

---

---

**ARQUEOLOGIA,  
FRONTEIRA  
E INDISCIPLINA\***

---

---

ALEJANDRO F. HABER\*\*

Resumo: *os contextos pós-coloniais encontram a arqueologia diretamente comprometida com a expansão do capital global, de modo que a prática da arqueologia deixou de ser destinada apenas a obtenção do conhecimento. Os processos de globalização disponibilizam à arqueologia suas narrativas e suas materialidades, as quais a arqueologia parece ter pouco ou nenhum controle. Tenho a intenção de caracterizar a arqueologia, bem como as mudanças ocorridas em seus contextos pós-coloniais. A fronteira, território epistemológico e sócio-histórico onde se produzem os confrontos pós-coloniais, define tanto a imaginação moderna ocidental quanto sua criatividade; porém, longe de ser um espaço puramente objetivo, é um território contraditório e constitutivo da subjetividade colonial. Após descrever uma anatomia da fronteira, admito as implicações de pensar a arqueologia fronteiriça; neste sentido, sugiro os fundamentos e os procedimentos para indisciplinar a arqueologia.*

Palavras-chave: *Arqueologia. Globalização. Contextos pós-coloniais. Fronteira. Indisciplina.*

#### LA DISCIPLINA

**D**icho sencillamente, la arqueología es acerca de conocer el pasado a través del estudio de sus restos materiales. Hay un tiempo llamado ‘pasado’ que se ha ido antes de que nosotros llegáramos. Algo material ha quedado de ese tiempo, e incluso si no ha quedado tal como era entonces, algo ha quedado de ese material original. Estudiando esos

---

\* Recibido em: 03.01.2011.  
Aprovado em: 01.02.2011.

\*\* Doutor em Arqueologia. Escuela de Arqueologia, Universidad Nacional de Catamarca CONICET.

restos materiales en el sentido inverso podemos conocer cómo fueron esas cosas en el pasado, y conociéndolas también podemos conocer cómo fue el pasado. ¿Cómo funcionaba el pasado? ¿cuáles eran las fuerzas que lo gobernaban y las relaciones entre ellas? ¿cómo hemos de considerar la cantidad y calidad de material original que resta en los restos, y del pasado que resta en el material? Estas cuestiones están entre las muchas especificaciones teóricas y metodológicas que suman hacia una u otra 'teoría' dentro de la disciplina arqueológica. El marco disciplinario, es decir, el conjunto básico de comprensiones comunes acerca del objeto y el método, mantienen al debate teórico bajo el paraguas de la misma disciplina. Es la comprensión común la que nos hace decir que un trabajo particular es arqueología, más allá de la creciente variabilidad de maneras de hacer arqueología. Los nombres y las definiciones del objeto -que llamaremos 'lo arqueológico'- pueden cambiar de una 'teoría' a otra (por ejemplo, registro arqueológico, cultura material, cultura arqueológica, pasado material, restos materiales, etc.; o prueba de hipótesis, interpretación, inferencia, etc.), pero más allá de esa variabilidad se mantiene algún sentido en común.

Dado que el tiempo ha pasado, el pasado se ha ido; una representación común del paso del tiempo desde el pasado al presente al futuro es la línea de tiempo, cuya manifestación natural es la estratigrafía. Estamos en el presente separados del pasado por una distancia mensurable en la línea de tiempo. Parte de la materia que existió en el pasado permanece hasta el presente, de allí que hablemos de 'restos materiales'. Estudiando esos restos materiales los practicantes de la disciplina podemos conocer el pasado de donde provienen. Estos son los obvios principios básicos comunes de la disciplina, y suenan obvios para una audiencia disciplinaria porque es un lenguaje cultural, es decir, naturalizado. Ahora quisiera desarrollar una mirada externa sobre ese lenguaje disciplinario.

Mirando a la disciplina desde afuera, parece que su definición metodológica del objeto (conocer el pasado mediante los restos materiales) implica una división entre el conocedor (nosotr@s, l@s arqueológ@s) y el pasado cognoscible) y una trascendencia de esa división mediante el método arqueológico (un camino para la obtención de conocimiento). Dentro de la disciplina arqueológica (dentro de ese singular juego del lenguaje), mi relación con lo arqueológico (el pasado y sus restos) es una relación epistemológica, y no ontológica. Así, la pretensión disciplinaria es que mi relación con lo arqueológico me afecta como conocedor, no como ser. Dentro de ese lenguaje, existe una ruptura metafísica que separa a los seres conocedores y conocidos como diferentes órdenes de seres. Y una vez que el lenguaje disciplinario deviene el lenguaje aceptado, esa ruptura sólo puede ser atravesada por una relación asimétrica de conocimiento. La contribución de la disciplina a la colonialidad (LANDER, 2000) es la objetivación disciplinaria de una división anterior: la diferencia colonial entre conocedor/colonizador y entre conocido/colonizado. Las subjetividades coloniales así constituidas, son entonces objetivadas en el marco disciplinario. De esta manera, la solidificación de la colonialidad es reproducida en las representaciones disciplinarias modernas de la historia (pre-colonial) y en las maneras correctas de tratar con sus restos.

