

LAS APORÍAS DE LA ARQUEOLOGÍA HERMENÉUTICA. EN BUSCA DE UN NUEVO CRITERIO DE VALIDEZ

THE APORIAI OF HERMENEUTIC ARCHAEOLOGY. IN SEARCH FOR A NEW
VALIDITY STANDARD

VAQUER, JOSÉ M.^I

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

RESUMEN

En este trabajo propongo que la Arqueología Hermenéutica Británica (AHB) se encuentra, debido a su tendencia academicista, en un estado de contradicción con sus objetivos originales. La propuesta de que toda arqueología es práctica política no fue llevada a cabo por los practicantes de esta corriente. En consecuencia, presento dos argumentos que podrían explicar parcialmente el estado de contradicción: el primero de ellos, la “falacia esencialista”, implica que la AHB termina esencializando a la Modernidad por su negación. El segundo de ellos, tiene que ver con la falta de un Otro que interpele las interpretaciones de la AHB y por lo tanto, la práctica política se encuentra restringida al campo académico. Para construir los argumentos, repaso sintéticamente las principales posturas del Pensamiento Moderno y su incidencia en la AHB. A continuación, me centro en las críticas del pensamiento moderno, a partir de su tendencia totalizadora. Finalmente, esbozo una posible solución a las contradicciones a partir de considerar, siguiendo a Levinas, que la relación ética debe primar sobre la relación de conocimiento, y de esta manera, sentar las bases para una Arqueología Latinoamericana comprometida socialmente.

PALABRAS CLAVE: Arqueología hermenéutica; Falacia esencialista; Violencia epistémica; Ética.

ABSTRACT

In this paper I claim that British Hermeneutics Archaeology (BHA) is, due to its academic orientation, in a state of contradiction with its original goals. The proposal that archaeology is a political practice has not been carried forward by the practitioners of this theoretical trend. In consequence, I present two arguments that might partially explain the state of contradiction: first, the “essentialist fallacy”, implicating that the BHA ends up essentializing Modernity by its negation. Second, and related with the lack of an Other that questions BHA interpretations, its political practice has been restricted to the academic field. In order to construct the arguments, I synthesize the main trends of Modern Thought and their effect on BHA. Then, I show some critics based on the totalizing tendencies of Modernity. Finally, I suggest a possible solution to the contradictions by considering, following Levinas, that ethics should be first philosophy instead of knowing. This could lead to lay the foundations of a socially engaged Latin American Archaeology.

KEYWORDS: Hermeneutic archaeology; Essentialist fallacy; Epistemic violence; Ethics.

^I CONICET • INSTITUTO DE ARQUEOLOGÍA, FFyL, UBA. 25 DE MAYO 217 3° PISO (CP 1002), BUENOS AIRES, ARGENTINA • E-MAIL: jmvaquer@yahoo.com

INTRODUCCIÓN

“Por lo demás, quien no conoce el nudo no es posible que lo desate, pero la situación aporética de la mente pone de manifiesto lo problemático de la cosa. Y es que, en la medida en que se halla en una situación aporética, le ocurre lo mismo que los que están atados: en ambos casos es imposible continuar adelante (Aristóteles, *Metafísica* III, 1 995a 30–35)”.

La cita de Aristóteles refleja el estado de la Arqueología Hermenéutica Británica (desde ahora, AHB) de finales de los años '90: la misma se encuentra en un estado de *aporía*. El término es griego, y significa literalmente “sin camino”. Aunque en una primera instancia posee una connotación negativa, para Aristóteles las *aporías* son el motor de la investigación. Pero para ello, es necesario reconocerlas. Si bien la AHB cobró mucho impulso desde su surgimiento a mediados de la década de 1980 y logró socavar críticamente las bases de la Arqueología Procesual de corte positivista, considero que el proyecto original no fue llevado a cabo. Desde la declaración de Shanks y Tilley (1987) que la arqueología es inherentemente política, a los resultados producidos dos décadas después, hay un abismo. Y esta diferencia entre los objetivos iniciales y los resultados es lo que pone a la AHB en un estado de *aporía*.

Este trabajo es un intento de “desatar” el nudo en que se encuentra la Arqueología Hermenéutica, a partir de considerar su aplicación en un contexto socio-político latinoamericano. Para ello, propongo dos argumentos que podrían explicar (al menos parcialmente) las razones del estado de *aporía*. El primer argumento que presento es que, a pesar de su pretensión de superar los modelos dicotómicos y esencialistas que resultan de la Filosofía Moderna (en particular de la filosofía Cartesiana), la AHB termina esencializando la negación de la Modernidad. Las interpretaciones que proponen del pasado se conforman a partir de una negación de las principales características del Pensamiento

Moderno. Por lo tanto, esencializan a la Modernidad por su negación. A esto lo denominó la “falacia esencialista”. El segundo argumento es que la contradicción de la AHB proviene de su orientación academicista, que si bien le permitió generar propuestas teóricas de *praxis* arqueológica concreta, no le permitió llevarlas efectivamente a la práctica. Parte de esto es consecuencia de que la AHB no tiene un Otro que interpele sus interpretaciones. Desde su lugar academicista, el Otro de la AHB somos nosotros, los arqueólogos que no somos ni europeos ni norteamericanos.

En la sección final ensayo una posible solución a la *aporía*, que implica volver a la propuesta original de la AHB de considerar a la Arqueología como una práctica política. Para ello, y en relación con el segundo argumento, propongo que es necesario considerar el compromiso ético de la práctica arqueológica como fundante, antes que la necesidad de “conocer”, y establecer a partir de ello un nuevo criterio de validez. En este sentido, retomo la propuesta de Levinas (2002) de que la filosofía primera debe ser la ética y no la ontología, como lo propone el pensamiento Moderno. La conclusión es que para hacer una arqueología comprometida con la transformación de la realidad es necesaria una deconstrucción crítica de las teorías que utilizamos, para evaluar en qué medida contribuyen a la imposición de lógicas dominantes (violencia epistémica *sensu* Gnecco 2009 y Haber 2013), y conjuntamente avanzar en la elaboración de marcos teóricos que se ajusten a nuestras realidades sociales que distan mucho de la realidad de los países anglosajones.

Para comenzar a transitar por el camino propuesto, en la sección siguiente presento una breve síntesis de tres autores que son considerados los pilares del pensamiento Moderno (Descartes, Hume y Kant), y sobre los cuales la AHB construye su crítica. A partir de esta síntesis, puntualizo algunas de las críticas que se le hicieron a la Modernidad, sobre todo con respecto a su relación con el

Otro. En la sección siguiente, retomo algunas propuestas de la AHB para desarrollar y explicitar los argumentos centrales del trabajo. En la sección final, me focalizo en la posible solución al problema planteado.

PRIMERA PARTE: ¿A QUÉ LLAMAMOS “MODERNIDAD”?

