

Sobre el discurso arqueológico en Colombia

Cristóbal Gnecco

Departamento de Antropología
Universidad del Cauca
gnecco@atenea.ucauca.edu.co

Resumen. Este artículo, analiza el discurso actual de la arqueología colombiana; intenta mostrar el carácter contingente de sus objetos discursivos, desde las explicaciones y las “evidencias” hasta los tropos y las personas retóricas. El discurso actual de los arqueólogos en Colombia es hegemónico, dueño de una retórica escueta y aséptica, usuario del sueño positivo de separar la producción de conocimiento de la “realidad” de la que pretende partir. Pero este es un discurso en crisis. Su enfrentamiento activo, tanto por parte de los emisores como de los receptores, es el único camino abierto para construir una práctica disciplinaria reflexiva, abierta, tolerante; una práctica que nos conduzca a un orden poscolonial en el que no se condenen otras formaciones discursivas y en el que la textualización de los arqueólogos aparezca como una más de las formas posibles de comunicar la producción de conocimiento sobre el pasado.

Palabras claves: arqueología colombiana, análisis del discurso, escritura, retórica.

Abstract. This paper, analyzes the current discourse of Colombian archaeology, attempts to show the contingent nature of its discursive objects, from explanations and “evidences” to rhetorical tropes and persons. The current discourse of Colombian archaeologists is hegemonic, owner of a simple and aseptic rhetoric, user of the positivist dream of separating the production of knowledge from the “reality” from which it pretends to depart from. But this a discourse in crisis. Its active facing, as much from senders as from receivers, is the only means for constructing a more reflexive, open, and tolerant disciplinary practice; a practice leading towards a post-colonial order in which other discursive formations are not condemned and in which the textualization of archaeologists can appear as one of several possible ways of communicating the production of knowledge about the past.

Key words: Colombian archaeology, discourse analyzes, writing, rhetoric.

Este artículo está dedicado a analizar la forma en que los arqueólogos colombianos han emitido —tanto de manera escrita como oral, es decir, tanto en publicaciones como en conferencias— los resultados de sus investigaciones, la lógica de esa producción textual y lo que esa lógica supone en términos de su concepción sobre la práctica disciplinaria. En otras palabras, quiero localizar la

positividad actual de una formación discursiva precisa, la arqueología colombiana. Los textos arqueológicos no sólo aluden al fenómeno específico investigado sino que en ellos existe un horizonte de significado sobre la disciplina, sobre su estructura filosófica y sobre su relación con otros discursos y con formaciones no discursivas: "... cada discurso contiene el poder de decir algo distinto de lo que realmente dice, de abrazar una pluralidad de significados ... el discurso es tanto plenitud como riqueza interminable" (Foucault, 1972: 118). Ese horizonte no sustantivo es el tema de este artículo.

Este tipo de análisis ha sido evitado —prohibido— por el positivismo reinante en arqueología porque amenaza sus fundamentos más preciados: la objetividad, la existencia independiente del pasado y la consideración del arqueólogo —y del texto que produce— como un medio neutral a través del cual el presente recupera la integridad del pasado, que llega a nosotros con todo su brillo y libre de las contaminaciones de cualquier contingencia. Este análisis supone un riesgo para el positivismo porque cuestiona su "naturalización" de la disciplina, su intención de hacer aparecer a la arqueología como una entidad natural, ahistórica, eterna, sin origen ni fin, libre de contingencias, aséptica. Y supone un riesgo porque la determinación de la emergencia de los objetos discursivos a la superficie del discurso mostrará, entre otras muchas cosas, que el tiempo mismo es un artefacto cultural y que, por tanto, la concepción temporal de los arqueólogos es una concepción históricamente situada y no una percepción objetiva de una realidad natural. Por eso el análisis discursivo es necesario e inaplazable si queremos poner en cuestión la actual práctica disciplinaria de la arqueología en el país, que empieza a hacer agua en medio del doble contexto de la posmodernidad y de la insubordinación de otras voces históricas. En consecuencia, este artículo tratará de analizar los rituales sociales que hacen posible el discurso arqueológico dominante y sus efectos de poder bajo la premisa de que cualquier esfuerzo por entender la naturaleza de la eficacia simbólica del discurso en su especificidad lingüística o en su retórica está condenado desde el principio; la única forma de entenderla es estableciendo la relación sugerida por Foucault (1972) y Bourdieu (1991) entre las propiedades del discurso, las propiedades de la persona que lo emite y lo recibe y las propiedades de la institución que lo autoriza. Para Foucault (1972: 225) los discursos están restringidos por mecanismos "rituales":

... el ritual define las cualificaciones requeridas en el emisor (quién —en diálogo, interrogación o recitación— debe ocupar cuál posición y formular qué tipo de enunciaciones); establece los gestos que deben ser hechos, el comportamiento, las circunstancias y todo el rango de signos que deben acompañar al discurso; finalmente, establece el significado supuesto, o impuesto, de las palabras usadas, su efecto sobre las personas a las que son dirigidas, las limitaciones de su validez.

En la misma dirección, Bourdieu (1991: 113) señaló que la legitimidad del discurso sólo se alcanza cuando se cumplen tres condiciones "litúrgicas":

a) debe ser usado por una persona autorizada para hacerlo; b) debe ser usado en una situación legítima; y c) debe ser enunciado de acuerdo con formas legítimas. Así, el discurso parece poseer un poder intrínseco que, en realidad, reside en las condiciones sociales (institucionales) de su producción y recepción: la autoridad del discurso no descansa en sus propiedades formales sino, entre otras cosas, en su calidad de representante institucional. Además, las formaciones discursivas no pueden entenderse por fuera de su articulación con formaciones no discursivas (institucionales, económicas, políticas).

La positividad del discurso arqueológico reinante en el país se debe al contexto social y al marco institucional en que se produce, a la retórica establecida, a una variada red de relaciones de poder y a distintas contingencias históricas. El arqueólogo que usa los medios discursivos vigentes simplemente reproduce la autoridad institucional que representa. Y el principal medio discursivo a mano de los arqueólogos es el texto. Clifford (1986a) llamó la atención de los antropólogos sobre un aspecto que me parece de crucial importancia en cualquier discusión disciplinaria sobre la arqueología en Colombia: la centralidad del texto. Buena parte de los arqueólogos asumen el texto como un intermediario neutro a través del cual el pasado llega a los receptores en su integridad; en esta concepción el texto es marginal al proceso de producción, circulación y consumo del conocimiento arqueológico. En cambio, las discusiones contemporáneas en antropología han re-localizado el texto en una posición central, otorgándole un papel fundamental en los procesos de construcción cultural que realiza la disciplina y mostrando cómo la producción textual traduce la experiencia en un objeto narrativo. En los textos arqueológicos el pasado no llega a los receptores *a través* del texto sino que el pasado *está* en el texto; el pasado reside en el texto y es el resultado de un proceso de construcción históricamente situado del que el texto es parte esencial. El texto no imita la realidad; la construye. Parafraseando a Rabinow (1986), los textos —y todo lo que contienen, desde la retórica hasta la “evidencia”— son hechos sociales.