La idea de restos materiales, es decir, algo que ha permanecido en su materialidad, implica que no ha permanecido en una cualidad inmaterial, o que lo que ha permanecido no siendo material no es conducente al conocimiento (la relación normal) acerca del pasado (HABER 2009). Así, el pasado sólo puede ser conocido y tratado a través de su materialidad, es decir, excluyendo su inmaterialidad. Al mismo tiempo, los restos materiales del pasado sólo pueden ser mediados mediante la búsqueda de conocimiento. La definición de restos materiales excluye restos otros-que-materiales del pasado: la descendencia y la memoria. En la metafísica disciplinaria, la descendencia y la memoria están construidas como aparte de la relación de la disciplina con su objeto. Si existen, son relaciones no disciplinarias. Estar relacionado al pasado mediante parentesco y/o memoria no es algo que pueda sucederme en mi capacidad como arqueólogo (ni tampoco como individuo disciplinado).

La descendencia y la memoria son tipos de relaciones fundamentales dentro de una sociedad capitalista. Hacen posible la transferencia de la propiedad de una generación a la siguiente, transformando las relaciones capitalistas (la propiedad del capital que se realiza en más capital) en relaciones de clase. Dentro del capitalismo, mediante la descendencia y la memoria -los restos inmateriales del pasado- la relación con el pasado no es sólo una relación de conocimiento; afecta el ser de individuos y colectivos. Pero a través de la ruptura metafísica arqueológica, es decir, a través de la frontera colonial o, dicho de otra manera, en la relación del capitalismo con su afuera, la relación disciplinada con el pasado y sus restos está sólo mediada por el conocimiento mediante el método arqueológico. Esto explica cómo el marco disciplinario recapitula la diferencia colonial: la condición de posibilidad de la disciplina es la exclusión de los restos inmateriales de la relación lícita (normal). Esta sólo puede existir sobre la base de la exclusión de su otro.

La disciplina construye a su otro como fase pre-disciplinaria, variadamente llamada especulativa, inicial, pionera, lega, etc. Lo 'pre-disciplinario' es comprendido por la disciplina como un período en el tiempo superado por la llegada de la disciplina (GNECCO; ZAMBRANO 2000). Los otros persistentes son usualmente considerados saqueadores o huaqueros, y consiguientemente excluidos y castigados, como anormales o subnormales. La arqueología representa su historia como una línea progresiva desde la ignorancia al conocimiento, solidificando en su propia genealogía la reproducción de la diferencia colonial y la violencia epistémica y, al mismo tiempo, naturalizando su propia comprensión de la historia. El principal rol de la arqueología dentro de la colonialidad es escribir en tiempo pasado acerca del pasado que es su objeto (preterización histórica); y esto es posible cuando los acercamientos otros al mismo 'objeto' son ellos mismos escritos en pasado (preterización epistémica).

Aunque en términos materiales pueda decirse que la disciplina es una cosa (literatura, lenguaje, leyes, etc.), el aspecto performativo de la disciplina, es decir, en perspectiva pragmatista, implica ver al disciplinamiento como una fuerza continua tendiente a la disciplina. El disciplinamiento sucede también antes de la institucionalización de la disciplina y en contextos pos-disciplinarios. Puede decirse que el principal logro de la disciplina ha sido transformar su propio lenguaje (preterización) en la relación hege-

mónica con lo arqueológico, disciplinando así la manera en la cual la sociedad trata con el pasado y sus restos. La metafísica disciplinaria fue socializada en la ley, los tratados internacionales, la escuela, los medios, etc., a partir de un proceso de disciplinamiento que comenzó a fines del siglo XIX e inicios del XX. Puede decirse que es la relación hegemónica con el pasado en las relaciones internacionales y en la mayoría de culturas nacionales desde las últimas décadas.