Es muy difícil determinar exactamente el surgimiento de la Modernidad como tal, tanto a nivel de la Historia como del pensamiento. Las fechas convencionales proponen que la Modernidad en tanto periodo histórico se inicia a fines del Siglo XV, mientras que el padre de la filosofía moderna es Descartes en el Siglo XVII. Sin embargo, el racionalismo cartesiano no agota la filosofía moderna, sino que justamente sirve como punto de partida (sin embargo, ver Dussel 2008 para una perspectiva diferente que sitúa el origen de la Modernidad en el colonialismo europeo). Para comprender, de manera sintética y ajustada, al pensamiento moderno, es necesario poner en tensión al racionalismo cartesiano con el empirismo británico, que corresponde a la “otra cara de la moneda”. Finalmente, es importante también exponer brevemente como Kant realiza la síntesis y la superación de las contradicciones entre ambas corrientes. Para ello, me voy a centrar en las doctrinas epistemológicas y gnoseológicas de Descartes, Hume y Kant.

EL RACIONALISMO CARTESIANO

Las dos obras de Descartes que inauguran a la Modernidad como forma de pensar son el *Discurso del Método* de 1637 y las *Meditaciones Metafísicas* de 1641. En ambos trabajos, Descartes formula el *cogito* como certeza primera: pienso, luego existo. De allí, en una inferencia que fue cuestionada por sus contemporáneos en las *Objeciones*, propone que su esencia es ser una cosa pensante. Al seguir desarrollando su argumento, sostiene que, si es una cosa pensante, entonces todo lo que corresponde al cuerpo no le pertenece en tan-

to sustancia, y en la *Sexta Meditación* formula la distinción real entre el alma y el cuerpo. El alma es una sustancia *—res cogitans—*, cuyo atributo es pensar, mientras que el cuerpo es una sustancia extensa *—res extensa—* cuyo atributo es ocupar lugar en el espacio. Y no existe comunicación entre ambas. Esta proposición no fue aceptada sin críticas por todos sus contemporáneos. De hecho, el mismo Descartes, una vez que concibe que el cuerpo y el alma son dos sustancias diferentes, se encuentra en problemas para justificar la interacción entre ambas. Su solución en el *Discurso del Método*, poco elegante hasta para sus contemporáneos, es ubicar el foco de la interacción en la base del cerebro, en la glándula pineal (Descartes 2004). ¿Pero cómo puede ser que una sustancia como el pensamiento, que por definición no es extensa, ocupe lugar en el espacio?

El legado de Descartes tiene que ver con la posibilidad de conocer solamente utilizando el intelecto. Su modelo gnoseológico se apoya en la geometría, ya que propone que se deben partir de principios evidentes de suyo, que se obtienen mediante una intuición intelectual. Descartes llama a estas intuiciones ideas claras y distintas, y las diferencia del pensamiento discursivo posterior que implica pasos e inferencias. La primera de ellas, y la que sirve de modelo es el *cogito*. Las ideas claras y distintas son innatas, por lo que el entendimiento puede conocer sin necesidad de la sensibilidad. La sensibilidad se encuentra reducida a las operaciones básicas de la subsistencia, como principio de autoconservación del cuerpo. También el ejercicio del entendimiento depende de un sujeto concreto, individual. Si bien el *cogito* se le revela al pensador en su meditación de manera particular, todo ser humano puede llegar a la claridad y la distinción si ordena sus pensamientos de acuerdo al método. Otro punto importante es la rigurosidad que impone el método cartesiano, que algunos autores caracterizan como “duda hiperbólica” (Cottingham 1995; Williams 1996). Todo aquello de lo que se duda, es descartado en el camino hacia la claridad y la distinción.

Una vez que se obtienen las certezas, mediante el método prescrito por los cuatro principios del *Discurso del Método*, es posible avanzar en la construcción del conocimiento. En los *Principios de la Filosofía*, Descartes caracteriza a la sabiduría como un árbol: la raíz es la metafísica, el tronco es la física y las ramas la moral, la medicina y la mecánica.

Por lo tanto, en el pensamiento y la obra de Descartes se constituyen muchas de las tendencias que conformaron el pensamiento moderno: la noción de individuo como unidad del conocimiento, que a través del uso de la razón puede aprehender el mundo; la importancia del método en la investigación; y la aplicación del conocimiento a esferas de acción concretas, como la moral y la medicina. También en Descartes encontramos el optimismo de que el recto uso de la razón nos va a liberar. En el Prólogo de los *Principios de la Filosofía* escribe:

“En primer lugar hubiera querido explicar qué es la filosofía [...]: esta palabra “filosofía” significa el estudio de la sabiduría, y que por sabiduría no se entiende sólo la prudencia en el obrar, sino un perfecto conocimiento de todas las cosas que el hombre puede saber tanto para la conducta de su vida como para la conservación de su salud y la invención de todas las artes” (Descartes 1980: 297).

EL EMPIRISMO DE HUME

La contraparte empirista del racionalismo cartesiano lo representa la tradición británica, que hunde sus raíces en el nominalismo medieval de Ockham. Su vertiente moderna la representan Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley y Hume. Me voy a detener en este último, ya que realiza la síntesis de los principios de los empiristas anteriores y le proporciona al empirismo un giro escéptico. Las dos obras principales de Hume que tratan sobre epistemología son el *Tratado de la Naturaleza Humana* de 1739 y la *Investigación sobre el Conocimiento Humano* de 1748. Hume se propone realizar una investigación de la naturaleza humana si-

guiendo los métodos de la filosofía natural, o física. Para ello, coloca al hombre dentro de la naturaleza, apartándose de la postura racionalista que considera al hombre como un “animal racional”. Su objetivo es investigar sobre los elementos básicos que conforman la mente y las leyes que gobiernan su funcionamiento, inspirándose en el modelo de la física de Newton.

La postura de Hume es radicalmente opuesta a la de Descartes: siguiendo los pasos de Locke, niega la existencia de ideas innatas. Todo el conocimiento parte de la experiencia, por lo que la investigación sobre el entendimiento es un análisis de la percepción. Existen dos tipos de percepciones: las impresiones y las ideas (Hume 2002: 78). Las ideas son posteriores a las impresiones y copian su contenido con menor vivacidad; son la manera en la que nos representamos las impresiones en la mente. Sin embargo, siempre al final de la cadena de la percepción se encuentra una impresión de sensación. Las impresiones de sensación son externas, son la manera en la que se nos aparecen los objetos externos. A su vez, también hay impresiones de reflexión que son internas. Existen en la mente también tres principios de asociación de ideas: la semejanza; la contigüidad espacio-temporal; y el principio de causa o efecto.

A partir de estos tres principios, Hume determina la existencia de dos tipos de objetos de conocimiento: las relaciones de ideas, que son conocimientos necesarios *a priori* que dependen del principio de contradicción, como el Álgebra, la Geometría y la Aritmética; y las cuestiones de hecho, que son enunciados que descubren un hecho, y por lo tanto son contingentes. El principio de contradicción, formulado por Aristóteles, es el pilar de la lógica tradicional. Determina que una proposición y su negación no pueden ser verdaderas al mismo tiempo. Un enunciado del tipo: “un triángulo tiene tres lados” o “dos más dos son cuatro”, es siempre verdadero, ya que su negación es imposible. Las proposiciones de este tipo se descubren mediante una opera-

ción mental, independientemente de lo que exista efectivamente en el Universo, por lo que son verdades *a priori*. Hume sostiene que “aunque jamás hubiera habido un círculo o un triángulo en la naturaleza, las verdades demostradas por Euclides conservarían siempre su certeza y su evidencia” (2002: 89). Este tipo de enunciados son las relaciones de ideas. Por otro lado, las proposiciones “Sócrates está caminando” y “Sócrates no está caminando” pueden ser verdaderas o falsas, dependiendo del estado de las cosas. Si bien es cierto que no pueden ser verdaderas simultáneamente, si reflejan el estado de Sócrates en el tiempo, no implican imposibilidad. Por lo tanto, son enunciados contingentes: pueden resultar tanto verdaderos como falsos. La diferencia es, entonces, que las relaciones de ideas son necesariamente verdaderas; mientras que las cuestiones de hecho son contingentes.