Aun la inspección casual de las publicaciones arqueológicas en el país revela que los arqueólogos colombianos han asumido que sus textos *representan* el pasado (cuando no asumen, aún más sorprendentemente, que lo *presentan*) y que lo representan de una manera objetiva; la arqueología colombiana pretende ser una arqueología realista. Pero representación y presentación son recursos miméticos. Y la arqueología tiene prohibida la mimesis porque el pasado ya no existe y, por tanto, no se puede imitar, repetir, recuperar tal y como fue; sólo se puede construir como versión. Tyler (1992) ha mostrado cómo la concepción del texto antropológico como “representación” de la realidad supone un acto de poder: la representación despliega un poder sobre las apariencias, significa la capacidad de volver presente lo que está ausente. El representador —el emisor de la representación, el emisor del texto que representa— está dotado del poder de revelar. Ese artificio de revelación del texto es la base fundacional de la significación Occidental de “verdad”, el propósito racionalista que domina el orden burgués desde la Ilustración: la “verdad” es el encuentro de lo que existe

detrás de lo oculto; la verdad es desocultación. Desocultación: sueño de la razón liberadora, sueño de los textos en la arqueología colombiana. Las metáforas que los arqueólogos emplean usando la significación del espejo —reflejo, claridad, iluminación— desnudan la concepción de la arqueología como una disciplina que revela/devela (Lucas, 1995) y del pasado como un fenómeno que existe de manera íntegra y que sólo está esperando ser descubierto (desocultado/develado); el significado del pasado, con toda su estabilidad esencial, pacientemente aguarda a que el arqueólogo lo extraiga —con su repertorio tecnológico de extracción aséptica— de su lugar de reposo. Sobre el poder de “revelación” de la disciplina se ha construido buena parte de las prácticas hegemónicas de los arqueólogos, su irreflexiva convicción de que sólo su magia reveladora les permite decir la verdad sobre el pasado y, simultáneamente, que cualquier otra práctica condenará al pasado a permanecer en la oscuridad para siempre. La verdad y la conciencia histórica están del lado del arqueólogo y la ignorancia y la sumisión del lado de quienes no lo son. La antropología del tiempo supone una política del tiempo (Fabian, 1983: 51).

Pero el texto debe ser visto, más bien, como una construcción (no como un reflejo) y la disciplina como una práctica que construye el pasado (a partir de su materialidad), es decir, como un medio de producción social. La producción textual arqueológica es transformativa, de manera que no puede ser considerada un medio de expresión neutro. La producción textual en arqueología implica un proceso por el cual el objeto es transformado en lenguaje (Carman, 1995), de manera tal que la “objetividad” del objeto, su “naturalidad” en el texto, aparece en toda su dimensión de ficción positiva. El objeto arqueológico existe en el texto y no puede escapar a su carácter narrativo ni a los procesos —históricos, contingentes, mediados— de su producción textual. El objeto arqueológico es, inescapablemente, un objeto discursivo (Tilley, 1990: 142).

Producción y reproducción del discurso

Las condiciones de reproducción institucional —en este caso, las condiciones de reproducción de la arqueología colombiana— descansan en las condiciones de producción y reproducción del discurso que la representa y que la institución autoriza como representante. El discurso no es inocente ni neutro ni los arqueólogos los “mediums” a través de los cuales habla el pasado. Foucault (1972: 229) ha sugerido que el discurso debe ser concebido como un acto de violencia sobre las cosas o, lo que es lo mismo, como una práctica que se les impone. En la misma guisa, Bourdieu (1991: 139, 153) ha mostrado que la imposición de la forma y del contenido discursivo genera una violencia simbólica que exige que el discurso sea tratado observando las formalidades exigidas por la autoridad institucional.¹

1 Tilley (1990: 142) ha mostrado, sin embargo, que la violencia del discurso sobre el pasado es también creativa, en tanto la mediación textual resulta en un objeto construido, en una producción social históricamente contingente.

La reproducción institucional no es posible si el discurso, en vez de ser unitario y homogéneo, es disperso. Dos de las condiciones que Foucault (1972) consideró como esenciales para la preservación de la unidad discursiva —y, por tanto, para el establecimiento de los límites que evitan su dispersión— son relevantes en esta discusión: la existencia de un aparato disciplinario y el anonimato de los autores. Las disciplinas, que establecen —excluyendo— los límites entre la verdad y la falsedad del discurso, “constituyen un sistema de control en la producción del discurso, fijando sus límites a través de una acción de identidad que toma la forma de una permanente reactivación de las reglas” (Foucault, 1972: 224). El discurso arqueológico dominante y la legitimidad que le otorga la arqueología —es decir, la institución que lo reproduce y que es, simultáneamente, reproducida en el acto mismo de la reproducción discursiva— establecen los límites entre lo que es permisible (cierto) y lo que no lo es; es decir, establece los límites entre el discurso científico objetivo y el discurso no científico. El discurso científico de la arqueología colombiana despliega sus efectos de poder al estigmatizar las formaciones discursivas que no controla y que escapan a su regulación. Este ejercicio de inclusión/exclusión crea las fronteras (los límites) en las que la arqueología ha basado su hegemonía y, consecuentemente, la exclusión de discursos históricos distintos. Como dijo Nader (1996: 2-4):

¿Qué es lo que tienen las fronteras que las hace importantes para las relaciones de poder? Un estilo favorecido por contrastes incluye algunas cosas, excluye otras, y crea jerarquías privilegiando una forma de conocimiento sobre otra ... Las fronteras son disputables... las batallas de las fronteras sobre lo que debe ser incluido y lo que debe ser excluido son generalmente arbitrarias, rara vez neutrales, y siempre poderosas.

Por otra parte, las prácticas discursivas son anónimas (Foucault, 1972: 117), en tanto son un cuerpo de reglas históricas que gobiernan la emisión de enunciados. Así, en el discurso el autor no es preciso, ni identificable (salvo como ejemplo), sino un autor anónimo, colectivo. Ese autor sin rostro es el responsable de la cárcel formal en la que la producción textual de la arqueología colombiana se encuentra actualmente.