## POST-DISCIPLINA

Los contextos poscoloniales plantean nuevos desafíos a la arqueología disciplinaria. Estos consisten en la renovada expansión de las relaciones mercantiles, incluyendo las expansiones sobre áreas geográficas nuevas o abandonadas por la explotación de recursos (por la inversión de capital), la construcción de infraestructura para la expansión capitalista (energía y transporte de bienes y recursos), y el desarrollo de nuevas mercancías 'inmateriales' principalmente en el área turística. Dentro de esos contextos, la disciplina es transformada de maneras en las que el conocimiento ya no es más un fin en sí mismo, sino parte de procedimientos administrativos o desarrollos mercantiles orientados a la expansión capitalista. Al mismo tiempo, el apoderamiento político y cultural de pueblos indígenas y movimientos sociales implicó nuevos escenarios en los cuales ya no es posible el monólogo disciplinario. La disciplina se acomodó para tratar con esos contextos poscoloniales: el impacto arqueológico, el turismo patrimonial, y la arqueología indígena se desarrollaron como subcampos de intervención. Trascendiendo las relaciones de búsqueda de conocimiento, la arqueología dialoga con otros valores (desarrollo, justicia social, paz) que junto al conocimiento gobiernan la arqueología posdisciplinaria, tal como puede ser llamada la reconversión de la arqueología para capacitarla a participar en contextos poscoloniales.

En la arqueología posdisciplinaria la metafísica disciplinaria es puesta en diálogo con proyectos de inversión de capital, estrategias ingenieriles y la política indígena. La arqueología posdisciplinaria es lo suficientemente flexible como para acomodarse a diferentes escenarios, y la extraordinaria diversidad de campos de intervención tal como puede verse en cualquier foro nacional, multinacional o internacional de importancia, es una medida de su flexibilidad respecto de los contextos de intervención (y no tal sólo de variabilidad teórica). Lo que resta de la disciplina arqueológica es su marco metafísico (la verdadera condición de posibilidad de la arqueología posdisciplinaria).

La arqueología establece el juego de lenguaje que enmarca los diálogos con otras fuerzas (por ejemplo, ancestros, dioses, territorio). El impacto arqueológico es un ejemplo. Es acerca de la medición de los efectos de un proyecto sobre los restos arqueológicos, y la cuantificación de los costos y prioridades para su conservación. La idea disciplinaria de restos arqueológicos es recapitulada (con las ya mencionadas implicancias para la reproducción de la metafísica disciplinaria). Pero también se reproduce la idea arqueológica de tiempo e historia lineales: mediante su inclusión en un procedimiento administrativo orientado a la implementación de un desarrollo capitalista, implícita-

mente supone la fatalidad del desarrollo capitalista, como si estuviera gobernado por la progresión temporal.

La arqueología indígena es otro campo en el que usualmente, aunque no siempre, se recapitula la metafísica arqueológica. El entrar en un diálogo con comunidades indígenas usualmente significa el desarrollo de relaciones asimétricas (arqueólogos enseñando a los locales, locales participando de equipos arqueológicos, arqueólogos ayudando a indígenas, indígenas transformándose en arqueólogos, etc.). Lo que usualmente no se desafía es la episteme arqueológica, sus verdaderos cimientos: la materialidad de los hallazgos arqueológicos, su cualidad de medios para conocer el pasado.

En la arqueología posdisciplinaria el foco teórico está desplazado de la epistemología a la ética, y quedan realizadas las cuestiones de 'práctica correcta'. Así como la epistemología era el marco de la teoría dentro de la arqueología disciplinaria, es ahora el turno de la ética enmarcar a la teoría dentro de la arqueología posdisciplinaria. Pero la teoría se detiene allí donde se alcanzan los marcos. La metafísica de la diferencia es así recapitulada, incluyendo la recapitulación de la diferencia colonial dentro de relaciones hegemónicas.

La recapitulación de la colonialidad tiene poco que ver con las intenciones políticas o éticas de los individuos que hacen arqueología. Incluso cuando se busca un diálogo horizontal, ese diálogo ya está enmarcado en un particular lenguaje (un juego de lenguaje) que se supone es el lenguaje natural que describe el mundo (la posición hegemónica). Socavar el lugar hegemónico desde el cual la arqueología disciplina las relaciones con el pasado y sus restos implica escuchar y aprender de las relaciones subalternas al pasado y sus restos, mudar el domicilio de la escritura, y desarrollar posiciones para indisciplinar a la arqueología de su metafísica disciplinaria.