Para Hume, todos los razonamientos de hecho están fundados en la relación de causa y efecto. El conocimiento de esta relación no se logra mediante razonamientos *a priori*, sino que proviene de la experiencia cuando encontramos un vínculo entre objetos particulares:

“Nunca ningún objeto muestra, por las cualidades que se presentan a los sentidos, ni las causas que lo producen ni los efectos que provocará, ni puede nunca nuestra razón, alejada de la experiencia, extraer conclusión alguna concerniente a la existencia real y a cuestiones de hecho” (Hume 2002: 91).

Hume procede a probar que los efectos son diferentes de las causas, y por lo tanto, no hay nada en ellos que los conecte *a priori*. Avanzando un paso más en el argumento, propone que tampoco existe una impresión de la conexión causal. Si bien existe una tendencia en la mente a asociar dos objetos o eventos que suelen darse en conexión, no tenemos impresión de esa conexión. La tendencia de la mente a asociar es una inferencia: si experimentamos repetidamente la asociación entre un hecho A y un hecho B, y B siempre sucede a A, entonces inferimos que si se da A se dará

B. Además de la inferencia, el razonamiento también incluye una creencia en que el futuro va a ser de igual manera que el pasado, que se denomina Principio de Uniformidad y postula que la naturaleza se comporta de manera regular. Este principio es imposible de demostrar: al tratarse de cuestiones de hecho, siempre es posible que las cosas sean diferentes. Por lo tanto, la causalidad es una relación que no se puede demostrar *a priori*, ya que es una relación contingente (ver Stroud 1986 y Fogelin 1993 para un análisis detallado de la causalidad en Hume).

La observación final que realiza Hume es que la conexión causal depende de la costumbre: “porque siempre que la repetición de un acto u operación particular genera una tendencia a reiterar el mismo acto u operación, sin ser impulsados ni por razonamiento, ni por proceso del entendimiento alguno, entonces decimos que la tendencia es efecto de la *costumbre*” (Hume 2002: 103, énfasis en el original). En consecuencia, las relaciones de causa y efecto son el producto de una creencia, de una relación que establece la mente y después se proyecta sobre las cosas. La idea de conexión causal surge de una impresión interna de reflexión, y, como tal, no existe en la realidad.

KANT Y LA SÍNTESIS DE LA MODERNIDAD

El filósofo que realizó la síntesis entre el racionalismo y el empirismo fue Kant. Su obra de madurez, conocida como “etapa crítica” se inicia con la publicación de la *Crítica de la Razón Pura* en 1781 en su primera edición; y en 1787 la segunda. En ella, Kant realiza una crítica a la metafísica tradicional, sosteniendo que no ha realizado ningún avance significativo en esta disciplina. Para superar ese estado, propone realizar un “giro copernicano”: en lugar de considerar de qué manera los objetos afectan a los sujetos, considerar las facultades del sujeto que permiten la constitución del objeto (para un análisis pormenorizado de la *Crítica de la Razón Pura*, ver Torreti 1980).

En la segunda edición, la pregunta se limita a la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*. Kant distingue entre dos tipos de juicios: los juicios analíticos, donde existe una identidad entre el sujeto y el predicado, es decir, el predicado ya se encuentra incluido en el sujeto. Al resolverse en identidad, estos juicios son *a priori*, no necesitan de contenido empírico. Un ejemplo, que da el propio Kant, es “todos los cuerpos son extensos”. Si se analiza el concepto de extensión y el de cuerpo, finalmente se va a determinar que el concepto de cuerpo incluye la extensión. Los juicios sintéticos son aquellos en que el predicado es diferente del sujeto, y amplían el conocimiento. Un ejemplo de estos últimos es “la mesa es blanca”, donde el concepto de “blanco” es diferente del concepto de “mesa”. Los juicios sintéticos, como el ejemplo expresado, son juicios empíricos. Pero la novedad es que Kant reconoce la existencia de juicios sintéticos *a priori*, que no necesitan de la experiencia para establecer su verdad. Ejemplos de este tipo de juicios son la Aritmética y la Geometría.

La disciplina que se encarga de establecer la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* es la metafísica transcendental. Una disciplina es transcendental cuando, en lugar de ocuparse de los objetos, se ocupa del modo en que pueden ser conocidos *a priori*, más allá de los límites de la experiencia. En la primera parte de la doctrina transcendental de los elementos, Kant se propone analizar la sensibilidad, es decir, la estética transcendental que se ocupa de los principios de la sensibilidad *a priori*. Kant postula dos: el espacio y el tiempo. Para este autor, el espacio y el tiempo son dos formas puras de la sensibilidad, que no son ni abstracciones de la experiencia ni conceptos. El espacio y el tiempo son condiciones de posibilidad de la experiencia, por lo que son intuiciones puras. El espacio es la condición de posibilidad de los objetos externos, diferentes a nosotros, mientras que el tiempo es la condición de posibilidad de los objetos internos. Esto determina que lo que se nos presenta a la sensibilidad son fenómenos, no las cosas en sí. Como toda representación que se le

presenta al sujeto depende de las intuiciones del espacio y del tiempo, la cosa en sí nos resulta inaccesible.

La segunda parte es la lógica transcendental, que se ocupa de la facultad del entendimiento. Para ello, Kant propone que la intuición sensible no es conocimiento, porque la intuición es por definición múltiple. Para que sea conocimiento, es necesaria una síntesis de la multiplicidad de la intuición en un concepto. Por lo tanto, el conocimiento surge de la unión de la sensibilidad y el entendimiento. El primer paso es el análisis de los conceptos puros del entendimiento, que se desarrollan con ocasión de la experiencia. Los conceptos son funciones que ordenan diversas representaciones bajo una común. El entendimiento hace uso de los conceptos en los juicios: todos los juicios son funciones de unidad entre nuestras representaciones. Por lo tanto, propone una tabla de juicios que contiene las funciones del pensar. A partir de la tabla de juicios, deriva una tabla de categorías o conceptos puros del entendimiento. Estas categorías representan los conceptos puros del entendimiento en tanto predicados posibles de un objeto en general. Representa las operaciones de síntesis que realiza el entendimiento sobre la multiplicidad de la intuición.

Pero para la realización de la síntesis es necesario un elemento más. Según Kant, “el Yo pienso debe poder acompañar todas mis representaciones” (Kant 2009: 202). Para que el múltiple de la intuición sea enlazado en la unidad del concepto, es necesaria una referencia al “Yo pienso” en el mismo sujeto en que ese múltiple se encuentra. Esa conciencia de sí mismo se denomina apercepción originaria o transcendental. Implica que las múltiples representaciones de la sensibilidad tienen en la conciencia unidad a partir de la conciencia de sí. Pero esta conciencia no es sustancial, no es una sustancia como la *res cogitans* cartesiana, sino que es una operación de síntesis.