El principal medio de reproducción del discurso es la academia, que impone la forma y establece los límites de la expresión. La academia controla, a través de la instrucción y de la reproducción de la forma —es decir, a través de la censura—, a los usuarios (emisores) del discurso:

Esta censura estructural se ejercita por medio de sanciones, funcionando como un mercado en el que se forman los precios de diferentes clases de expresiones; [la censura] es impuesta en todos los productores de bienes simbólicos, incluyendo el vocero autorizado, cuyo discurso autoritativo está más sujeto a las normas de la propiedad oficial que ninguno otro, y condena a los ocupantes de las posiciones dominadas al silencio ... (Bourdieu, 1991: 138).

El control académico se ha ejercido en el país a través de la producción textual universitaria, las monografías de grado, y a través de la censura que opera, de manera bastante informal pero implacable, en las revistas especializadas y en las colecciones editoriales. Una vez en el espacio público —es decir, una vez investido de la autoridad institucional— el emisor del discurso arqueológico debe seguir rígidas normas discursivas a riesgo de atraer sobre sí las armas de la censura, generalmente descalificatorias: el emisor es un ser silencioso, que habla y escribe sin estridencias, sin alzar la voz, con la cabeza gacha, con un temor religioso a la transgresión. La academia crea, a través de su proselitismo esencial, una adhesión corporativa a través de la cual el contenido institucional se reproduce constantemente. El instrumento natural de reproducción del discurso es el texto, que se ciñe a reglas formales fijas y, aparentemente, inmutables. Al imponer la forma la censura determina, simultáneamente, el contenido (cf. Bourdieu, 1991: 139); de esta manera forma y contenido son simétricos y un texto representa la disciplina no menos por la primera que por el segundo.

El discurso de la arqueología colombiana

El discurso arqueológico no es fijo ni inmanente; el discurso es histórico y expresa fielmente los cambios en la disciplina, porque el discurso no es más que el conjunto de reglas que gobiernan la emisión de los enunciados, y esas reglas son históricas, situacionales. Así como hubo un discurso de la arqueología histórico-cultural, también hay un discurso procesualista (aún dominante) y un discurso (¿unos discursos?) posprocesualista en construcción. El discurso de los arqueólogos colombianos es híbrido y anacrónico, porque es simultáneamente histórico-cultural (en tanto empirista) y parcialmente procesualista (en tanto comparte su obsesión científica). El discurso arqueológico actual en Colombia considera su dominancia como auto-evidente, tanto que ha ignorado su propia discusión y nunca se ha puesto en tela de juicio. Esta "racionalidad irracional" se funda en el despliegue de conceptos emotivos y cargados de valor, como ciencia y objetividad, que pretenden neutralizar el carácter histórico de las formaciones discursivas (cf. Tilley, 1990: 139).

Resultaría curioso, sino fuera realmente triste, que la disciplina, la imaginación popular —y casi todos los arqueólogos— asocia de manera más recurrente con la aventura, la sorpresa, la impredecibilidad, vea expresados sus resultados de una manera tan patéticamente predecible y tan falta de imaginación. Ni siquiera es necesario narrar bien (un "lujo" que se dan pocos arqueólogos colombianos) sino que basta con sujetarse a los rigores formales de una retórica obsoleta y anacrónica. Los tropos retóricos —metáforas, metonimias, sinécdoques, ironías— aún están buscando los arqueólogos que los encuentren. El único tropo que ha usado la retórica arqueológica en Colombia es el símil; la metáfora, tan común en la etnografía, está conspicuamente ausente.²

2 Para una opinión contraria véase Tilley (1993: 17), para quien tanto metáfora como metonimia son consustanciales al discurso arqueológico.

La racionalidad de este estilo narrativo tan escueto yace en la concepción de que el texto arqueológico no tiene importancia tanto como la presentación de la "evidencia": el texto es apenas un comentario, a veces innecesario, a la auto-evidencia de los datos arqueológicos. El texto es (debe ser) el instrumento neutro a través del cual el pasado llega a los receptores. Las palabras son desprovistas de su capacidad creativa. El texto y el discurso que lo sostiene se separan bruscamente de la realidad que los origina.

Los textos arqueológicos en Colombia, con pocas y notables excepciones, exhiben la misma estructura narrativa: agradecimientos, descripción sumaria de la investigación, clasificación (tipologías) de los hallazgos y, finalmente, interpretación, cuando esta realmente existe (me olvidaba: al final siempre hay anexos). Lo más saliente de esta retórica es la separación esquizofrénica entre datos e interpretación (teoría); la interpretación se convierte en un apéndice separado (alienado) de los datos, que son los que ocupan el cuerpo y el mayor número de páginas de los reportes y, ciertamente, el mayor tiempo de los arqueólogos. Esta es una retórica esquizofrénica porque, en realidad, la interpretación es inherente al texto; el texto es interpretación. La interpretación no es algo que se hace una vez los "datos", la "evidencia" han sido presentados. Los datos son interpretación; los datos son teóricos. Separar datos de interpretación es un acto típico de la esquizofrenia positivista, que pretende que la teoría —que "realiza" la interpretación— se aplique a los datos desnudos una vez estos han sido extraídos "empíricamente" de su caos esencial. Por lo demás, tanto la presentación de los "datos" como su "interpretación" son hechas en el discurso de los arqueólogos colombianos en un lenguaje neutro, desprovisto de tropos, semánticamente preciso, objetivo. Cualquier uso de recursos narrativos expresivos es condenado como innecesario, en el mejor de los casos, o como imaginativo y poco científico (es decir, literario). Como dijo Clifford (1986a: 4) sobre este tipo de textos, se pretende que los "hechos" estén asépticamente separados de los medios narrativos a través de los cuales se comunican al público.

Este es un discurso típicamente empirista, característico de la antropología implantada —y aún vigente— en el país por Rivet y sus discípulos (Gnecco, 1995; Langebaek, 1996; Flórez *et al.*, 1997; Mora, 1997). Este tipo de discurso supone un criterio de autoridad —la autoridad del arqueólogo que produce los textos y la autoridad de la arqueología que lo autoriza para hacerlo— que descansa en dos estrategias narrativas distintas pero superpuestas (Clifford, 1992), una confesional que muestra la experiencia del arqueólogo —"yo estuve allí y esto fue lo que encontré"— y otra que la suprime, para dar paso a la "neutralidad" de la narración científica. El análisis de las personas narrativas usadas por los arqueólogos colombianos es ilustrativo en este sentido: no hay primeras personas singulares sino primeras personas plurales y, a veces, terceras personas. Ambos recursos apuntan a lo mismo: la supresión del autor individual —confesional, experiencial— y su sustitución por un autor colectivo o invisible que asegura la construcción de un autor lejano, desdibujado, omnisciente, desapasionado, objetivo, científico. El "yo" —comprometedor y vulnerable— da paso al "nosotros", que asegura la mimetiza-

ción del autor en el anonimato grupal. Sin embargo, la estrategia confesional alcanza a verse —a pesar de su supresión por el estilo científico— en el uso de recursos retóricos que pretenden asegurar la legitimidad que otorga la simple presencia del autor en el lugar de los hechos: el mejor ejemplo son las fotos de las excavaciones sin referentes textuales precisos y cuyo valor interpretativo resulta, por lo menos, difícil de discernir.

