como un dispositivo para la adaptación si se definía según el procesamiento de energía que permitía su puesta en escena en la naturaleza, después de la crítica anglosajona a los modelos conceptuales estadounidenses fue comparada con un discurso, con un entramado, con una modulación que inscribía significados. De ahí, los nuevos planteamientos teóricos que conceptualizaban el registro arqueológico como un texto (Patrik, 1985). Dentro de este marco, la naturaleza ambivalente del registro arqueológico hizo que se generaran agendas académicas donde el arqueólogo se veía más como un intérprete de procesos particulares, de trayectorias específicas, que como el encargado de explicar procesos universales que se expresaban en casos concretos.

Las consecuencias del uso de la hermenéutica en arqueología fueron varias y poderosas. En primera instancia, el registro arqueológico se consideró como posible en tanto la perspectiva de interpretación que se adoptara, es decir, su materialidad, no era razón suficiente para juzgar lo que se dijera de él, sino que la posición del sujeto era la que permitía una consideración específica de esa materialidad. Al respecto dice Hodder:

Los textos se mueven con la sociedad y son leídos por diferentes personas que les dan sentido en relación a nuevas e inesperadas similitudes y diferencias. El sentido de un objeto no reside en sí mismo sino en su lectura, es decir en la conexión que se hace entre ese objeto y otros objetos, palabras y conceptos. Como consecuencia, el sentido de un objeto nunca es estático y su lectura nunca se acaba. Siempre está abierto a una nueva interpretación (Hodder en Engelstad, 1999: 81).

Al generar esta apertura, emergió un interrogante crucial para los enfoques interpretativos en arqueología que no ha sido desarrollado a profundidad, el cual se podría exponer de la siguiente manera: si se plantea que la cultura es un texto, que su interpretación está condicionada por las series de interrelaciones con las cuales ese texto se hace inteligible, ¿entonces dónde residiría la posibilidad de mesurar cuándo una interpretación es más adecuada que otra? La arqueóloga Erika Engelstad ha puesto el dedo en la llaga en medio de este debate cuando señala con gran lucidez las ingenuidades de dos paladines de los enfoques posprocesuales en arqueología, Michael Shanks y Christopher Tilley; según un ejercicio de revisión de los postulados hermenéuticos en arqueología, Engelstad encuentra que Shanks y Tilley plantean que es el registro arqueológico mismo el encargado de permitir la evaluación de las buenas interpretaciones frente a las que no lo son (Engelstad, 1999: 82). Valga anotar que esta es una de las contradicciones de donde no ha podido salir la perspectiva hermenéutica en arqueología y que espera resolución en la actualidad. Aunque no

es nuestra intención ahondar en esta discusión, el caso es que la hermenéutica ha posicionado al sujeto como el locus de la enunciación arqueológica y ha planteado que la posibilidad de modulación es solo posible por el sujeto, y que este no es un mecanismo de los discursos sino su artífice (Gnecco, 1999).

Lo cierto de todo esto es que ha emergido una gran literatura que juega con la posición del sujeto enunciador, y esta dinámica ha llevado a que algunos académicos sirvan de editores de otras voces (Londoño, 2002; Uribe y Alfaro, 2003), privilegiando discursos comunitarios; ante este salto, que desborda los imperativos disciplinarios basados en la ciencia, muchos arqueólogos se han amparado en la introducción de las disquisiciones hermenéuticas en arqueología operadas desde los centros de producción teórica para descentrar su práctica de aquella orientación que cree fehacientemente en el pasado como una realidad ontológica que existe independientemente de los individuos que la estudian. En el juego hermenéutico ha habido varios experimentos de textualización y reflexión que intentan centrar la enunciación como obra del sujeto (Tilley, 1993) o en nombre de líderes indígenas que a su vez están hablando por una comunidad en concreto (Uribe y Alfaro, 2003). Frente al segundo caso resulta ilustrativa la edición que hacen unos arqueólogos chilenos de la voz de un líder indígena:

En la parte mía como presidente del pueblo de Caspana, voy a agradecer..., que ellos por lo menos nos han tomado en cuenta a nosotros como comunidad. Llegaron a Caspana y ellos hicieron el trabajo no como ellos querían; ellos fueron respetuosos con nosotros y nos pidieron permiso para poder hacer esto, y a la vez nos pidieron que nosotros estuviéramos con ustedes... y así nosotros aprendimos algo, no voy a decir que aprendí mucho.... Uno ve, como somos nosotros ahora en Caspana, que algunas partes en realidad, yo siendo de allá propio ni siquiera sabía. Entonces yo lo encuentro muy maravilloso que ustedes me hayan dado una oportunidad para hacer un alumbramiento de qué cosas hay dentro del pueblo de nosotros (Uribe y Alfaro, 2003: 295).