Todo lo múltiple de la intuición está bajo las condiciones de la unidad sintética de la apercepción. El objeto, en consecuencia, es

aquello en cuyo concepto está reunido lo múltiple de una intuición dada. La unidad de la conciencia es lo que constituye la referencia de las representaciones a un objeto, y por lo tanto la validez objetiva. Esto implica que la posibilidad de los objetos depende de las capacidades *a priori* de los sujetos. La síntesis y superación del empirismo y el racionalismo queda plasmada en la frase: “*pensar un objeto, y conocer un objeto no es, pues, lo mismo*” (Kant 2009: 213, énfasis en el original). La *Crítica de la Razón Pura* tiene como objetivo delimitar los usos legítimos del entendimiento, en contra del supuesto racionalista de que la razón es un reflejo directo de la realidad.

LA ÉTICA KANTIANA

En la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* de 1785, Kant delinea los principios de su ética. Se propone en esta obra elaborar “una filosofía moral pura que esté enteramente limpia de todo cuanto pueda ser empírico” (Kant 1785: 19). Para ello, postula que las leyes tienen como fundamento una obligación, que lleva consigo una necesidad absoluta. Siguiendo la propuesta de la *Crítica de la Razón Pura*, la necesidad absoluta se encuentra *a priori* en conceptos de la razón pura. Por lo tanto, las leyes morales junto con sus principios se diferencian de aquellas que contienen algo empírico.

Según Kant, la metafísica de las costumbres debe investigar los principios de una voluntad pura posible, y no las acciones y condiciones de la voluntad humana en general, las cuales se toman de la psicología. Esta metafísica tiene como objetivo la investigación del principio supremo de la moralidad. El primer paso que toma Kant es determinar que el valor moral de una acción es actuar por deber, en contra de las inclinaciones. El deber es así el motivo y el valor moral de una acción. Además, una acción hecha por deber no tiene su valor moral en el propósito que se quiere alcanzar, sino en el principio mismo de la acción o máxima¹. De esta manera, una acción hecha por deber es *a priori*, vacía de todo con-

tenido empírico representado por los fines. Otro punto importante es que el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley. La voluntad debe estar determinada objetivamente por la ley, y subjetivamente por el respeto puro a esa ley práctica. La máxima sería: obedecer siempre a la ley, aun en perjuicio de mis inclinaciones. El fundamento determinante de la voluntad es la representación de la ley en sí misma, no los efectos que esperamos de nuestra acción.

Como la voluntad debe obrar con respecto a la ley general y no a una específica, la legalidad universal de las acciones en general, que debe ser el principio universal de las acciones, sostiene que “no debo obrar nunca más que de modo tal que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal” (1785: 37, énfasis en el original).

A continuación, Kant relaciona la moralidad con la razón:

“[...] todos los conceptos morales tienen su lugar y origen completamente *a priori* en la razón, y eso en la razón humana más vulgar como en la más altamente especulativa; que no pueden ser abstraídos a partir de ningún conocimiento empírico, el cual, por lo tanto, sería contingente; que de esa pureza en su origen reside su dignidad [...]” (1998: 50).

En la naturaleza, todas las cosas actúan según leyes, y el ser humano, al ser un ser racional, tiene la capacidad de obrar por representación de las leyes, o principios. Solamente nosotros poseemos una voluntad, por lo que esta facultad es razón práctica, ya que a partir de ella derivamos las acciones de las leyes mediante el uso de la razón. La representación de un principio objetivo, en tanto que limita a la voluntad, es denominado por Kant mandato de la razón, y la fórmula del mandato, imperativo. Todos los imperativos se expresan por medio de un “debe ser” y muestran la relación entre una ley objetiva de la razón y una voluntad que no es necesariamente determinada por tal ley.

Un imperativo categórico es aquel que representa una acción por sí misma, como objetivamente necesaria sin referencia a ningún fin. Representa la regla práctica por la que la voluntad debe regirse, de manera necesaria; y por lo tanto manda toda la conducta. La moralidad es, por lo tanto, una especie de imperativo categórico que tiene como contenido, aparte de la ley, la necesidad de la máxima de la acción de ser conforme a la ley. Por lo tanto, contiene solamente la universalidad de una ley general, a la que tiene que conformarse la máxima de la acción, y esa conformidad es lo que el imperativo representa como necesario.

En su primera formulación², el imperativo categórico es el siguiente: “*obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se vuelva ley universal*” y luego, teniendo en cuenta que las leyes según las que ocurren los efectos son universales y constituyen la naturaleza, “*obra como si la máxima de tu acción debiera volverse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza*” (Kant 1998: 63, énfasis en el original). El canon del juicio moral es querer que una máxima de nuestra acción sea ley universal.

Luego, después de definir lo que entiende por medios y fines, Kant propone que el hombre existe como un fin en sí mismo, no solamente como el medio para el uso arbitrario de las voluntades. Esto le permite hacer una distinción entre las cosas y las personas: los seres cuya existencia no depende de nuestra voluntad, sino de la naturaleza; y si son seres irracionales, tienen un valor relativo como medios: son cosas. En cambio, los seres racionales son fines en sí mismos, y no pueden ser utilizados solamente como medios. Estos somos las personas. A partir de esta distinción, formula el imperativo práctico en su segunda versión: “*obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio*” (Kant 1998: 74, énfasis en el original).

Vemos, por lo tanto, que la ética kantiana se apoya en su teoría del conocimiento, tal como

es expuesta en la *Crítica de la Razón Pura*. La ética debe basarse en postulados *a priori*, vacíos de contenido empírico, lo que garantiza que sean universales. Los fines, como en el caso de la ética aristotélica que determina el Bien como fin supremo, son todos empíricos, por lo que no son un criterio válido de universalidad. Para lograr la universalidad buscada, es necesario focalizarse en el deber, dejando de lado las inclinaciones y los fines de las acciones. Por otro lado, la moralidad se encuentra anclada en la razón, en tanto representación de las leyes de la naturaleza.

La relación entre la moralidad y la razón se encuentra expresada en el imperativo categórico en sus diversas formulaciones. El imperativo es una forma, vacía de contenido específico, que permite determinar la moralidad de una acción. Los elementos que lo componen son, por un lado, la relación entre una máxima de la acción y las leyes universales de la naturaleza; y por el otro la relación entre medios y fines.

SEGUNDA PARTE: LA CRISIS DE LA MODERNIDAD

“Pues la Ilustración es totalitaria como ningún otro sistema. Su falsedad no radica en lo que sus enemigos románticos siempre le han reprochado: método analítico, reducción a elementos, descomposición por medio de la reflexión, sino que en para ella el proceso está decidido de antemano. Cuando en el procedimiento matemático lo desconocido se convierte en incógnita de una ecuación, con ello queda señalado como conocido aun antes de que se le haya asignado un valor” (Horkheimer y Adorno 2007:39).