La obsesión por la metodología en los arqueólogos colombianos es otro recurso discursivo del que se espera rinda conocimiento objetivo al filtrar el “ruido” experiencial. Al fin y al cabo, el propósito de la epistemología —aquella parte de la filosofía que busca *el* método con la misma obsesión con que los cruzados buscaban el santo grial— es encontrar “fundamentos a los que uno se puede asir, marcos por fuera de los cuales uno no debe perderse, objetos que se imponen a sí mismos, representaciones que no pueden ser discutidas” (Rorty, 1979: 315). Por eso la censura exige la textualización de esta obsesión: es poco frecuente —por transgresor— que un texto no incluya un apartado metodológico.³

El deseo profundo de que el texto comunique la experiencia directa y no mediada del arqueólogo —es decir, una experiencia no construida, no contingente, no intencionada— es un recurso positivista que tiene una larga historia en el pensamiento Occidental. Este recurso es políticamente significativo y es parte de las dicotomías positivistas que el procesualismo instauró en la disciplina: práctica/teoría, realidad/retórica, norma/evento, materialismo/idealismo, sistema/estructura, sociedad/individuo, teoría/datos, general/particular, objetivo/subjetivo (cf. Hodder, 1985, 1986; Shanks y Tilley, 1987a). Estas dicotomías surgen de la separación básica entre pasado y presente que aseguraría a los arqueólogos la producción de conocimiento objetivo sobre el pasado, un conocimiento directo y neutro que no estaría mediado por las contingencias del presente. De esta manera quedaría garantizada la infalibilidad del discurso arqueológico, su trascendencia de la realidad para alcanzar el plano totalizante de la abstracción científica. Paradoja: un discurso que pretende “representar” la realidad del pasado termina huyendo de la realidad (que es el presente, la contingencia) para anidar en la “irrealidad” abstracta de las metanarrativas totalizantes.

La principal característica de los reportes arqueológicos son las clasificaciones, que pretenden reducir la heterogeneidad del mundo objetivo: los tipos son el icono del control que los arqueólogos tienen sobre el caótico pasado (cf. Shanks y Tilley, 1987b: 17). Es más, la retórica de los reportes de investigación —que ha reemplazado, en el caso colombiano, la retórica posible de otras formas de emisión, como los reportes sustantivos y sintéticos— está destinada a evitar (reprimir) la interpretación, limitándose a la documentación somera (sumaria) de los hallazgos. (Como si la “descripción” no fuera, inevitablemente, una “interpretación”.) Los hallazgos se presentan en fotos y dibujos muy elabo-

3 Esto es especialmente cierto en, pero no exclusivo de, los proyectos de investigación y las monografías de grado.

rados, con la imprescindible escala; se espera que su sentido sea auto-evidente. Esto es lo Shanks y Tilley (1987b: 15) llamaron "retórica de la objetividad". La auto-evidencia de los objetos arqueológicos, en los que se piensa (espera) que reside el pasado, es producto de una concepción empirista de la arqueología: los datos hablan por sí solos y bien pueden estar "separados" de la interpretación. La auto-evidencia de los objetos cumple el propósito de librar a los arqueólogos de la incómoda imposición de significados sobre un pasado que debe aparecer prístino e íntegro ante el público, sin la mediación de la disciplina, que sólo actúa como intermediaria neutra en el proceso de descubrimiento (desocultación). Pero, como ha señalado Tilley (1990: 142), el significado de los objetos arqueológicos se crea en el texto y no reside fuera de él; su significado es interno al texto, a su lenguaje, a la respuesta de los receptores. De esta manera la auto-evidencia queda condenada. El mejor ejemplo de esta concepción anacrónica son los dibujos y fotos sin un referente preciso en el texto: si son auto-evidentes, ¿para qué la referencia? (curiosa racionalidad). La auto-evidencia de los hallazgos arqueológicos genera un misticismo por el objeto, que se eleva a un nivel en el que resulta intocado por las veleidades de la teoría y de la interpretación. Fetichismo. El misticismo del objeto ha llegado a tal punto que la evidencia presentada en los textos rara vez se cuestiona y muy pocas veces es motivo de evaluación (Lucas, 1995: 41). Este hecho obedece a que en el centro de la práctica disciplinaria existe la convicción de que las diferencias de opinión se resuelven con referencia a las evidencias contenidas en los textos. Pero esta es, desde luego, una concepción positivista intencionada que separa las "evidencias" de la "interpretación". Resolver las diferencias de opinión apelando a las evidencias no es posible porque, como ha anotado Fish (citado por Rabinow, 1986: 255):

... los hechos existen solamente en el contexto de algún punto de vista. En consecuencia, las diferencias de opinión deben ocurrir entre aquellos que sostienen diferentes puntos de vista, y lo que está en juego es el derecho de especificar lo que en adelante contará como evidencia. Las diferencias de opinión no se resuelven por la evidencia sino que son los medios a través de los cuales se establece la evidencia.

La hegemonía del discurso de la arqueología colombiana descansa en dos mecanismos de exclusión complementarios: por un lado, la separación taxativa entre nuestra tradición escrita y las tradiciones orales; y, por el otro, la distinción entre el texto científico y los textos no-científicos. La complicidad entre la escritura y la historia es una herencia de la Ilustración que avala la capacidad Occidental de producir conocimiento sobre el pasado; simultáneamente, el rechazo a la historia no-Occidental está atravesado por el rechazo a la posibilidad de que los eventos del pasado se puedan registrar por medios distintos de la escritura (cf. Mignolo, 1992). Por eso el mito se tipologiza como no histórico, fundamentalmente porque es oral. Y por eso a la práctica escrita, al texto escrito, al libro, al artículo, se le otorga tanto

peso y se le atribuye tanta legitimidad. No importa que un texto sea emitido oralmente —como en una conferencia—, su estructura en nuestra tradición sigue siendo escrita. No en vano las carreras académicas se edifican sobre las publicaciones y no sobre las charlas. Lo escrito fija significados, impide la dispersión. Quien escribe (quien publica) adquiere la legitimidad sancionada por la disciplina. Si a eso sumamos la concepción del texto como “representación”, podemos ver que su emisor se convierte en un taumaturgo, en un mago. Esta idea se aviene bien con el análisis de Silberman (1995) sobre el “arqueólogo héroe”, el sujeto que descubre, salvando grandes dificultades y malos augurios, los tesoros perdidos que la imaginación popular contempla absorta. El arqueólogo héroe, otro de los objetos discursivos de la disciplina, vive tanto en los textos populares como en los textos académicos, en los que viste un ropaje más discreto —oculto tras la asepsia y rigurosidad del escueto lenguaje científico— pero no menos evidente.