Pongamos un ejemplo, tomado de una muestra realizada por arqueólogos en un museo arqueológico que montaron en Antofagasta de la Sierra, una comunidad andina de Catamarca. Allí, luego de recorrer los paisajes y períodos de la historia local, con explicaciones ilustradas acerca de los modos de subsistencia, sistemas de asentamiento, y tecnologías empleadas en cada uno, el visitante, que podría ser un habitante de la localidad, se encuentra con un panel que dice:

*Hemos recorrido con la brevedad de un soplo de brisa 10.000 años de historia del hombre de la Puna. Antofagasta de la Sierra y su gente, continúan viviendo cotidianamente ese difícil romance entre el hombre y el desierto. Los paisajes solitarios y bellos, los orgullosos camélidos, los vientos poderosos, los inviernos gélidos y el sol abrasador del verano son, hoy como hace miles de años, parte de la cotidianeidad del puneño. Ellos, hombres y mujeres, continúan aquí serenos, humildes y orgullosos. Conocedores, quizás, de que son herederos de una estirpe que supo conquistar la montaña y acercarse al cielo. Muchos compatriotas ignoran lo que es la Puna, su inhóspita y embriagadora belleza, la callada hospitalidad de su gente, sus miles de años de historia. Antofagasta de la Sierra camina al futuro tratando de treparse a los beneficios de la nueva tecnología, pero sin desprenderse de sus tradiciones milenarias. Para ello intenta reconocerse en su pasado y ofrecerlo a sus compatriotas. Si los*

*arqueólogos son recuperadores de la memoria perdida, el pueblo es propietario y custodio de esa memoria recuperada.*

No hace falta suponer ni mala fe ni cinismo en este texto. Por el contrario, todo parece indicar que se trata de gente honestamente comprometida con su rol como “recuperadores de la memoria perdida”. Ellos les cuentan al pueblo lo que a este le sucedió a lo largo de 10.000 años de historia, y también les cuentan cómo es que llegaron a ese conocimiento: muestran detalles de las excavaciones, de los estudios de los restos, en fin, de la tarea de la investigación arqueológica. Para quienes escribieron ese texto, los supuestos de su disciplina son naturalmente universales. Tanto es así que no reconocen que exista una memoria histórica local, sino que la consideran perdida. Veamos con algún detalle cómo opera aquí la anatomía disciplinaria. Hagamos un poco de arqueología en esta arqueología.

La historia occidental tiene una metafísica ya inserta en sus propios cimientos y definiciones de objeto y método. La metafísica occidental asocia dos cosas en sus marcos historiográficos, la historia como hechos sucedidos a lo largo de la línea de tiempo, y la historiografía como un conjunto de reglas y códigos para privilegiar a la vista y la escritura alfabética sobre la memoria y otras tradiciones textuales. Otras tradiciones historiográficas, basadas en dispositivos orales, textiles, ritual y dramaturgia, son excluidas de los métodos aceptados como correctos. Al mismo tiempo la historia deviene la autonarración de Occidente como civilización superior. La historia como *res gestae* y la historia como *historia rerum gestarum*, es decir, la historia como lo que sucedió y la historia como lo que se dice acerca de lo que sucedió, acaban siendo una y la misma cosa con Occidente. Occidente es a la vez el objeto de la historia y el agente de la historiografía. Pero Occidente no se nombra. Siendo el lugar de enunciación hegemónico de la historia, Occidente nombra a la historia-objeto (*res gestae*) y a la historia-método (*historia rerum gestarum*) como si fuesen cosas separables una de otra y a la vez separadas de sí mismo. Pero vemos hasta qué punto Occidente no es otra cosa que una teoría de la historia. La fundación de la historiografía occidental se relaciona a la doble operación de dominación del sujeto-otro y exclusión del conocimiento-otro. En el siglo V a. C. Heródoto, llamado el Padre de la Historia, estableció una clasificación de conocimientos para escribir una narrativa acerca de lo que sucedió en la guerra que los griegos sostuvieron contra los persas. Por un lado, Heródoto acuñó la palabra *barbaroi* para denominar al otro cultural, de hecho, los enemigos o potenciales enemigos de los griegos. El epíteto venía de la repetición de la particular *bar*, que no significa nada sino tan solo un sonido, que repetido da la idea que el otro, que no habla el lenguaje del hablante, no tiene en realidad un verdadero lenguaje. Al mismo tiempo la historia, es decir, el relato de aquello que sucedió, debía ser escrita en base a una clasificación de fuentes de información, una jerarquía desde la falsedad a la verdad. Las fuentes superiores de información eran para Heródoto aquellas que provenían de testigos oculares, mientras que la memoria social y la leyenda eran consideradas contaminadas por la imaginación y la falsedad. Así, ya en los momentos iniciales de la historiografía occidental estaban