En ese texto se reflexiona sobre el quehacer arqueológico en el proyecto del Estado chileno de reorganizar el mapa de las diferencias étnicas, ubicando una diversidad de poblaciones con diferentes trayectorias históricas bajo el nuevo genérico de “atacameños”. Los arqueólogos que hacen la reflexión ponen en cuestión el homónimo y señalan lo controversial que resulta nominar con este apelativo diversas comunidades que tienen diferentes derroteros políticos; sin embargo, lo importante del caso es cómo estos sujetos, al citar in extenso la voz de Juan Anza —el líder de la comunidad Caspana—, generan una ruptura entre las prescripciones clásicas posibles en el registro arqueológico en tanto la investigación se hace explícitamente para favorecer a la comunidad Caspana, permitiéndole a Anza hacer un “alumbramiento”. Aunque Alfaro y Uribe no redundan en la argumentación de Anza, este “alumbramiento” no necesariamente hace referencia al descubrimiento que haya permitido la arqueología en tanto presentaba datos, sino que probablemente se refiera a las múltiples posibilidades de reflexión que daban los arqueólogos en el marco de la experiencia colaborativa. Lo más interesante del reporte que hacen estos

autores es que, en todo su recorrido, no hay una diferenciación clara entre enunciados que pertenezcan a formaciones discursivas específicas que tengan tal grado de formalización según como lo ejemplificaba Foucault para el caso del prólogo imaginado del libro de matemáticas. Si bien discuten temas recurrentes en la arqueología de esta parte de Sudamérica, como la incidencia de la invasión incaica en el noroeste chileno, el uso de este tropo, que ha obsesionado también a los arqueólogos del lado argentino (Raffino y Cigliano, 1973; Olivera, 1991), es trabajado de tal forma que lo crucial no es si realmente estuvieron los incas en Chile —lo cual se fomenta en pro de un mercado de lo arqueológico— sino que, si esa invasión existió, en todo caso desvirtúa la idea de una cultura atacameña prístina.

Segundo escenario no prescrito: los movimientos sociales indígenas

Desde una plataforma hermenéutica, es imposible que el sujeto sea el lugar donde se refleja la realidad (Gnecco, 1999); es, más bien, el que permite su producción, su representación, y, en esa medida, el ardid de deslindarse de las enunciaciones o de las motivaciones que hacen necesaria la reproducción de enunciados de formaciones discursivas específicas se diluye permitiendo la emergencia de voces locales, de primeras personas (Uribe y Alfaro, 2003) y de diálogos (Londoño, 2002). En este juego que permite la hermenéutica no hay prescripciones que se sustenten en fórmulas lógico-formales transculturales: cada hilván del tejido textual es posible por la posición del sujeto, la cual, en todo caso, es una posición condicionada por sus trayectorias culturales, históricas, políticas y económicas.

Ante la ruptura de la función de autor (Tilley, 1993) en la arqueología científica, además de la puesta en escena del sujeto a través de textos que podrían ser prólogos interminables que aplazan la presentación de resultados arqueológicos, otro lugar no prescrito para la enunciación está dado por los movimientos sociales. Durante los últimos veinte años la sociedad en general ha presenciado la emergencia de nuevos actores que cuestionan las lógicas directivas del Estado-nación, y que proponen nuevas formas de regulación que se basan en principios colectivos alternativos a la civilización (Álvarez; Dagnino y Escobar, 1998). A diferencia de los proyectos emancipadores previos, los movimientos sociales actualmente se caracterizan por la crisis de teorías liberadoras de cuño personal, que eran desarrolladas por grupos de individuos colectivizados por su adhesión a doctrinas políticas específicas; al respecto George Yúdice ha escrito:

[...] con esta “explosión de la base”, cuando la sociedad civil emerge, el papel de los intelectuales disminuye. Estos se hacen compañeros de viaje, cronistas, o testimonialistas [...] que, dicho sea de paso, ponen de manifiesto el saber de los sectores populares. Ya no hace falta el conocimiento profético, redentor o esclarecedor del escritor tipo Neruda o Fuentes (Yúdice, 1998: 408).

Una de las cosas que han puesto de relieve los estudios culturales (Lander, 2000) es que la crítica que se les imputa (el caso de Reynoso, 2000) radica en que

quitan a los intelectuales la preeminencia en la definición de la realidad, y en consecuencia, de las posibles vías para su transformación. Al pasar de enunciadores de formaciones discursivas que reproducen un saber institucionalizado a colaboradores o acompañantes, los intelectuales subvieren las prescripciones disciplinarias, sus ontologías, y ayudan a innovar percepciones locales; estos fenómenos son fácilmente visibles en la adopción que hacen muchos grupos nativos de la arqueología.