La cita anterior resume uno de los principales problemas del pensamiento Moderno: el énfasis en la conciencia, en lo *a priori*, produce que los conocimientos se generen de manera immanente. Esto implica que en última instancia, se pone en duda la posibilidad de conocer algo distinto de la propia conciencia. En el

caso de Descartes, el conocimiento propiamente dicho proviene del entendimiento, y lo único que puede decir del mundo exterior con certeza es que es extenso y posee propiedades geométricas. Hume, por el contrario, propone considerar a la costumbre como el principio guía del conocimiento, por lo que cualquier novedad se encontraría reducida a los elementos ya conocidos. El caso de Kant es más complejo, pero las consecuencias de su pensamiento son aún más extremas: no se puede conocer a la cosa en sí, lo que ocupa el lugar de la objetividad son las condiciones *a priori* de construcción de la objetividad a partir de las intuiciones puras del espacio y el tiempo y su relación con la apercepción trascendental. En el caso de la ética kantiana, vimos que todo el sistema se basa también en obligaciones *a priori* que carecen de contenido empírico y dependen del traslado de una noción de humanidad ilustrada hacia todo el mundo. Por lo tanto, no solamente no se puede acceder a la cosa en sí, sino que tampoco se puede acceder al hombre en sí, solamente a una idea universal de la humanidad.

Frente a esto, varios autores reaccionaron en contra del reduccionismo que implica el pensamiento moderno. Si bien no es el lugar para hacer una exposición detallada de las críticas a la modernidad, baste mencionar autores como Nietzsche (2002) y Heidegger (2012). Otros autores, dentro de la Escuela de Frankfurt también dirigieron sus críticas hacia la modernidad y su “razón instrumental”. Me voy a centrar en el trabajo de Horkheimer y Adorno (2007) ya que considero que es una excelente crítica a los puntos centrales del pensamiento moderno (o Ilustrado en sus términos).

La primera crítica de Horkheimer y Adorno se centra en el reduccionismo del pensamiento ilustrado. El ideal que se persigue es el sistema, reduciendo la multiplicidad a formas objetivas que permiten establecer relaciones lógicas entre sí. Esto se ve claramente en Kant: la multiplicidad de la experiencia sensible necesita ser sintetizada por la apercepción

trascendental para constituirse en conocimiento. De esta manera, la multiplicidad de la experiencia es comprendida bajo conceptos, como especies dentro de géneros más amplios. Este proceso implica conocer algo –la cosa en sí– mediante algo que no es –el concepto. La razón no conoce, sino que repite lo que ella misma pone en el objeto.

Esto último implica una dominación de las cosas y las personas: “La distancia del sujeto frente al objeto, presupuesto de la abstracción, se funda en la distancia frente a la cosa que el dominador mantiene por medio del dominado” (Horkheimer y Adorno 2007: 29). En consecuencia, la relación de conocimiento siempre implica una dominación, una imposición en el objeto y en los sujetos de lógicas diferentes que son una reproducción de la propia. De esta manera, se funda una relación estrecha entre Ilustración y colonialismo.

EL POST-ESTRUCTURALISMO Y EL POST-MODERNISMO

La crisis de la razón científica anunciada por Horkheimer y Adorno (2007) se cristalizó en el movimiento intelectual conocido como post-estructuralismo y post-modernismo. El post-estructuralismo surge Francia a principios de los años ’70. Si bien no son fenómenos idénticos, las críticas a la modernidad coinciden, o son asimiladas por, el movimiento más amplio del posmodernismo. Este último se mostró como una especie de *hidra* con múltiples cabezas, escapando –de manera coherente con sus principios– a una definición unívoca.

Los puntos en los cuales confluyeron el post-estructuralismo, de origen francés, y el posmodernismo, de origen norteamericano son varios. Entre ellos, uno de los principales es el abandono de la idea de que el lenguaje puede representar la realidad, que el mundo es accesible a través del lenguaje debido a una correspondencia entre pensamiento–lenguaje–realidad. El posmodernismo deja de lado

la función representativa del lenguaje y propone que el lenguaje constituye la realidad, en vez de representarla. Por lo tanto, el conocimiento se encuentra siempre “distorsionado” por el lenguaje. Esto implicó, a su vez, el abandono de la noción de sujeto moderno como objetivamente racional y auto-determinado. El sujeto posmoderno se encuentra determinado por el Otro, constituido por y dentro del lenguaje (Bertens 1995; Connors 2004; Eagleton 1997).

Una de las primeras exposiciones sistemáticas de este movimiento la realizó Lyotard (1987). Este autor caracteriza a las condiciones del saber de las sociedades capitalistas avanzadas como una condición postmoderna. La situación es producto de las transformaciones en la ciencia, la literatura y las artes a partir del Siglo XIX. Dentro de estas transformaciones, la más importante es que los metarrelatos que validan el discurso científico –la dialéctica del Espíritu Hegeliana, la Hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto por la Razón- entendidos en términos de grandes narrativas, colapsan como fuente de legitimación. La condición postmoderna es caracterizada por este autor como la incredulidad ante los metarrelatos, y en consecuencia, la sociedad es comprendida en términos de una heterogeneidad de los elementos, producida a través de una pragmática de las partículas lingüísticas.

Bertens (1995) reconoce dos instancias dentro del post - estructuralismo: la primera de ellas se encuentra asociada a los trabajos de Derrida y Barthes y fue el enfoque predominante durante los años ´70. La orientación de este primer momento es textualista o deconstruccionista, con un ataque a las nociones representacionistas del lenguaje. Estos autores proponen una extensión *ad infinitum* de la significación, a partir de la ausencia de significantes trascendentales o metafísicos. El segundo momento surge a partir de críticas al deconstruccionismo debido a su falta de elaboración de sus consecuencias políticas. Si no existe más realidad que el texto, entonces

todas las interpretaciones son políticas, ya que reflejan las condiciones ideológicas de su producción. El autor más relevante en este momento es Foucault, con su énfasis en el poder y la constitución de los sujetos, en particular la relación entre los discursos, el poder y la subjetividad.

Es posible sintetizar al posmodernismo como un movimiento que responde en primer lugar a las condiciones del capitalismo avanzado. Sus críticas hacia la modernidad se hallan en dos grandes frentes: por un lado, la adecuación entre el lenguaje y la verdad, invirtiendo la relación entre ambos (crítica en el plano del conocimiento); y por el otro, en la concepción de sujeto como individuo autónomo, delimitado y racional (crítica en el plano ontológico y metafísico). Ambas críticas se relacionan, a su vez, con una crítica contra el esencialismo, es decir, la tendencia de considerar que las cosas poseen ciertas propiedades; y que algunas de estas propiedades son constitutivas, de manera que si se suprimen, la cosa se convierte en nada o en otra cosa. Uno de los ejemplos de la crítica al esencialismo es la crítica a la Historia como metarrelato, es decir, como la realización de un fin inmanente, identificado con el Progreso.

TERCERA PARTE: LAS APORÍAS DE LA ARQUEOLOGÍA HERMENÉUTICA BRITÁNICA

LA ARQUEOLOGÍA HERMENÉUTICA BRITÁNICA

En esta sección, voy a esbozar un punteo de las principales características de la AHB, en particular en las vertientes que se dieron en la década de los ´90. La elección terminológica no es azarosa: considero que la categoría “Arqueología Post-Procesual” es una definición por la negativa, como “algo que viene después de otra cosa” y no refleja los alcances positivos de la propuesta. Para comenzar esta arqueología de la AHB, me voy a centrar en sus orígenes (ver Hicks 2010 para una propuesta similar desde la perspectiva de la cul-

tural material). Podemos situar los orígenes de la AHB a principios de los años '80, como una reacción ante los avances positivistas de la Arqueología Procesual (AP).