Para el discurso arqueológico actual el texto científico es el único que tiene valor en la “explicación” del pasado, un privilegio negado a los textos no-científicos. El propósito de esta distinción es, desde luego, “un interés en la validación de algunas prácticas interpretativas sobre otras” (Shanks y Hodder, 1994: 27). La delimitación entre géneros textuales es un contrato social entre emisores y receptores y su función es establecer el uso correcto de un artefacto cultural, ejercer una función policíaca (Marcus y Cushman, 1992: 174). Este mecanismo de exclusión del discurso de la arqueología colombiana reproduce el programa positivista —recogido en algunos de los textos programáticos procesualistas más influyentes (e. g., Watson *et al.*, 1974: 32-33; véase Kelley y Hanner, 1988: 40-44)— de diferenciar entre el contexto de justificación y el contexto de descubrimiento (cf. Hempel, 1965: 5-6). Esta anacrónica distinción (Kuhn, 1970; Feyerabend, 1984: 90-91) pretende acercar al conocimiento a una objetividad aséptica y no mediada. Tilley (1991: 14) resumió una de las principales características de este discurso:

La única información considerada adecuada para la diseminación pública involucra cuestiones de cantidad, distribución, identidad y cronología. Exponer [las] imaginaciones privadas sería transgredir una de las reglas no escritas del discurso arqueológico e invadir un espacio público de conocimiento arqueológico comunal y sagrado. Aquello que es sagrado debe ser empíricamente verificable, fijado, aterrizado en la experiencia inmediata del objeto.

La dimensión alegórica del discurso⁴ de la arqueología colombiana no alude tanto a una metanarrativa humanista o universalista —una pretensión pro-

4 Foucault (1972: 119) ha dicho que en los discursos no existen sub-textos, ya que todos sus enunciados están en la superficie. La alegoría supone un plano oculto y su análisis una develación. Y el análisis discursivo no devela —puesto que no hay nada que develar— sino que describe relaciones. Sin embargo, uso la concepción de alegoría de Clifford (1986b), es decir, la alegoría como metanarrativa.

cesualista irrealizada en el país hasta hace poco— como a la aniquilación, la desaparición y a la fijeza: los sujetos arqueológicos —pueblos, culturas, incluso tuestos— no cambian sino que desaparecen. El catastrofismo, central en el discurso arqueológico colombiano puesto que es la “explicación” dominante del cambio cultural, es la base fundacional en la que esa alegoría encuentra su expresión más refinada. La desaparición de los pueblos prehispánicos implícita en las explicaciones catastrofistas —invasiones, migraciones, aniquilaciones— presupone su desintegración definitiva en el tiempo y en el espacio y su salvación en el texto (*sensu* Clifford, 1986b: 112). Pero se trata de una salvación puramente retórica —aunque a veces es también estética— pero no de una salvación social o política. Este catastrofismo ha estado, muchas veces, ligado a una declaración lastimera sobre todas las maravillas que se perdieron en el proceso y desnuda una profunda carga política, que Lorenzo (1981: 197) ha catalogado como la construcción de una tradición indígena presente/ausente en las identidades nacionales americanas. Los pueblos indígenas prehispánicos con mayores “logros” culturales —metalurgia, estatuaria, grandes obras de infraestructura— fueron eliminados con las explicaciones catastrofistas y reemplazados por pueblos mucho “más atrasados” (es decir, más fáciles de expoliar que sus antecesores “cultos”), aquellos que encontraron la colonia y la república sobre el mapa de Colombia. El caso de la “civilización” muisca es la excepción que confirma la regla, pero es una excepción que fue tratada (sometida) con el recurso discursivo del difusionismo.

El difusionismo ha sido señalado repetidas veces como un lastre anacrónico en la arqueología del país. Y aunque comparto esa opinión, no creo que sea fácil deshacerse de su incómoda presencia si no entendemos su lógica discursiva. El difusionismo escribe la historia sin tiempo de pueblos sin historia (Fabian, 1983: 18) en virtud de su tratamiento de las comparaciones en términos espaciales y direccionales. En esta perspectiva es claro que la determinación del “origen” es un asunto político más que disciplinario. Las explicaciones difusionistas desde los Andes Centrales y desde Mesoamérica valorizaron las poblaciones indígenas colombianas en tanto pudieran ser ligadas a estados civilizados de otras partes (Pineda, 1984: 202-203). Cuervo (1920: 127-128), por ejemplo, señaló que los “los grupos civilizadores que vinieron a constituir la nación chibcha eran originarios del Mediodía; quizás de la región del lago Titicaca”. Uricoechea (1984: 35-38) fue un poco más lejos y, siguiendo a Paravey, sugirió que los muisca tenían origen japonés. El interés en la civilización prehispánica, articulado con el proyecto civilizador del sentido unitario de nación, explica el énfasis desmedido que los arqueólogos colombianos pusieron por años por la monumentalidad. No en vano San Agustín, Tierradentro y la Sierra Nevada concentraron un porcentaje muy significativo del total de las investigaciones hasta hace unos 20 años (cf. Jaramillo y Oyuela, 1994: 54).

Por otra parte, el esoterismo propio de la retórica arqueológica actual supone una lectura interna que excluye cualquier lector potencial que no

esté autorizado, es decir, entrenado y familiarizado con el discurso dominante a través del medio académico. El esoterismo es el asiento de la diferenciación entre ciencia y no ciencia, entre escrito y oral, y desnuda la falta de experimentación narrativa en los textos arqueológicos. Este discurso se emite para un público amarrado (pre-existente) y buena parte de la competencia discursiva del emisor, en tanto agente institucional autorizado, descansa en el uso adecuado de un lenguaje esotérico. Por otra parte, una de las características del discurso arqueológico científico señalada por Hodder (1990: 50) puede verse en muchos textos colombianos: la circularidad entre propósitos y conclusiones, que "da la impresión de la terminación siempre exitosa de un trabajo coherente e independiente". Pero esta circularidad no es solamente retórica sino argumental, es decir, tautológica. Este tipo de circularidad se cancela a sí misma, deja de existir en el momento mismo de su existencia.