En esta nueva dinámica, la arqueología, que emergió como saber encargado de estudiar el pasado que se diluía con la emergencia del Estado nacional, pierde su sustrato ontológico y posibilita la definición de nuevas percepciones culturales e históricas. Como ha sido mostrado por Gnecco (1995), en el caso colombiano —que guarda ciertas similitudes con otros en Suramérica— la arqueología se institucionaliza en un momento en que, ante la necesidad de consolidar sentidos de pertenencia, se apela a la monumentalidad de culturas precolombinas como los muiscas para dar referentes materiales a una idea de nación en el sentido moderno del término. Sin duda, esa lógica fue la que posibilitó la consolidación de la disciplina y la que formuló la recurrencia de ciertos temas en la arqueología colombiana, como el afán por estudiar manifestaciones orfebres dentro de contextos funerarios (Londoño, 2001). Ahora, cuando los grupos indígenas han ocupado bastiones disciplinarios, estas prácticas discursivas son desestructuradas y emergen nuevos enunciados con nuevas orientaciones políticas, y aun está por verse en qué medida pueden o no volverse prescriptivas.

En la historia de la conjunción entre la arqueología y los movimientos sociales indígenas, es paradigmático el trabajo que realizaron dos arqueólogas con la comunidad de Guambía en el suroccidente de Colombia (Urdaneta, 1991). Los guambianos, que históricamente habían estado subyugados a través de la política de la encomienda, iniciaron un proceso de fortalecimiento cultural en la década del setenta que llevó a que se les reconociera la propiedad colectiva de algunos terrenos que figuraban como haciendas. Así, se abrió el camino para cuestionar la validez del proyecto civilizatorio y de los imperativos que abogaban por la disolución de sus particularidades étnicas a favor de la homogeneidad ciudadana. A mediados de la década de los ochenta, la comunidad guambiana había creado un grupo de trabajo denominado “Comité de historia”, el cual fue el encargado de trabajar conjuntamente con las arqueólogas en mención; de este trabajo emergieron varios textos que desbordaron los ámbitos locales y se reprodujeron en nichos tradicionalmente ultraacadémicos como el *Boletín del Museo del Oro* (Urdaneta, 1991; Vasco, 2001). Lo interesante de este proceso es que emergió un nuevo sujeto de enunciación que no estaba permitido: hablamos de la colectividad guambiana. Probando que la apreciación de Yúdice es correcta, ante este proceso Luis Guillermo Vasco (1992), un reconocido antropólogo colombiano, sirvió de acompañante y comentarista; en uno de sus textos, que describe el proceso, cita de manera extensa la opinión colectiva de los guambianos al respecto de la necesidad de hacer arqueología:

Antiguamente, antes de Colón, los guambianos teníamos todo completo para vivir: nuestro territorio, nuestra autoridad, nuestra economía, nuestra organización, nuestras costumbres y, sobre todo, nuestro pensamiento; todo propio. Cuando vinieron los blancos se produjeron

grandes cambios, y se producen aún, y estos cambios fueron dejando el pueblo guambiano como vacío, pero no es vacío, es en silencio. El invasor cortó un árbol, nuestro árbol, y dejó sólo un tronco. Y los guambianos nos preguntamos cómo era el resto. En 1980 comenzamos a recuperar lo nuestro: nuestro Cabildo y nuestras tierras. Y la pregunta de cómo era el resto del árbol se volvió importante pues ahora queremos recuperarlo todo, nuestra vida completa. Queremos saber cómo son la raíz y las ramas para hablarlo al Cabildo, al pueblo, a los niños. Es necesario seguir las huellas de los antepasados... La arqueología debe excavar de ese tronco para abajo y buscar la raíz. Hicimos arqueología; la estamos haciendo. Y hemos encontrado algunas cosas. Hemos sabido algo. Y hemos obtenido algunas pistas... Para seguir estas pistas, para interpretar lo que vamos encontrando vimos la necesidad de hablar con los mayores, porque en sus cabezas está el conocimiento de la historia guambiana y en ellas se conserva nuestro propio pensamiento. Hicimos estudios de tradición oral (guión de la Casa-Museo de la Cultura Guambiana; en Vasco, 1992: 15).

Ante esta enunciación, hay varias cosas qué decir; en primer lugar, Vasco es un canal por el cual circula una nueva voz que es la del movimiento social indígena, y no un líder como en el caso citado arriba y, así, reproduce un contenido que no es el de la formación discursiva de la arqueología y que es el del proyecto político guambiano que no tiene la formalización ni las pretensiones de universalidad que tiene la arqueología en tanto saber moderno; en segundo lugar, y concomitantemente con lo anterior, los guambianos están anclados en resolver problemas referentes a sus prácticas culturales y suponen que la arqueología puede ayudar a reflexionar sobre el tema pero no a dar solución definitiva, ya que, como se lee en la última parte del texto, las “pistas” que dé la arqueología serán seguidas por los “mayores”; en conclusión, la arqueología es una suerte de ayuda para la memoria pero no un dispositivo que permita a los guambianos tener una imagen específica de su pasado; es medio de la representación y no fin de la misma.