Las tendencias filosóficas discutidas en el apartado anterior impactaron de forma variada en la Arqueología. El libro *Social Theory and Archaeology* de Shanks y Tilley (1987) representa un intento de incorporar los postulados posmodernos a la práctica arqueológica, y realizar una crítica de la Arqueología Procesual (AP). Uno de los puntos centrales del libro es que la AP produce una escisión entre el pasado y el presente, al postular la existencia de un sentido objetivo en el pasado que debe ser reconstruido por los arqueólogos. En lugar de esto último, los autores proponen que el pasado solamente existe en relación con el presente, en la práctica presente de la interpretación. Por lo tanto, la arqueología es un discurso, un sistema de expresión estructurado de reglas, convenciones y significados para la producción de significados y conocimientos. Conocer el pasado implica producirlo en el presente.

Dentro de esta propuesta, consideran a la cultura material como comunicación, como una forma de escritura y un discurso silencioso. En palabras de los autores:

“La cultura material puede ser considerada en las sociedades orales como una forma de escritura y discurso inscripta en un medio material, de la misma manera que las palabras son escritas en páginas. [...] En una situación prehistórica, es posible argumentar que posiblemente haya una relación más cercana entre la forma material y el contenido significado de la que hay hoy en día” (Shanks y Tilley 1987: 97).

La igualación entre la cultura material y la escritura o discurso habilita a los autores para introducir más supuestos post-estructuralistas. Por ejemplo, Shanks y Tilley (1987: 98) consideran que el lenguaje y la cultura material son anteriores al individuo, y el agente es cons-

truido por ambos. La realidad no se encuentra reflejada por el lenguaje o la cultura material, sino activamente producida por ellos.

Por lo tanto, y de acuerdo con la caracterización del post-estructuralismo desarrollada anteriormente, la homologación entre la cultura material y el discurso permite considerarla como un texto, y como tal es susceptible de ser analizada en términos post-estructuralistas. Sin embargo, los autores proponen que la cultura material posee un grado relativo de autonomía con respecto al lenguaje, compartiendo algunas características de los sistemas lingüísticos pero no siendo reducible o directamente asimilable a ellos. Otra consecuencia de la analogía textual es que la metodología arqueológica tiene como objetivo interpretar los significados de la cultura material. Un ejemplo de esta tendencia son los trabajos de Hodder. En *Theory and Practice in Archaeology*, Hodder (1995), propone que es posible ir más allá de los usos físicos inmediatos de los objetos hacia los significados simbólicos más abstractos. Entender la cultura material es similar

“a interpretar un lenguaje debido a que equivale a tratar con significados [...]. Estos significados simbólicos se encuentran organizados por reglas y códigos que parecen ser diferentes entre cultura y cultura [...]” (Hodder 1995: 10).

En consecuencia, el arqueólogo se encuentra inmerso en una doble hermenéutica: por un lado, está el marco de significado de la ciencia occidental en la que el investigador se encuentra inmerso; y por el otro el de la cultura que estudia. Una de las diferencias entre el lenguaje hablado y el texto o cultura la cultura material es que mientras que los significados del primero pueden ser modificados contextualmente, los significados del segundo se separan del autor y productor. Los textos y los objetos pueden poseer diferentes significados en el tiempo y en el espacio.

La Arqueología Hermeneútica se articuló en base a tres ideas (Hodder y Hutson 2003):

- 1) La cultura material se encuentra significativamente constituida. En contra del concepto de “registro arqueológico”, la cultura material no es un reflejo directo del comportamiento humano, sino una transformación de la conducta. La cultura material y la sociedad se constituyen mutuamente dentro de conjuntos específicos de ideas, creencias y significados.
- 2) La agencia necesita ser una parte importante de las teorías sobre la cultura material y el cambio social. La cultura material no refleja a la sociedad, sino que la última es creada a través de los actos de los agentes sociales. Este punto es una crítica a la sistematicidad de la AP, donde el individuo no es considerado un agente causal, debido a que no es reconocible arqueológicamente y, al ser impredecible, impide la generalización.
- 3) A pesar de la existencia independiente de la Arqueología, sus lazos más cercanos son con la Historia. La AP buscaba interpretar a la cultura como sistemas adaptativos capaces de generalizaciones universales. Las formas culturales deben ser explicadas, en cambio, a partir de las trayectorias de asociaciones, contextos y secuencias. Esta diferencia sienta las bases epistemológicas de las dos corrientes: la AP buscó su modelo de ciencia en el positivismo lógico nomotético-deductivo del Círculo de Viena (Wylie 2002), mientras que la AHB en la Historia, en particular en la Hermenéutica de Collingwood (sin embargo, ver Johnsen y Olsen 1992 para una crítica de la base hermenéutica de la Arqueología Contextual).

Otros de los puntos importantes, que es consecuencia de los tres anteriores, es que para Hodder (1999), la Arqueología es una empresa interpretativa, y como tal, multivocal. Alineándose con la crítica a la Modernidad desarrollada en el apartado anterior, este autor propone que el enfoque reflexivo por el que aboga debe tener un rol activo en los

debates, las tensiones y las contradicciones de las sociedades contemporáneas. En este sentido, el pasado puede ser utilizado para la formación de diversas identidades, reforzando la fragmentación y el pluralismo de las sociedades. Sin embargo, también señala los peligros de considerar al pasado como una “otredad” en términos de una inversión de las características de las sociedades colonialistas e imperialistas.

A partir de la década del ‘90, la postura inicial de Hodder se fue ampliando, pudiendo identificarse varias tendencias. Una de ellas, la Arqueología Simbólica, cuyos referentes fueron el mismo Hodder, Parker Pearson, Richards, enfatizaron la tendencia a considerar a la cultura material como un texto a ser interpretado. En su aplicación al espacio (Parker Pearson y Richards 1994), consideran al mismo un sistema simbólico que incorpora ciertos principios de orden social. Por otro lado, se diferencia una vertiente fenomenológica, principalmente a partir de los trabajos de Tilley (1994) y Thomas (1996). Finalmente, una tercera corriente se encuentra influenciada por la Teoría Social, en particular la Teoría de la Práctica de Giddens. Dentro de esta tendencia, puedo mencionar los trabajos de Barrett (1994; 2001) y Bradley (1998; 2002).

PRIMERA APORÍA: LA POSIBILIDAD DE CONOCER EL PASADO Y LA NEGACIÓN DE LA MODERNIDAD

Aunque varios de los autores referidos en el apartado anterior alinean a la AHB dentro del movimiento post – estructuralista, en su vertiente de la década de los ‘90 y comienzos del 2000, la misma sigue siendo un ejemplo de las contradicciones del pensamiento moderno. Estas contradicciones son las que ponen esta corriente en un estado de *aporía*. Como mencioné al principio del trabajo, una *aporía* es una dificultad, un problema que el pensamiento debe superar para poder seguir avanzando. El problema es el siguiente: desde los inicios de la AHB se sugiere que la Arqueología es un discurso, y como tal es una forma de poder

mientras que al mismo tiempo es el estudio del poder, y que toda arqueología debe ser crítica cultural. Consecuentemente:

“El pasado no puede ser exactamente reproducido. La reproducción exacta es tautología, silencio. El pasado arqueológico no es re-creado, cómo fue o en cualquier aproximación a cómo fue. [...] Como tal, el pasado arqueológico debe ser *escrito*” (Shanks y Tilley 1987: 13, énfasis en el original).