El discurso arqueológico en el país se ha construido alrededor de referentes sinecdóquicos, puesto que asume que las evidencias (las partes) representan la cultura (el todo). Los ejemplos abundan y florecen por todas partes. Baste con uno sólo: a partir del hallazgo de unas cuantas piezas de oro (las partes) en una tumba hace casi siete décadas se construyó la cultura popayán (el todo). Y aunque podría argüirse, con razón, que la construcción de culturas arqueológicas es un recurso legítimo de la práctica disciplinaria, sin importar cuántas y cuáles partes las constituyan, lo cierto es que la sinécdoque de la que hablo se refiere, en una perspectiva interpretativa, a la cultura como organismo dinámico y vivo y no a la fijeza metodológica de la cultura arqueológica. Así, la relación sinecdóquica parte/todo es fundamental para el discurso dominante y su esencialismo cultural, que concibe a la cultura como algo esencial, estable, una entidad coherentemente diferenciada y temporalmente detenida. Esta es una concepción que ha caído en desuso en la mayoría de las disciplinas sociales, pero aún se aferra tercamente a una imposible eternidad en el discurso arqueológico. Ninguna interpretación arqueológica es total y no puede aspirar a serlo; por eso la sinécdoque en arqueología es un recurso retórico mentiroso, fraudulento, excepto cuando se usa para construir culturas arqueológicas con propósito heurístico y no explicativo.

Finalmente, un análisis discursivo de la arqueología colombiana quedaría incompleto sin hacer alusión a sus mecanismos temporales. Aunque resulta una obviedad decir que la arqueología construye, desde el presente, un tiempo situado en otro tiempo (al fin y al cabo, construimos el tiempo del pasado, que es un tiempo localizado en un plano temporal distinto del actual), resulta menos obvio decir que el discurso de nuestra arqueología es un discurso temporalmente distanciado. Como ha mostrado Fabián (1983), el distanciamiento temporal o alocronismo ha sido una de las estrategias discursivas más poderosas de la antropología en la construcción —y en el mantenimiento alejado— de la alteridad. El "tiempo físico" y el "tiempo tipológico", dos de las categorías temporales del discurso alocrónico de la antropología, han sido usados por los ar-

queólogos colombianos para naturalizar su construcción de un “otro” efectivamente localizado en “otro” tiempo, un tiempo que debe ser atraído, de manera inclusiva, a “nuestro” tiempo, el tiempo de la civilidad, el tiempo del homogeneismo supuesto (deseado) en los proyectos de identidad nacional. Desde esta perspectiva, términos como primitivo, tribu, prehistórico, cacicazgo y un largo etcétera, aparecen ante nuestros ojos como herramientas discursivas de distanciamiento temporal más que como simples conceptos organizativos. El alocronismo es una cosmología política (*sensu* Fabián, 1983: 152) y no una herramienta retórica inocente.

Hacia un nuevo orden discursivo

El discurso arqueológico dominante —científico, positivo, hegemónico, totalizante— está en crisis en el mundo entero, aunque esa noticia aún no haya llegado a Colombia con la intensidad que merece. La crisis de ese discurso —es decir, la discontinuidad que permitirá el surgimiento de un nuevo orden discursivo— se ha vuelto verdaderamente notoria en la última década. La crisis discursiva enfrenta el discurso dominante con los discursos que le ofrecen resistencia. Crisis de la disciplina: crisis del discurso. La crisis del discurso arqueológico actual es el espejo de la crisis de la disciplina. Como dijo Bourdieu (1991: 116): “La crisis del lenguaje señala la crisis de los mecanismos que permiten la producción de emisores y receptores legítimos. Los creyentes ultrajados no están equivocados cuando asocian la anárquica diversificación del ritual con la crisis de la institución religiosa”.

La reproducción institucional (disciplinaria) que se realiza a través de la producción y reproducción del discurso autorizado entra en crisis cuando ocurre una de dos circunstancias, o ambas simultáneamente: a) cuando el discurso se distancia de la forma impuesta, es decir, cuando la censura ya no puede controlar a los emisores porque los medios institucionales a su alcance ya no son suficientes; y b) cuando la exclusividad hegemónica de un discurso se enfrenta a la existencia de otras formas discursivas que socavan los mecanismos de su autoridad. El caso colombiano es el segundo (pienso, por supuesto, en la multivocalidad histórica y en sus crecientes espacios de legitimidad, porque la insubordinación de discursos históricos tradicionalmente sometidos pone en cuestión la legitimidad hegemónica de la arqueología), pero no todavía el primero, aunque estoy seguro que la crisis de la censura del discurso dominante no tardará en llegar.

La arqueología es considerada por la heterodoxia contemporánea como una práctica material en el presente, como una práctica que produce conocimientos, narrativas, libros, reportes. Sus productos —sus textos— no son el reflejo neutro de expresión del pasado sino su construcción en tanto versión. La búsqueda de un nuevo discurso —mejor, de un pluralismo discursivo que condene y supere el absolutismo del discurso tradicional— es uno de los propósitos más claros de la heterodoxia actual (e. g., Tilley, 1990, 1993; Shanks, 1992; Shanks y Hodder, 1994).

Puesto que el estado actual de la disciplina es fragmentado, escindido, pluralista, el nuevo orden discursivo no será totalizante, como el actual, ni hegemónico; es un discurso que enfrenta la pretensión totalizante y esencialista del discurso dominante y su fundamento sinecdótico. Polifonía; multiplicidad discursiva; experimentación en la organización de los textos, en la relación emisor/receptor, en la reflexividad. Un nuevo tropo retórico entra en la escena del discurso arqueológico: la ironía (auto-conciencia y auto-reflexividad). Dinamismo discursivo. Debate. El nuevo orden discursivo no impone estándares precisos para la construcción textual, no impone cárceles formales y elimina las fronteras entre textos. Si la arqueología contemporánea logra reemplazar, definitivamente, interpretación por explicación, hermenéutica por epistemología, significación por validación, pensamiento rizomático por pensamiento arbóreo (*sensu* Tilley, 1993; Shanks y Hodder, 1994), entonces los límites taxativos entre textos y el hegemonismo que el establecimiento de esos límites comporta ingresará en una crisis definitiva. Nuevas opciones teóricas, nuevos objetos discursivos. La escritura arqueológica es una ficción (*sensu* Clifford, 1986a: 6 y Rabinow, 1986: 243), es decir, algo hecho, construido a partir de los referentes del pasado; pero esos referentes, una vez son comunicados, forman parte del texto y de su retórica, de los que nunca pueden escapar a riesgo de convertirse de nuevo en lo que siempre fueron, simple materia. En este sentido, Tilley (1993: 24) está en lo justo cuando señala que el texto desplaza el pasado "real". Si los textos arqueológicos son una ficción que cuenta una historia —la historia mediada y contingente del arqueólogo sobre un evento del pasado—, entonces un texto cualquiera no es *la* historia sino *una* historia de varias posibles.