disociados el objeto de la historia (aquello que sucedió) y el método básico para escribir relatos confiables acerca de aquello que sucedió. Pero en la práctica, esa disociación de objeto y método se daban cita para resultar en una necesaria intimidad cultural dentro de la cual se debía escribir la historia acerca de la relación entre el Yo con los Otros: es decir, presencia testimonial y competencia lingüística (y cultural) en el lenguaje del historiador. El conocimiento desprovisto de la marca de esa intimidad puede ser mito, folklore o leyenda, pero nunca historia. Está claro que estas definiciones básicas de objeto y método dicen mucho más acerca de lugar de enunciación de la historia que acerca de cualquier otro hecho histórico objetivo. Es más, esta teoría de la historia deviene un mecanismo de producción de una identidad hegemónica: la identidad del agente de la historia que es al mismo tiempo la del agente de la historiografía que narra esa historia, se constituye mediante la exclusión de historias-otras e historiografías-otras en términos de identidades-otras o, mejor, alteridades. Occidente es, entonces, el agente implícito en una teoría de la historia que se basa en la violencia epistémica mediante la cual los conocimientos en competencia son transformados en alteridades.

La arqueología difiere de la historia en una cantidad de aspectos básicos. Comparte con la historia, no obstante, la disociación fundamental de objeto y método en la ruptura metafísica. Como ya hemos visto, la condición de posibilidad del objeto arqueológico es la exclusión de otras ontologías y la universalización de una relación de conocimiento. En el caso del ejemplo anterior, la memoria ha de estar perdida para que tenga sentido que alguien se ponga a recuperarla.

Pero volvamos a la teoría de la historia que decimos que es Occidente. La historiografía occidental dice abiertamente que el tiempo es lineal. El tiempo pasa desde el pasado al presente al futuro a lo largo de una línea de tiempo. Y la línea de tiempo es la representación más fácil del tiempo histórico. Los hechos suceden uno tras otro. Pero la línea de tiempo no es tan sólo una línea, es decir, una cosa que esté allí y que uno pueda describir. Es también un *vector*. Un vector es un tipo particular de línea recta que tiene magnitud y dirección. La *magnitud* del tiempo es la distancia al punto de origen, y la *dirección* es su orientación en el espacio. Como un vector, la historia tiene un punto de origen y una dirección. Dentro de la tradición occidental, el punto de origen de la historia es a veces abiertamente metafísico, como en el caso de la creación bíblica, o la llegada del Hijo de Dios al mundo humano. Dentro de la recapitulación moderna de la tradición occidental, otro punto de origen es el inicio de la Historia, como disciplina de conocimiento acerca de la Historia y como período de tiempo. Dentro de Occidente, *res gestae* comienza cuando da inicio *historia rerum gestarum*: la historia (relevante) de la humanidad comienza cuando se inventa la disciplina (occidental) del conocimiento de esa historia. Lo que sucedió y el registro de lo que sucedió se originan al unísono. La historia -los hechos- son comprendidos como una magnitud de tiempo, es decir, como la distancia lineal desde el origen metafísico hasta el presente. La historia, tal como la ve la teoría occidental del tiempo, consiste de la historia de Occidente. La historia que sucedió y que importa (es decir, la historia de Occidente y su expansión sobre el otro) tiene su origen en la invención del dispositivo de codificación del conocimiento occi-

dental como superior (la historia como aquello que se dice acerca de lo que sucedió). El punto de origen de la versión occidental de la historia se asocia, entonces, a su auto-comprensión como una civilización superior y al mismo tiempo a la consideración de la superioridad de sus propios medios para considerarse superior.

La metafísica de la historia es objetivada en la línea del tiempo, produciendo el efecto de un punto de origen metafísico, al mismo tiempo un lugar naturalizado de conocimiento. Tal punto de origen marca el origen del yo (Occidente como proyecto de conocimiento e intervención). El nacimiento de Jesús de Nazaret es el principal punto de origen de la línea de tiempo, y marca el origen del yo cristiano. La vida de Jesús (lo que sucedió) es narrada en los evangelios (el relato de lo que sucedió), y el conocimiento correcto de la historia sagrada es obtenido mediante la lectura de los textos sagrados que codifican la historia. En los países europeos, la historia usualmente es considerada como originada cuando aparecieron los primeros documentos escritos, normalmente por conquistadores romanos, acerca de lugares particulares hacia donde se expandieron. Los pueblos resistentes y dominados son denominados por esas fuentes y devienen en ancestros de las naciones actuales. Antes de esos pueblos no había historia sino prehistoria. En América es la llegada de Colón un segundo punto de origen, marcando el transplante del yo al Nuevo Mundo, y separando a la Historia (conocida) de la Prehistoria (desconocida). La arqueología, dedicada principalmente a obtener conocimiento de tiempos prehistóricos, expande la codificación y las reglas de conocimiento occidentales sobre períodos que no tienen fuentes escritas. Queda claro que el lugar desde el cual la historia es clasificada como tipos de conocimiento posible es el mismo lugar de frontera en el cual la conquista resulta una práctica y una teoría. La historia como representación del yo occidental corporiza a Occidente como un discurso de conocimiento que es un proyecto de dominación. El lugar de frontera colonial en el que se establece la historia es el borde de Occidente, que se reconoce hacia adentro mediante la historia y se expande hacia fuera mediante la arqueología.