En la práctica vemos que la AHB, aunque reconoce que aunque no es posible ni deseable realizar construcciones aproximadas del pasado que tengan pretensiones de legitimidad, lo terminan haciendo de todos modos. Las interpretaciones del pasado que nos ofrecen provienen en su mayoría de dos tipos de fuentes: la etnografía y la filosofía o teoría social que critica la modernidad. De esta manera, proponen superar el sesgo que implica trasladar concepciones modernas al pasado:

“Yendo de manera contraria a un énfasis en conocer, están aquellas tendencias del pensamiento enfocadas en el ser, que examinan la existencia de carne y hueso de las personas en sus entornos materiales. *Un foco en el ser inclina a las personas a decir “soy, por lo tanto pienso”, revirtiendo el epigrama Cartesiano*, y concentrarse en las cosas que somos como el punto de partida para el entendimiento de las cosas que sabemos” (Gosden 1994: 62, énfasis añadido).

[...] sugeriré que una de las mayores limitaciones sobre la interpretación arqueológica fue la aceptación implícita de una visión del mundo Cartesiana. [...] Los principales elementos de esta perspectiva son las divisiones categóricas entre mente y cuerpo, cultura y naturaleza. Ambas antinomias, sugeriré, son de un origen relativamente reciente, y en sus formas más desarrolladas son peculiaridades de un hábito de pensamiento metafísico occidental. Ambas sirve para limitar nuestra apreciación de la materialidad, *e imponer un entendimiento moderno del pasado*” (Thomas 1996: 11, énfasis añadido).

De acuerdo con las dos citas anteriores es necesario revertir o descartar la visión del mundo Cartesiana, que es un producto de la modernidad, para lograr una mejor comprensión de la materialidad, para acceder a las “personas de carne y hueso” que habitaron el pasado. Uno de los puntos más desarrollados al respecto es la noción de individuo, y la relación entre los agentes y la cultura material. En este sentido, Fowler (2004) propone apelar a la etnografía como una manera de evaluar la constitución de personas diferentes a la occidental:

“Mientras que la mecánica precisa de la partibilidad Melanesia y su correspondiente entendimiento del mundo puede ser específica a Melanesia, la idea que hubo diferentes tendencias prehistóricas que involucraron la partibilidad no parece improbable. *Es seguramente igual de posible que las personas prehistóricas se concibieran como individuos indivisibles*” (Fowler 2004: 156, énfasis añadido).

La etnografía de Melanesia nos provee, entonces, un modelo posible de la constitución de las personas en el pasado. Es notorio que varios autores tomen a Melanesia como un ejemplo etnográfico “no moderno”. Además de la cita extraída de Fowler (2004), los ejemplos melanesios también se encuentran en Jones (2007), en Lucas (2005) y en Meskell (2004).

Propongo que los ejemplos citados constituyen lo que denomino la “falacia esencialista”: para interpretar el pasado en términos “no modernos”, los autores remiten a posturas que consideran “no modernas”, pero que no son posibles fuera de la modernidad. Por lo tanto, el pasado es definido en términos que niegan algunos de los principios filosóficos de la Modernidad. Si en la Modernidad existen individuos, en el pasado existieron individuos; si en la Modernidad hay una distinción entre naturaleza y cultura, entre cuerpo y mente, en el pasado no. De esta manera, el pasado es caracterizado como la negación de la Modernidad. Vimos anteriormente que

este “esencialismo negativo” es uno de los problemas que Hodder (1999) intenta deslindar de su propuesta de un pasado multivocal.

En el caso de los ejemplos etnográficos, pretender que la etnografía es una representación de lógicas no modernas es ignorar la historia del colonialismo y el rol del discurso etnográfico como discurso científico. Por otro lado, las posturas filosóficas críticas no pueden comprenderse por fuera de la Modernidad, sino que existen gracias a ella y por ella. Queramos o no, la ciencia en cualquiera de sus versiones es una empresa de la modernidad, así que todo discurso científico es en alguna medida un discurso moderno. La “falacia esencialista” consiste en que, a pesar de declararse en contra de las esencias que propone el pensamiento moderno, la AHB termina reproduciendo lo mismo que critica. La negación de la modernidad también es una esencialización, donde se esencializa aquello que se niega. Aunque es difícil sostener que exista algo así como una esencia de la modernidad, es verdad que el pensamiento científico moderno tiene una tendencia esencialista. En consecuencia, la esencialización (falaz) de la negación de la modernidad es hacer lo mismo que se critica.

Algunos autores se dieron cuenta que no es posible hacer una crítica del Pensamiento Moderno “desde fuera”. El argumento principal de Thomas (2004) en *Archaeology and Modernity* es justamente ese: no es posible realizar arqueología científica por fuera de la modernidad. Reconoce que la modernidad es la condición de posibilidad de la ciencia en general, y de la arqueología en particular. Por lo tanto, hay que tomar una nueva dirección, que Thomas identifica en la ética y en una suerte de responsabilidad “humanista” hacia los sujetos del pasado:

“La Arqueología trata sobre las diferencias en el pasado. Esto es, *investiga la alteridad de otros seres humanos que no existen más. ¿En qué sentido puede decirse que se tiene una relación ética con personas que llevan muertas cientos de años?* Si

esas personas ya no pueden actuar ni sentir, y si no existen más que como un puñado de huesos ¿podemos tener realmente alguna responsabilidad hacia ellos? Quiero sostener que la tenemos, ya que nuestra actitud hacia la gente distante que estudiamos es indicativa de *nuestra actitud hacia otros seres humanos en general*” (Thomas 2004: 238, énfasis añadido).

Aquí nos encontramos con la orientación academicista de la AHB, que es una de las principales causas de su contradicción. El Otro, en este caso, no existe más, se encuentra muerto por cientos de años. Entonces, ¿Dónde está la orientación política de la arqueología, remarcada por Shanks y Tilley (1987)? En una actitud hacia los otros seres humanos en general. Este concepto, la “humanidad en general” es más que sospechoso, y, por lo menos, es esencialista. Vimos como la ética kantiana, culminación del pensamiento ilustrado, basa el Imperativo Categórico en la noción de una humanidad en general. Existe una esencia de los seres humanos en general, que es la misma entre el presente y el pasado, y que debemos respetar. Nuevamente, nos encontramos en *aporía*. No es posible transcender las *aporías* si nos seguimos moviendo en el plano académico. El resultado es un razonamiento circular, que además es éticamente peligroso. ¿Cuál es el criterio para definir a la “humanidad en general”? Al no tener Otro real al que enfrentar sus interpretaciones, la AHB termina proyectando al Mismo en el Otro, y en el proceso pretende transcender al pensamiento moderno.

SEGUNDA APORÍA: LA RELACIÓN CON EL OTRO

La escritura del pasado por la que abogan Shanks y Tilley es un compromiso político, que apunta a desenmascarar relaciones de poder. Por lo tanto, la escritura arqueológica involucra la presencia de un Otro con el que nos relacionamos. Ahora bien, ¿quién es el Otro de la AHB? Si el pasado es una construcción desde el presente, entonces el pasado no es Otro, es presente y actualidad. Aquí reside, a mi entender, la principal dificultad. *El*

Otro de la AH Británica somos nosotros, los arqueólogos no anglosajones. LA AHB es una actividad académica, su producción está orientada a la academia y no a la *praxis* política. Además, su relación con el Otro se basa en el concepto de “multivocalidad”. Ya volveré sobre esto más adelante. Unos ejemplos me permiten ilustran esta afirmación.