El proceso de construcción del pasado y de su comunicación a través de los textos es interactivo, situacional, contingente. El emisor de los textos es su creador, puesto que los textos arqueológicos no existen por fuera de su proceso social de producción. Los textos arqueológicos revelan tanto sobre el pasado como sobre el presente, desnudando los límites institucionales que les son impuestos y las relaciones de poder en las que todas las producciones de conocimiento están inscritas. Además, los receptores (lectores, auditores) del discurso no son entes pasivos y neutros y la recepción (lectura, audición) no es una actividad automática con significación universal; la recepción del discurso también es mediada, contingente. Los receptores son agentes activos en la reproducción del discurso:

La eficacia simbólica de las palabras es ejercida sólo en tanto la persona sujeta a ellas reconozca que la persona que la ejerce está autorizada para hacerlo o, lo que es lo mismo, en tanto ignore que, al permitir estar sujeto a esa eficacia, ha contribuido, a través de su reconocimiento, a su establecimiento ... Las más sofisticadas estrategias simbólicas nunca pueden producir completamente las condiciones de su propio éxito y estarán destinadas al fracaso sino pueden contar con la complicidad activa de todo un cuerpo de individuos que defienden la ortodoxia (Bourdieu, 1991: 116, 153-154).

A pesar del papel activo de los receptores de los textos arqueológicos, resulta paradójico que su ámbito de acción se restrinja, generalmente, a la reproducción aquiescente del discurso dominante. Como señaló Tyler (1992: 309), los emisores son usualmente inmunes al discurso, en tanto no tienen conciencia de su poder, de la violencia que ejerce sobre las cosas. Rara vez —aunque esto puede y debe ocurrir— la acción de los receptores se dedica a enfrentar el discurso. Pero ese enfrentamiento requiere primero, como indicó lúcidamente Tilley (1990: 147-151), una nueva forma de recepción que suponga el entendimiento cabal de la naturaleza del discurso arqueológico contemporáneo; si eso no sucede estamos irremediabilmente condenados a repetirlo y a repetir, por tanto, su hegemonismo totalizante y excluyente.

La superación del discurso esquizoide y hegemónico —en tanto positivo— que domina la producción textual de la arqueología colombiana depende tanto de los emisores como de los receptores. Si ese discurso no es enfrentado de manera activa se perpetuará para siempre, porque las condiciones disciplinarias que permiten la producción del discurso son exactamente las mismas que exigen su reproducción. Creo, entonces, que debemos poner en cuestión el carácter distanciado e irreflexivo del discurso arqueológico actual y de sus mecanismos retóricos, característicos de la producción textual colonial que “muestra” las realidades culturales del pasado sin poner en cuestión su propia realidad. El discurso arqueológico actual es irreal, en tanto huye de la realidad en su afán de trascendencia abstracta, y es hegemónico, en tanto las fronteras que establece entre él y otras formas discursivas silencia otras voces históricas. Pero el discurso actual solo podrá ser superado y abandonado cuando se cumpla una condición básica: considerar los textos arqueológicos como producciones sociales mediadas históricamente y no como objetos representacionales.

El nuevo orden discursivo será parte del nuevo orden disciplinario, un orden que “... nos involucra íntimamente como parte de la creación de sentido para nuestro propio tiempo: un mundo vital, vivo, socialmente consciente, intelectual y políticamente crítico, relevante ... la arqueología como una intervención en el presente, parte de la vida” (Tilley, 1990: 130). Si la etnografía es la textualización de la experiencia de los etnólogos, y si los textos etnográficos como objeto construido y constructor de realidad cultural han recibido tanta atención por parte de la antropología en las dos últimas décadas, vale la pena preguntarse si no sería necesario pensar en la “arqueografía” como la textualización de la experiencia de los arqueólogos, como la creación de los textos en los que está atrapado el pasado que la arqueología ha construido como objeto de conocimiento. De esa manera la textualización arqueológica recibiría la necesaria atención que en buena hora recibió la textualización de los etnólogos.

Coda: vindicación de Borges

Borges fue uno de los escritores que más contribuyó a borrar la frontera entre los textos literarios y los textos científicos, es decir, a mostrarnos el texto como

una construcción. Además, con su obsesión por la memoria, el olvido y el pasado, realizó reflexiones pertinentes para los arqueólogos y, sobre todo, para cualquier discusión sobre su discurso. Como ejercicio vindicativo y moral incluyo —sin glosa alguna— varias citas sacadas de los relatos que componen la primera parte de *Ficciones*, dejando por fuera *Tlon*, *Uqbar*, *Orbis Tertius*, ya suficientemente minado por los arqueólogos.

De *Pierre Menard, autor de El Quijote*: “La historia, madre de la verdad; la idea es asombrosa. Menard, contemporáneo de William James, no define la historia como una indagación de la realidad sino como su origen. La verdad histórica, para él, no es lo que sucedió; es lo que juzgamos que sucedió”.

De *Las ruinas circulares*: “A las nueve o diez noches comprendió con alguna amargura que nada podía esperar de aquellos alumnos que aceptaban con pasividad su doctrina y sí de aquellos que arriesgaban, a veces, una contradicción razonable”.

De *La Lotería en Babilonia*: “Nuestros historiadores, que son los más perspicaces del orbe, han inventado un método para corregir el azar; es fama que las operaciones de ese método son (en general) fidedignas; aunque, naturalmente, no se divulgan sin alguna dosis de engaño”.

De *Examen de la obra de Herbert Quain*: “Al cabo de siete años me es imposible recuperar los pormenores de la acción; he aquí su plan, tal como ahora lo empobrece (tal como ahora lo purifica) mi olvido”.

“Más interesante es imaginar una inversión del Tiempo: un estado en el que recordáramos el porvenir e ignoráramos, o apenas presintiéramos, el pasado.”

“Afirmaba también que de las diversas felicidades que puede ministrar la literatura, la más alta es la invención. Ya que no todos son capaces de esa felicidad, muchos habrán de contentarse con simulacros.”

De *La biblioteca de Babel*: “La certidumbre de que todo está escrito nos anula o nos afantasma. Yo conozco distritos en que los jóvenes se prosternan ante los libros y besan con barbarie las páginas, pero no saben descifrar una sola letra”.

De *El jardín de senderos que se bifurcan*: “Siglos y siglos y sólo en el presente ocurren los hechos; innumerables hombres en el aire, en la tierra y el mar, y todo lo que realmente pasa me pasa a mí”.

“Pensé en un laberinto de laberintos, en un sinuoso laberinto creciente que abarcara el pasado y el porvenir...”

“Dejo a los varios porvenires (no a todos) mi jardín de senderos que se bifurcan.”

“Imaginé también una obra platónica, hereditaria, transmitida de padre a hijo, en la que cada nuevo individuo agregara un capítulo o corrigiera con piadoso cuidado la página de los mayores.”