Como todo punto de origen metafísico que marca el inicio de un proyecto (moralizante, civilizador, purificador), la línea del tiempo occidental está también proyectada hacia el futuro. Para los conquistadores ibéricos de América durante la primera modernidad, el futuro era una mayor *proximidad a Cristo*. Para los conquistadores europeos durante la segunda modernidad, los descendientes de europeos en los países políticamente independientes, y para la antropología evolucionista, el futuro es la *civilización*. Para los desarrolladores de la actualidad, y para el sentido común occidental en general, el futuro consiste en el *desarrollo*. El tiempo occidental se muestra como línea pero es siempre un vector, con una magnitud y una dirección. Esta orientación espacial fundamental del tiempo occidental, medido en los propios cimientos de su metafísica, es la manera en la que tanto el espacio como la alteridad se reducen al tiempo. El tiempo occidental connota el tiempo y denota la dominación. Occidente es una teoría de la historia en la que la historia consiste en la dirección hacia una creciente dominación del hombre sobre la naturaleza, de la modernidad sobre la tradición, de Occidente sobre los Otros. La idea de desarrollo se basa en el tiempo vectorial, tal como lo comprende



la teoría que se basa en la metafísica occidental. Esa es la razón por la cual el desarrollo no necesita ser demostrado para ser un significativo poderoso: está profundamente arraigado en la metafísica occidental.

La arqueología no es inocente respecto del reforzamiento de las nociones occidentales de tiempo. Expande la tradición occidental de la historia a tiempos y lugares en los cuales esa tradición no es directamente aplicable. Siendo la arqueología un proyecto de conocimiento codificado en ideas occidentales sobre el tiempo y la historia, expande sobre tiempos 'pre-históricos' y pueblos 'orales' los medios para objetivar la metafísica occidental. La arqueología le otorga tiempo occidental a los pueblos no occidentales transportando a sus mundos los condicionantes metafísicos de la historiografía occidental. Dicho de otro modo, recupera la memoria para los otros. Puede decirse, así, que Occidente preda sobre las historias-otras-que-sí-mismo. La arqueología tiene un rol central en este particular proceso predatorio.

Occidente necesita a su Otro para dar cumplimiento a su nuclear proyecto de expansión. Pero el Otro no debe manifestarse como un Otro-en-sí, es decir, no puede manifestarse en sus propios términos, ya que esos términos son insoportables para Occidente. Cuando es enfrentado al Otro-en-sí, Occidente sufre al ser confrontado con su propio yo-predador. Así, el Otro es representado como excesivo, animalesco, gobernado por emociones y necesidades, irrepresentable, pues no habla un verdadero lenguaje, según Heródoto, o perdió la memoria, según el cartel del museo en Antofagasta. El Otro-en-sí debe ser domesticado como ya aprehensible por el discurso occidental sobre el Otro (es decir, como Otro-que-Occidente). En el discurso occidental, el Otro es ya la sombra de Occidente, no puede hablar por sí mismo, como arguye Spivak (2010), porque ya es una sombra, no un yo. La historia del Otro que la arqueología escribe es ya una historia en términos occidentales, en el sentido en que Occidente le otorgó a su-otro su propia metafísica (en primer lugar el tiempo occidental). Son los arqueólogos los que recuperan la memoria y se la donan al otro, que la había perdido. El otro recibe así una historia que debe transformarse en memoria propia. Y esto es un nudo fundamental para comprender la violencia epistémica mediante la cual la arqueología contribuye decisivamente en la creación de hegemonía. Una diferencia fundamental entre la memoria y la historia es que la primera es algo que sucede en un espacio-tiempo subjetivo, mientras que la historia, al menos la historia en términos occidentales hegemónicos, es lo que sucede objetivamente en dimensiones independientes de espacio y tiempo. El pasado que narra la arqueología sucedió allí, en espacios y tiempos más o menos mensurables. Ese pasado arqueológico no es posible de separarse de la teoría de la historia que lo sustenta: el Occidente que se constituye de esa manera en un proyecto de autoconstrucción en el tiempo mediante dominación del espacio. El que se pretenda que los puneños, según reza nuestro ya conocido cartel, sean propietarios y custodios de una memoria histórica que les es donada por la arqueología es todo un proyecto de colonización epistémica. Pero también es una invitación a que concedan supremacía a la relacionalidad occidental en la cual esa supuesta memoria se basa y, de esa manera, construyan la hegemonía de una

teoría que, siendo singular se pretende universal.