Lo interesante de este ejercicio es que la arqueología desborda las lógicas de promoción y de construcción de la identidad nacional, y se perfila como un escenario de discusión sobre la definición de particularidades, de localismos; una instancia en que se visibilizan diacríticos étnicos que deben ser reproducidos para la adquisición de mayores niveles de autonomía comunitaria, abortando en su totalidad el proyecto moderno basado en la construcción de la ciudadanía. Así, una característica de los enunciados de los movimientos sociales es que

[...] ya no son socialmente significativos los textos que legitiman esas identidades nacionales. En su lugar se da prioridad a otro tipo de texto y a otro concepto de cultura. El texto no traza alegóricamente la definición de una nación; la cultura ya no es nacional sino particular, de este o aquel grupo local, de esta o aquella etnia, de mujeres, etc., cada cual con su propia cultura (Yúdice, 1998: 410).

Tercer escenario no prescrito: feminismo

Como teoría para representar la cultura o la sociedad, el feminismo es, sin duda alguna, una de las propuestas que más desafían las presunciones modernas sobre el

conocimiento (Haraway, 1991). Aunque hacer un recuento de las particularidades del feminismo no está dentro de los propósitos de este texto, hay que mencionar algunas ideas en relación con sus propuestas y la manera como se oponen al realismo modernista. En de la tradición de teoría feminista en arqueología, una tesis central es que la visión androcéntrica del conocimiento extrapoló las diferencias de género actuales en el registro arqueológico. De tal suerte, las labores de caza y de explotación, la política y la guerra tribal estaban a cargo de los hombres, mientras que la agricultura, la alfarería y la recolección hacían parte de las labores femeninas (Rice, 1999). A pesar de la fuerza que tiene esta naturalización de género en arqueología, las evidencias documentales y materiales muestran que las distinciones de género y cuerpo contemporáneas no son naturales (Strathern, 2004 y Colomer, Montón y Picazo, 1999). Como lo ha discutido con amplitud Donna Haraway (1991), el género es una construcción que no corresponde a una inmanencia ontológica que pueda denominarse lo “natural”, ya que precisamente esa inmanencia, es decir, la naturaleza, es en sí misma una invención propia de la modernidad; esta tesis se soporta en la serie de trabajos en antropología que enseñan cómo las distinciones tan claras entre naturaleza y cultura para Occidente son inocuas en ciertas cosmovisiones de grupos específicos (Haber, 2004) y, además, en los nuevos desarrollos de la genética que han permitido “construir” la naturaleza a través del uso de biotecnologías (Escobar, 1996). Joan Gero ha señalado que la naturalización de género se ha reproducido no solo en la descripción de sitios arqueológicos sino en el imaginario sobre los arqueólogos mismos; en sus palabras:

[...] cabe esperar que los arqueólogos se comporten profesionalmente de acuerdo a [sic] las construcciones ideológicas que adoptan para explicar el pasado. De hecho, existen fuertes paralelismos entre el hombre que habita el registro arqueológico —público, visible, físicamente activo, explorador dominante, duro, estereotipo del cazador— y el arqueólogo de campo que conquista el entorno, trae a casa los bienes y toma sus propios datos ¡crudos! [...] De acuerdo con el estereotipo, esperamos encontrar a la arqueóloga recluida en el campamento de base (el laboratorio o museo), seleccionando y preparando los materiales, privada, protegida, pasivamente receptiva (Gero, 1999: 346-347).

Al respecto, se podría plantear que el proyecto de la arqueología feminista ha consistido en la oposición a las prescripciones de las formaciones discursivas que suponen la naturalidad de género en la producción de artefactos y, además, en controvertir el imperativo que supone la escisión del autor en las descripciones arqueológicas. Con relación a esto último, resulta ilustrativo el trabajo de Janet Spector (1999) en territorio de comunidades dakota en Estados Unidos; esta arqueóloga, que se preocupó por hacer visibles las mujeres en la configuración del registro arqueológico, llevó sus reflexiones más lejos cuando cuestionó la textualización inherente a la arqueología modernista. Veámoslo en detalle: al pasar revista a los componentes del sitio que trabajaba, Spector se encontró ante una serie de mangos de punzones donde se consignaban acontecimientos importantes para las mujeres sioux a través

de la perforación de los mismos; auscultando en la bibliografía decimonónica, Spector encontró una obra de Royal Hassrick (1964), *The Sioux: Life and Customs of a Warrior Society*, donde este etnógrafo consignaba el relato de una nativa llamada Blue Whirlwind que relacionaba el arte de confeccionar pieles con la primera menstruación; en ese momento de intensificación, las madres sioux enseñaban de manera ritual esas técnicas, y en ese escenario se sabría, por la manera como manejara el punzón, si sería buena o mala trabajadora. Al respecto del encuentro con Blue Whirlwind, dice Janet Spector (1999: 244):

Aunque la información sobre los artefactos relacionados con el trabajo de la piel de las mujeres wahpeton no era tan detallada, pude confirmar que también inscribían los mangos para registrar sus logros. La práctica es mencionada de forma breve en *Ehanna Woyakapi*, una historia de la tribu Sisseton-Wahpeton escrita por miembros de esa comunidad Dakota del sur. Al describir los mangos de los raspadores de asta de alce y de madera, el autor relata que “era costumbre realizar marcas en el mango para registrar el número de pieles y *tipis* completados”.