“En todas las ficciones, cada vez que un hombre se enfrenta con diversas alternativas, opta por una y elimina las otras; en la del casi inextricable Ts'ui Pen opta —simultáneamente— por todas. Crea, así, diversos porvenires, diversos tiempos, que también proliferan y se bifurcan.”

"A diferencia de Newton y de Schopenhauer, su antepasado no creía en un tiempo uniforme, absoluto. Creía en infinitas series de tiempos, en una red creciente y vertiginosa de tiempos divergentes, convergentes y paralelos."

Referencias

- Bourdieu, P. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Harvard University Press. 1991.
- Carman, J. "Interpretation, writing and presenting the past." En: I. Hodder, M. Shanks, A. Alexandri, V. Buchli, J. Carman, J. Last y G. Lucas, eds, *Interpreting Archaeology: Finding Meaning in the Past*, pp. 95-99. Londres: Routledge. 1995.
- Clifford, J. Introduction: partial truths. En: J. Clifford y G. E. Marcus, eds, *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*, pp. 1-26. Berkeley: University of California Press. 1986a.
- _____. "On ethnographic allegory." En: J. Clifford y G. E. Marcus, eds, *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*, pp. 98-121. Berkeley: University of California Press. 1986b.
- _____. "Sobre la autoridad etnográfica." En: C. Reynoso, ed, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, pp 141-170. Barcelona: Gedisa. 1992.
- Cuervo, C. *Estudios arqueológicos y etnográficos*. Madrid: Editorial América. 1920.
- Fabian, J. *Time and the Other*. Nueva York: Columbia University Press. 1983.
- Feyerabend, P. *Contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Buenos Aires: Hyspamerica. 1984.
- Flórez, F., S. Mora y M. I. Patiño. "De la edad de piedra... a la edad de la inocencia." En: S. Mora y F. Flórez, eds, *Nuevas memorias sobre las antigüedades neogranadinas*, pp. 9-27. Bogotá: Colciencias. 1997.
- Foucault, M. *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*. Nueva York: Pantheon. 1972.
- Gnecco, C. "Praxis científica en la periferia: notas para una historia social de la arqueología colombiana." En: *Revista Española de Antropología Americana* 25: 9-22. 1995.
- Hempel, C. G. "Aspects of scientific explanation." En: C. G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*, pp. 331-496. Nueva York: Free Press. 1965.
- Hodder, I. "Postprocessual archaeology." En: M. B. Schiffer, ed, *Advances in Archaeological Method and Theory*, Vol. 8, pp. 1-26. Orlando: Academic Press. 1985.
- _____. *Reading the Past*. Cambridge: Cambridge University Press. 1986.
- _____. "Style as historical quality." En: M. Conkey y C. Hastorf, eds, *The Uses of Style in Archaeology*, pp. 44-51. Cambridge: Cambridge University Press. 1990.
- Jaramillo, L. G. y Oyuela, A. "Colombia: a quantitative analysis. En: A. Oyuela, ed, pp. 49-68, *History of Latin American Archaeology*. Aldershot: Avebury. 1994.
- Kelley, J. H. y Hanen, M. P. *Archaeology and the Methodology of Science*. Albuquerque: University of New Mexico Press. 1988.
- Kuhn, T. S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press. 1970.

- Langebaek, C. H. "La arqueología después de la arqueología en Colombia." En: *Dos lecturas críticas: arqueología en Colombia*, pp 9-42. Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura. 1996.
- Lorenzo, J. L. "Archaeology south of the Río Grande." En: *World Archaeology* 13:190-208. 1981.
- Lucas, G. Interpretation in contemporary archaeology: some philosophical issues. En: I. Hodder, M. Shanks, A. Alexandri, V. Buchli, J. Carman, J. Last y G. Lucas, eds, *Interpreting Archaeology: Finding Meaning in the Past*, pp. 37-44. Londres: Routledge. 1995.
- Marcus, G. E. y Cushman, D. E. "Las etnografías como textos." En: C. Reynoso, ed, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, pp. 171-213. Barcelona: Gedisa. 1992.
- Mignolo, W. "On the colonization of Amerindian languages and memories." En: *Comparative Studies of Sociology and History* 34: 301-334. 1992.
- Mora, S. "¿La paradoja: procesos en la arqueología colombiana?" En: S. Mora y F. Flórez, eds, *Nuevas memorias sobre las antigüedades neogranadinas*, pp. 45-71. Bogotá: Colciencias. 1997.
- Nader, L. "Anthropological inquiry into boundaries, power, and knowledge." En: L. Nader, ed, *Naked Science*, pp. 1-25. Londres: Routledge. 1996.
- Pineda, R. "La reivindicación del Indio en el pensamiento social colombiano (1850-1950)." En: J. Arocha y N. Friedemann, eds, pp. 199-251, *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Bogotá: Etno. 1984.
- Rabinow, P. "Representations are social facts: modernity and post-modernity in anthropology." En: J. Clifford y G. E. Marcus, eds, *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*, pp. 234-261. Berkeley: University of California Press. 1986.
- Rorty, R. 1979 *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press. 1979.
- Shanks, M. *Experiencing the Past: on the Character of Archaeology*. Londres: Routledge. 1992.
- Shanks, C. y Hodder, I. "Processual, postprocessual and interpretive archaeologies." En: I. Hodder, M. Shanks, A. Alexandri, V. Buchli, J. Carman, J. Last y G. Lucas, eds, *Interpreting Archaeology: Finding Meaning in the Past*, pp. 3-29. Londres: Routledge. 1994.
- Shanks, M. y Tilley, C. *Re-Constructing Archaeology: Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press. 1987a.
- _____. *Social Theory and Archaeology*. Albuquerque: University of New Mexico Press. 1987b.
- Silberman, N. A. "Promised lands and chosen peoples: the politics and poetics of archaeological narrative." En: P. L. Kohl y C. Fawcett, eds., *Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology*, pp. 249-262. Cambridge: Cambridge University Press. 1995.
- Tilley, C. "On modernity and archaeological discourse." En: I. Bapty y T. Yates, eds, *Archaeology After Structuralism*. Pp. 127-152. Londres: Routledge. 1990.
- _____. *Material Culture and Text: the Art of Ambiguity*. Londres: Routledge. 1991.
- _____. "Interpretation and a poetics of the past." En C. Tilley, ed, *Interpretative Archaeology*, pp. 1-27. Londres: Berg. 1993.

- Tyler, S.A. "La etnografía posmoderna: de documento de lo oculto a documento oculto." En: C. Reynoso, ed, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, pp. 297-313. Barcelona: Gedisa. 1992.
- Uricoechea, E. *Memoria sobre las antigüedades Neo-Granadinas*. Bogotá: Banco Popular. 1984.
- Watson, P. J., LeBlanc, S. A. y Redman, C. L. *El Método Científico en Arqueología*. Madrid: Alianza Editorial. 1974.