Socavar el lugar hegemónico desde el cual la arqueología disciplina las relaciones con el pasado y sus restos implica algo distinto que proteger las relaciones disciplinarias con el mundo, algo diferente que transformar la historia en desarrollo, algo contrario a traducir a términos financieros las fracturas que el capital impone en las relaciones significativas de los mundos locales, algo fundamentalmente opuesto a donarle a los otros el conocimiento de su historia que o bien han perdido o bien nunca tuvieron. Se trata, en cambio, de escuchar y aprender de las relaciones subalternas al pasado y sus restos, mudar el domicilio de la escritura, y desarrollar posiciones para indisciplinar a la arqueología de su metafísica disciplinaria. El tiempo, la materialidad y la alteridad son las tres áreas principales para indisciplinar la arqueología. En lugar de los supuestos básicos de la disciplina arqueológica, la arqueología indisciplinada conlleva desarraigar su ontología y epistemología de la colonialidad. En este sentido, el tiempo no es una línea con magnitud y orientación sino un lugar tramado por relaciones de cuidado. La materialidad no se opone a la espiritualidad, ni en términos ontológicos ni epistemológicos, sino una morada, un domicilio. Y la alteridad no es una categoría estable para clasificar pueblos, tiempos y territorios, sino las condiciones ontológicas de los regímenes de cuidado. El tiempo, la materialidad y la alteridad no son áreas que puedan indisciplinarse por separado; forman parte de redes de relaciones, relationalidades.

La arqueología indisciplinada vive en el borde, en la frontera. Desde allí acomete dos tareas que son parte de lo mismo. Enuncia el lugar no enunciable de enunciación hegemónica. Escucha, aprende y se muda a la exterioridad de la episteme hegemónica.

La anatomía de la disciplina, volver sobre ella misma su mirada, parece ser un mandato de la arqueología indisciplinada. Decir aquello que permanece no-dicho en el lenguaje arqueológico, des-prender el lugar de normalidad de los marcos disciplinarios, son tareas contrahegemónicas. La arqueología indisciplinada debe violentar las codificaciones simbólicas de la violencia. Pero ello no puede hacerlo en el aislamiento de la academia si es que se pretende indisciplinar la arqueología y no, en cambio, fundar una nueva moda disciplinaria. Deben ser hechas en conversación, no meramente con colegas, quienes ya participan de la misma fe disciplinaria, sino con actores y colectivos populares, movimientos sociales y comunidades locales. Estos, en sus relaciones interculturales con la episteme hegemónica, ya realizan el esfuerzo político y poético de una teoría que violenta la codificación simbólica de la violencia. Y eso es lo que precisamente caracteriza a la frontera como lugar de creación teórica.

No se trata de dirigirse a algún lugar a encontrar un otro más o menos original y prístino, encerrado en una ontología diferente, y permitirnos experimentar una cosa completamente distinta. Las diferencias ontológicas ya están constituidas interculturalmente, mediante relaciones de subalternidad y hegemonía. Las teorías fronterizas no son necesariamente lingüísticas, sino diversamente semiopráticas con textualidades variadas. El que parezcan mudas o ruidosas, es decir, que se las desoiga por defecto o por exceso, sólo habla de la incapacidad de establecerse en otro registro que no sea el único en el cual se puede sostener una posición hegemónica. Escuchar, reconocer, y

aprender son, en cambio, habilidades a desarrollar como condiciones de la conversación. Pues la arqueología indisciplinada es siempre conversacional. Con esto no quiero decir que simplemente tome a la conversación como método, sino que es una relación que deviene en la conversación (HABER 2011).

Ni los restos materiales del pasado ni el pasado son objetos de la arqueología indisciplinada; integran, en cambio, las relaciones de sus situaciones conversacionales. La arqueología indisciplinada desanda el camino de la objetivación mediante la cual el sujeto investigador se atribuye a sí mismo el poder de atribuir valores al mundo. La arqueología indisciplinada no tiene objeto: compone situaciones intersubjetivas. La arqueología indisciplinada no pretende objetividad, sino subjetividades ampliadas. No produce un relato que se diga conocimiento, sino que re-conoce los conocimientos con los cuales conversa. No está orientada a un resultado como algo distinto de su práctica misma. No está dirigida a provocar una transformación en los otros, se autotransforma en conversación contrahegemónica, lo que la hace poderosamente subversiva.