Spector realza el valor que tenía para las mujeres la base del punzón, citando los textos etnográficos que hablan de estos objetos y su papel en las tecnologías de la memoria de estas sociedades, pero, más aún, Spector elabora un relato que cuenta cómo el mango del punzón que ella encuentra en su sitio arqueológico fue perforado, decorado y perdido por una mujer que ella llama *Ha-za win* —“Mujer de los arándanos”—; el texto, que apela a la ficción literaria, habla de una historia que pudo ser en tanto se basa en datos etnográficos y arqueológicos, y que permite al lector presenciar la importancia específica de este objeto en esa cultura; a través de un narrador presencial omnipresente, Spector relata cómo se marca el mango del punzón, cómo se realizan las actividades de la siembra de maíz, cómo se cosecha y cómo se pierde el artefacto, causando gran dolor por todo lo que significa para *Ha-za win* (Spector, 1999: 245-249). Con gran genialidad, Spector, después de haber llevado al lector por el mundo significativo de una mujer dakota, contrasta las referencias clásicas de los arqueólogos al respecto de estos artefactos y cita una descripción científica, que puesta en el telón de fondo de su crítica, no permite más que hilaridad; al tomar una enunciación tradicional sobre los punzones se lee: “La [...] cantidad y [...] distribución espacial de los punzones indica que eran comúnmente utilizados [...] a lo largo del período de ocupación del yacimiento [...] las listas de objetos de intercambio indican que los punzones eran un importante objeto de intercambio de los indios” (Stone en Spector, 1999: 251).

La gran inferencia que puede ser hecha del aporte de Janet Spector es que clasifica que la arqueología, en tanto produce narrativas sobre el pasado, es un género literario (Gnecco, 1999), y eso parece que ha sido olvidado por muchos arqueólogos, más preocupados por alcanzar mayores niveles de científicidad, lo que en la práctica significa deslindarse de sus propias producciones culturales creando una ficción epistemológica, inadmisible no solo desde un punto de vista lógico sino político. Aquí valdría anotar, como ya lo hiciera Clifford Geertz hace varios años (Geertz,

1989), que la antropología —y esto lo hago extensivo para la arqueología— produce ficciones que se diferencian de las literarias en tanto los sujetos que son puestos en escena son construidos tras arduas jornadas de campo donde se dialoga con sujetos y, para la arqueología, con contextos de cultura material.

Conclusión

Al comenzar este texto me centré en señalar que la arqueología era aquel dispositivo epistemológico que trataba de estudiar esa invención ontológica de la modernidad que era el pasado; a través de la obra de Aníbal Quijano pude señalar cuáles fueron las coyunturas históricas que permitieron la escisión temporal que marca nuestra percepción del tiempo y, además, cuáles fueron los motivos para que se desarrollara una distinción dicotómica entre alteridad y mismidad. Además, señalé, a través de las reflexiones de Santiago Castro, cómo esa dicotomía no solo era enunciativa sino que estaba articulada al proyecto de civilización de las sociedades del globo. Junto con estas ideas, usé la obra de Michel Foucault para especificar cómo la arqueología construyó formaciones discursivas, objetos de discurso, temas que se naturalizaron y que son únicamente posibles en tanto se cree en la existencia del pasado como una anacronía superada por la modernidad. A pesar del papel representado por estos enunciados —elevados a categorías con existencia independiente de la cultura, la irrupción de la hermenéutica, los movimientos sociales étnicos y el feminismo (hay, seguro, otras manifestaciones que dejó de lado por puro desconocimiento)—, permiten suponer que la arqueología, en tanto estudio del pasado, es una reliquia, ya que la hermenéutica habla de que solo es posible el pasado en tanto interpretación en el presente; de otro lado, los movimientos sociales étnicos hablan del estudio del pasado en tanto validación de un presente ancestral y, por último, el feminismo habla del pasado en tanto proyecto de reivindicación de la mujer en la posmodernidad.

En el debate que propongo la pregunta clave es: ¿si la coyuntura que permitió la emergencia de la arqueología está desarticulada, no debe la arqueología misma ser reformulada? Para ser congruentes con la época en la cual vivimos, es necesario desembarazarnos de la idea que supone una existencia de un pasado desvinculado de nuestro presente, y es necesario pensar nuevas categorías que reemplacen la de ciudadano, nuevas fórmulas políticas que releven a las del Estado-nación, y, en consecuencia, nuevos campos que posicen nuevas ontologías y nuevas epistemologías; sobre estas agendas debemos abocar nuestros esfuerzos y, por lo anterior, debe emerger una nueva disciplina que se encargue de estudiar la materialidad del pasado sin suponer su movilización en las coordenadas espaciales y temporales de la modernidad. Dado que nos movemos en la posmodernidad, deberíamos construir una *neología* que sea la ciencia encargada de buscar los conectores que operaron la escisión entre lo “mismo” y lo “otro”, y también una *alterología* como el campo de saber que se encargue de cuestionar por qué Occidente construye a otros que después trata de dominar.