Quiero terminar volviendo a mi ejemplo, pero ahora para reproducir las palabras que nos propuso Ernestina Mamaní, quien trabajaba en esos momentos como guía en el museo de Antofagasta, cuando terminábamos un taller junto al personal del museo, en el marco de una co-investigación sobre el museo en la que participé junto a estudiantes de las escuelas locales, docentes, personal de la municipalidad, pobladores, sobre todo ancianos, y un grupo de mis estudiantes de arqueología y doctorado (HABER *et al.* 2007). Luego de una semana de conversaciones, no exentas de tensión, angustia y alegría, Ernestina Mamaní decía:

*yo misma a veces, cuando estoy sola y no hay turistas, me pongo a leer algún que otro cuadro y pienso: ellos dicen que lo encontraron, y dicen que fue así... ¿Será verdad, no será? Cuando viene el turista yo le digo lo que dice ahí. Supuestamente ya lo estudié y lo digo de memoria, pero no voy a decirle otra cosa. Le digo eso porque está escrito ahí. No digo lo que yo siento acá, sino lo que dice ahí. Esa es la explicación que nosotros le damos al turista. Me gustaría que nosotros pudiéramos darle otras explicaciones, o por lo menos decirles cómo vemos nosotros a esas cosas. Por lo menos que ellos respeten lo que nosotros decimos, porque sino ellos no saben qué decimos nosotros y nos ven capaz como un objeto. No nos gusta ser objeto (com. oral).*

\* Agradecemos Júlio Cezar Rubin de Rubin, Roberto Pellini y colaboradores por la invitación y la hospitalidad en Goiânia. Roberto Pellini por su pregunta al finalizar la conferencia. Luis Borrero y Andrés Zarankin por la discusión posterior. Además de los mencionados, me ha sido de ayuda con este texto, entre otros Dante Angelo, Homi Bhabha, Cristóbal Gnecco, José Luis Grosso, Yannis Hamilakis, Omar Harmanshah, Ernestina Mamaní, Uzma Rizvi, Laura Roda y Nick Shepherd. Fue escrito en la Universidad del Cauca durante una Beca externa otorgada por CONICET y una licencia para investigación de la Universidad Nacional de Catamarca.

## Referências

GNECCO, C.; ZAMBRANO, M. Introducción: el pasado como política de la historia. In: ZAMBRANO, M.; GNECCO, C. (Eds.). *Memorias hegemónicas, memorias disidentes*. Bogotá: ICANH-Universidad del Cauca, 2000. p. 11-22.

HABER, A. ¿Adónde están los 99 tíficos? In: ACUTO, F.; ZARANKIN, Y. (Eds.). *Sed non satiata II*. Córdoba/Catamarca: Encuentro/Humanidades, 2009.

HABER, A. F. Nometodología payanesa. Notas de metodología indisciplinada. *Revista Chilena de Antropología* (en prensa). 2011.

HABER, A. F.; MAMANI, E.; RODA, L. Conversación con Ernestina Mamani. *Arqueología Suramericana*, v. 3, n. 1, p. 20-28, 2007.

LANDER, E. La Colonialidad del Poder: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: UNESCO / Ediciones del CLACSO. 2000.

SPIVAK, G. Crítica de la razón poscolonial. Hacia una crítica del presente evanescente. Madrid, Akal. 2010.

## ARCHAEOLOGY, BORDER AND INDISCIPLINE

Abstract: *While in postcolonial contexts archaeology is found directly implicated in the expansive edge of global capital, disciplinary practice has ceased to be simply oriented towards knowledge procurement. Globalization processes make archaeology, including its narratives and materialities, available for directions on which archaeology seems to have little control or none at all. I pretend to feature archaeological discipline, and the changes undergone within postcolonial contexts. The border, an epistemic and socio-historic territory in which postcolonial frictions are produced, delimits both western modern imagination and its creative outer side; but, instead of being a simple objective space, it is a contradictory territory and constitutive of colonial subjectivity, for those who practice archaeology too. After describing an anatomy of the border, I admit the implications of thinking border archaeology; in that sense, I suggest foundations and lines for un-disciplining archaeology.*

Keywords: *Archaeology. Globalization. Postcolonial Contexts. Border. Indiscipline.*