Agradecimientos

Deseo agradecer de manera especial a los comentaristas del texto por sus valiosos aportes; también deseo elevar mi gratitud al equipo de investigación del Laboratorio 2 de la Universidad Nacional de Catamarca por el apoyo prestado en mis investigaciones doctorales, en especial al Dr. Alejandro Haber y a la futura licenciada Laura Roda. Asimismo, a las autoridades y estudiantes (en especial a Enzo Acuña) de la Escuela de Arqueología de la Universidad Nacional de Catamarca por permitirme gozar de la experiencia docente e investigativa en el contexto argentino. Igualmente, debo reconocer la orientación y estímulo dados por el Dr. Gustavo Verdesio que permitió ver potentes herramientas de análisis escondidas en el texto. Finalmente, quiero dejar testimonio del apoyo y paciencia desplegados por Juan Daniel Londoño durante mi residencia en Argentina.

Bibliografía

- Álvarez, Sonia; Dagnino, Evelina y Escobar, Arturo (eds.) (1998). *Cultures of politics, politics of cultures. Re-visioning Latin America social movements*. Westview, Boulder.
- Appadurai, Arjun (1996). *Modernity at large. Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Arroyo, Jaime (1952). *Historia de la Gobernación de Popayán*. Santafé, Bogotá, Biblioteca de Autores Colombianos, tomos I y II.
- Barona, Guido (1993). *Legitimidad y sujeción: los paradigmas de la invención de América*. Colcultura, Bogotá.
- Benfer, Robert (1990). “The Preceramic Period Site of Paloma, Peru: Bioindications of Improving Adaptation to Sedentism”. En: *Latin American Antiquity*, Vol. 1 N.º 4, pp. 284-318.
- Berman, Marshall (2001). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Siglo XXI, México.
- Binford, R. Lewis (1962). “Archaeology as Anthropology”. En: *American Antiquity*, Vol. 28, N.º 2, pp. 217-225.
- Bourdieu, Pierre (2000). “Elementos para una sociología del campo jurídico”. En: Bourdieu, Pierre y Teubner, Gunther. *La fuerza del derecho*. Siglo del Hombre-Uniandes-Instituto Pensar, Bogotá, pp. 153-220.
- Burchell et al. (eds.). (1991). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead.
- Carneiro, Robert (1970). “A Theory of the Origin of the State”. En: *Science*, N.º 169, pp. 733-738.
- Castel, Robert (1997). *La metamorfosis de la cuestión social*. Paidós, Barcelona.
- Castro-Gómez, Santiago (2000). “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’”. En: Lander, E. (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Clacso-Unesco, Buenos Aires, pp. 145-161.
- Clarke, David (1986). *Arqueología analítica*. Bellaterra, España
- Codazzi, Agustín (1970). *Las memorias*. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Colomer, Laia; González, Paloma; Montón, Sandra y Picazo, Marina (comps.) (1999). *Arqueología y teoría feminista. Estudios sobre mujeres y cultura material en arqueología*. Icaria, Barcelona.

- Copeland, Ian (1999). "Normalisation: An Analysis of aspects of special educational Needs". En: *Educational Studies*, Vol. 25, N.º 1, pp. 99-111.
- Donzelot, Jacques (1991). "Pleasure in work". En: Burchell, Graham; Gordon, Colin y Miller, Peter (eds.). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead, pp. 251-280.
- Engelstad, Erika (1999). "Imágenes de poder y contradicción: teoría feminista y arqueología postprocesual". En: Colomer, L.; González, P.; Montón, S. y Picazo, M. (eds.). *Arqueología y teoría feminista. Estudios sobre mujeres y cultura material en arqueología*. Icaria, Barcelona, pp. 69-96.
- Escobar, Arturo (1997a). *Biodiversidad, naturaleza y cultura: localidad y globalidad en las estrategias de conservación*. UNAM-CIICH, México, D. F.
- _____. (1997b). "Cultural Politics and Biological Diversity: State, Capital and Social Movements in the Pacific Coast of Colombia". En: Fox, R. y Starn, O. (eds.). *Between Resistance and Revolution*. Rutgers University Press, New Brunswick, pp. 40-64.
- _____. (1996). "Constructing Nature: Elements for a Post-structuralist Political Ecology". En: Peet, R. y Watts, M. (eds.). *Liberation Ecologies*. Routledge, London, pp. 46-68.
- Fash, William L. y Sharer, Robert J. (1991). "Sociopolitical Developments and Methodological Issues at Copan, Honduras: A Conjunctive Perspective". En: *Latin American Antiquity*, Vol. 2, N.º 2, pp. 166-187.
- Foucault, Michel (2002). *Arqueología del saber*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- _____. (1999). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México.
- Geertz, Clifford (1989). *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.
- Gero, Joan (1999). "Sociopolítica y la ideología de la mujer-en-casa". En: Colomer, Laia; González, Paloma; Montón, Sandra y Picazo, Marina (comps.). *Arqueología y teoría feminista. Estudios sobre mujeres y cultura material en arqueología*. Icaria, Barcelona, pp. 341-355.
- Gnecco, Cristóbal (1999). "Sobre el discurso arqueológico en Colombia". En: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, N.º 30, pp. 147-165.
- _____. (1995). "Praxis científica en la periferia: notas para una historia social de la arqueología colombiana". En: *Revista Española de Antropología Americana*, N.º 25, pp. 9-22.
- Greco, Monica (1993). "Psychosomatic subjects and the 'duty to be well': personal agency within medical rationality". En: *Economy and Society*, Vol. 22, N.º 3, pp. 357-372.
- Haber, Alejandro (2004). "Arqueología de la naturaleza/naturaleza de la arqueología". En: Haber, Alejandro (comp.). *Hacia una arqueología de las arqueologías sudamericanas*. Uniandes, Bogotá, pp. 15-31.
- Hacking, Ian (1991). "How should We Do the History of Statistic?". En: Burchell, Graham; Gordon, Colin y Miller, Peter (eds.). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead, pp. 181-196.
- Haraway, Donna (1991). *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature*. Routledge, Nueva York.
- Hassrick, Royal (1964). *The Sioux: Life and Customs of a Warrior Society*. University of Oklahoma Press, Norman.
- Hodder, Ian (1989). "Post-modernism, Post-structuralism and post-processual archaeology". En: Hodder, Ian (ed.). *The meaning of things: material culture and symbolic expression*. Unwin, Hyman, pp. 64-78.
- _____. (1982). *Symbols in Action. Ethnoarchaeological Studies of Material Culture*. Cambridge University Press, Cambridge.

- Jaramillo, Jaime (1982). *El pensamiento colombiano en el siglo xix*. Temis, Bogotá.
- Joyce, Arthur (1991). "Formative Period Social Change in the Lower Rio Verde Valley, Oaxaca, Mexico". En: *Latin American Antiquity*, Vol. 2, N.º 2, pp. 126-150.
- König, Hans-Joachim (1994). *En el camino hacia la nación: nacionalismo en el proceso de formación del Estado y de la nación de la Nueva-Granada, 1750 a 1856*. Banco de la República, Bogotá.
- Lander, E. (comp.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Clacso-Unesco, Buenos Aires.
- Langebaek, Carl (2003). *Arqueología colombiana. Ciencia, pasado y exclusión*. Colciencias, Bogotá.
- Lemke, Thomas (2001). "The birth of bio-politics: Michel Foucault's lecture at the college of France on neo-liberal governmentality". En: *Economy and Society*, Vol. 30. N.º 2, pp. 190-207.
- Londoño, Wilhelm (2003). "La 'reducción de salvajes' y el mantenimiento de la tradición". En: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, N.º 34, pp. 235-251.
- ____ (2002). "La poética de los tiestos: el sentido de la cultura material prehispánica en una comunidad Nasa". En: *Arqueología del Área Intermedia*, N.º 4, pp. 137-157.
- ____ (2001). "El Museo del Oro: de la evidencia a la invidencia". En: Patiño, Diógenes (eds.). *Arqueología, patrimonio y sociedad*. Universidad del Cauca-SCAR, Popayán, pp. 149-164.
- Memmi, Dominique (2003). "Governing through Speech: The New State Administration of Bodies". En: *Social Research*, Vol. 70, N.º 2, pp. 645-658.
- Mignolo, Walter (2000). "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad". En: Lander, E. (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO-Unesco, Buenos Aires, pp. 55-85.
- Moreno, Francisco (1891). "Notas arqueológicas a propósito de un objeto de arte indígena". En: *Anales del Museo de la Plata 1*, La Plata, pp. 7-16.
- Navarrete, Rodrigo (2004). *El pasado con intención. Hacia una reconstrucción crítica del pensamiento arqueológico en Venezuela (desde la Colonia al siglo xix)*. Faces-UCV, Caracas.
- Olivera, Daniel (1991). "El formativo en Antofagasta de la Sierra (Puna meridional argentina). Análisis de sus posibles relaciones con contextos arqueológicos agro-alfareros tempranos del noroeste argentino y norte de Chile". En: *Actas del xi Congreso Nacional de Arqueología Chilena*. Sociedad Chilena de Arqueología, Santiago, Vol. II, pp. 61-78.
- Quijano, Aníbal (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: Lander, E. (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO-Unesco, Buenos Aires, pp. 201-246.
- Patrik, Linda E. (1985). "Is there an Archaeological Record?". En: Schiffer, M. (ed.). *Advances in Archaeological Method and Theory*. Academic Press, Nueva York, Vol. 8, pp. 27-62.
- Raffino, R. A. y Ciglano, E. M. (1973). "La Alumbra, Antofagasta de la Sierra. Un modelo de ecología cultural prehistórica". En: *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, Vol. VIII, N.º 1, pp. 241-258.
- Rapp, George y Hill, Christopher (1998). *Geoarchaeology: The Earth-Science Approach to Archaeological Interpretation*. Yale University Press, New Heaven.
- Reitz, Elizabeth y Wing, Elizabeth (1999). *Zooarchaeology*. Cambridge University Press, Londres.
- Reynoso, Carlos (2000). *Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica*. Gedisa, Barcelona.
- Rice, Prudence (1999). "Mujeres y producción cerámica en la Prehistoria". En: Colomer, Laia; González, Paloma; Montón, Sandra y Picazo, Marina (comps.). *Arqueología y teoría feminista. Estudios sobre mujeres y cultura material en arqueología*. Icaria, Barcelona, pp. 215-231.

- Santos, Boaventura (1991). *Estado, derecho y luchas sociales*. ILSA, Bogotá.
- Schiffer, Michel (1976). *Behavioural Archaeology*. Academic Press, Nueva York.
- Schortman, Edward y Nakamura, Seiichi (1991). “A Crisis of Identity: Late Classic Competition and Interaction on the Southeast Maya Periphery”. En: *Latin American Antiquity*, Vol. 2, N.º 4, pp. 311-336.
- Segre, Erica (2005). “Relics and Disjecta in Mexican Modernism and Post-Modernism: A Comparative Study of Archaeology in Contemporary Photography and Multi-Media Art”. En: *Journal of Latin American Cultural Studies*, Vol. 14, N.º 1, pp. 25-51.
- Silva, Renán (2002). *Los ilustrados de Nueva Granada. Genealogía de una comunidad de interpretación*. Banco de la República-Eafit, Medellín.
- Spector, Janet (1999). “¿Qué significa este punzón?: Hacia una arqueología feminista”. En: Colomer, Laia; González, Paloma; Montón, Sandra y Picazo, Marina (comps.). *Arqueología y teoría feminista. Estudios sobre mujeres y cultura material en arqueología*. Icaria, Barcelona, pp. 233-256.
- Spencer, Clark (2002). “Bioarchaeology: The lives and Lifestyles of past people”. En: *Journal of Archaeological Research*, Vol. 10, N.º 2, pp. 119-166.
- Spivak, Gayatri (1988). “Can the Subaltern Speak?”. En: Nelson, Cary y Grossberg, Lawrence (eds.). *Marxism and Interpretation of Culture*. University of Illinois Press, Chicago, pp. 271-313.
- _____. (1987). *In Others Worlds: Essay in Cultural Politics*. Methuen, Nueva York.
- Stone, Lewis (1974). *Fort Michilimackinac, 1715-1781: An Archaeological Perspective on the Revolutionary Frontier*. Michigan State University, East Lansing.
- Strathern, Marilyn (2004). “The Whole person and its Artifacts”. En: *Annual Review of Anthropology*, N.º 33, pp. 1-19.
- Tilley, Christopher (1993). “Writing and Autorship. Ambiguous Arts of the Self”. En: *Cambridge Archaeological Journal*, Vol. 3, N.º 1, pp. 110-112.
- Todorov, T. (1996). *La conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI, México D. F.
- Trigger, Bruce G. (1992). *Historia del pensamiento arqueológico*. Crítica, Barcelona.
- Urdaneta, Martha (1991). “Huellas de pishau en el resguardo de Guambía”. En: *Boletín del Museo del Oro*, N.º 31, pp. 3-30.
- Uribe Rodríguez, M. y Alfaro, L. Adán (2003). “Arqueología, patrimonio cultural y poblaciones originarias: reflexiones desde el desierto de Atacama”. En: *Chungara*, Vol. 35, N.º 2, pp. 295-304.
- _____. (1992). “Arqueología e identidad: el caso guambiano”. En: Politis, Gustavo (ed.). *Arqueología en América Latina hoy*. Banco Popular, Bogotá, pp. 171-191.
- Vasco, Luis Guillermo (2001). “Guambianos: una cultura de oro”. En: *Boletín Museo del Oro*. Banco de la República, Bogotá, N.º 50. [En línea] <http://www.banrep.gov.co/museo/esp/boletin>, consulta: 18 de febrero de 2007.
- Yúdice, George (1998). “Posmodernidad y valores”. En: *Revista de Estudios Hispánicos*, N.º 32, pp. 400-414.