Preucel y Hodder en *Contemporary Archaeology in Theory* (1996) nos ofrecen un panorama de la teoría arqueológica del momento. El libro consta de varias secciones, de las cuales la parte VII se titula “El pasado como poder” y la parte VIII “Respuestas del Otro”. Esta última sección consta de cuatro trabajos, de los cuales uno está escrito por un colega boliviano y otro por un colega Inuit. El libro consta de un total de 26 trabajos. La respuesta del Otro ocupa un lugar mínimo... Otro trabajo de síntesis, *A Companion to Social Archaeology*, publicado por Meskell y Preucel en 2004, en su parte IV “Políticas” presenta un total de cuatro trabajos, de los cuales uno está escrito por dos colegas sudamericanos y otro por un colega japonés. El libro tiene un total de 17 trabajos.

Vemos, entonces, que el lugar del Otro está ocupado por arqueólogos “de otras partes del mundo”. En estos libros, que sintetizan las posturas de la AHB, no hay lugar para las comunidades originarias, o para cualquiera que tenga una relación con la cultura material fuera de la academia. En todo caso, se analiza la apropiación de ciertos sitios arqueológicos paradigmáticos como Stonehenge o las pirámides egipcias (Bender 1998; Meskell 2004) por parte de la cultura de masas, en un intento de construir interpretaciones “multivocales” del pasado. Pero esta multivocalidad ya ha sido denunciada como cómplice del liberalismo político, y como una actitud colonialista (Gnecco 2009).

Otro problema que se deriva del enfoque multivocal por el que abogó la AHB es que no existe un criterio para evaluar la validez de las diferentes interpretaciones sobre el pasado. Este problema deriva de la relación

entre la AHB y las primeras fases del post-estructuralismo tal cual fueron discutidas en las secciones anteriores. Esta crítica sobre la falta de un criterio de validez fue lanzada contra el post – modernismo en general, sobre todo por autores marxistas (Eagleton 1997; ver Aguilar Díaz y Tantaleán 2008 y McGuire 2008 para una crítica desde la Arqueología). Por lo tanto, la multivocalidad que defiende la AHB no resultó en una *praxis* arqueológica comprometida ética ni políticamente.

Ahora bien, ante este estado de *aporía*, que, como sugerí, es el producto de la orientación academicista de la AHB, quedan dos soluciones. La primera de ellas, de corte escéptico, es reconocer que el pasado es incognoscible, y por lo tanto, que cualquier interpretación es válida; o bien buscar un criterio de validez diferente. Como sugiero en la parte que sigue, para encontrar un criterio de validez es necesario salir de la esfera académica, del orden del conocimiento, para situarse en la esfera de las consecuencias prácticas de las interpretaciones, y dejar que ellas sean el criterio de validez ante interpretaciones equifinales.

CUARTA PARTE: DESATANDO EL NUDO. ÉTICA Y *PRAXIS* ARQUEOLÓGICA EN AMÉRICA LATINA.

De acuerdo con los desarrollos anteriores, podemos esbozar una primera conclusión: la Modernidad es una empresa europea que funcionó como sostén y justificación de la expansión colonialista. La AHB, con su sesgo academicista, no solamente falla en superar las dicotomías de la Modernidad, sino que sigue reproduciendo su lógica colonialista. Un tipo específico de colonialismo es lo que Gnecco (2009) denomina “violencia epistémica”, que implica la imposición de una visión del mundo sobre las demás:

“La dominación epistémica no borra, simplemente, los sistemas de pensamiento

y las cosmovisiones de los colonizados. Lo que hace es mucho más perverso (y efectivo): distorsiona, confunde, agrupa. El colonialismo no destruye tanto como construye; esa construcción es más efectiva que la simple destrucción” (Gnecco 2009: 16).

En los términos que venimos desarrollando en este trabajo, la violencia epistémica es la imposición del pensamiento del Mismo sobre el del Otro, lo cual es una consecuencia de la postura inmanentista de la Modernidad. Dentro de la tradición académica europea, Emmanuel Levinas, discípulo de Heidegger, es quien denuncia que la relación de conocimiento que impone el pensamiento ontológico y esencialista moderno resulta en violencia. Como solución, propone que la filosofía primera debe ser la ética y no la ontología.

LA ÉTICA COMO FILOSOFÍA PRIMERA: LA FILOSOFÍA DE E. LEVINAS

“Lo Otro metafísico es otro con una alteridad que no es formal, con una alteridad que no es simple revés de la identidad, ni de una alteridad hecha de resistencia al Mismo, sino con una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del Mismo. Otro con una alteridad que constituye el contenido mismo de lo Otro. Otro de una alteridad que no limita al Mismo, porque al limitar al mismo, lo Otro no sería rigurosamente Otro: por la comunidad de la frontera, sería, en el interior del sistema, todavía el Mismo” (Levinas 2002: 62).

Levinas (2002) desarrolla los principales puntos de su postura en *Totalidad e Infinito*. Allí, propone que la relación de conocimiento termina siempre en la imposición de esquemas del Mismo en el Otro. Un ejemplo de esto es el pensamiento dialéctico, donde la oposición entre tesis y antítesis se resuelve a partir de un tercer término, la síntesis. En el caso del pensamiento Moderno, la síntesis se conforma a partir del concepto, que es impuesto sobre el Otro o la negatividad en el sentido de Hegel, o en la Lógica

Trascendental de Kant. Y como el concepto es a su vez una manera universal de clasificar, en la imposición del concepto sobre el Otro termina perdiendo su individualidad, para englobarlo dentro de categorías de mayor alcance. El ente surge sobre un fondo que lo sobrepasa como individuo a través del concepto. Este proceso, donde el Otro termina siendo absorbido por el Mismo, es lo que Levinas denomina “Totalidad” o “Sistema”.

La propuesta es que la relación con el Otro es trascendente al sistema. Para ello, es necesario que el Otro sea considerado en una exterioridad radical, en un acto de excedencia del ser que trasciende el pensamiento. Levinas considera que la característica formal del Otro es justamente su distancia. El ejemplo de ello es la “idea de lo Infinito” propuesta por Descartes, donde la relación entre el “Yo pienso” y “lo Infinito” es de excedencia plena. En la *Tercera Meditación*, y como una manera de probar la existencia de Dios, Descartes propone que la idea que tiene de Dios como una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente y omnipotente no puede provenir de sí mismo, ya que es una sustancia finita. Por lo tanto, la idea de Dios que posee es una prueba de su existencia, ya que él mismo no puede ser el productor de una idea cuyo contenido excede su realidad formal y objetiva (Descartes 2004: 140-141). Esta idea de un ser totalmente externo, es la exterioridad radical que propone Levinas en relación con el Otro. La relación es con un ser que conserva su exterioridad total con respecto a aquel que lo piensa, que no compromete la integridad de lo que es tocado. La idea de lo Infinito se opone a la idea de Totalidad, como la trascendencia se opone a la inmanencia.

Ahora bien, ¿cómo es posible la relación con el Otro si se encuentra en una posición de exterioridad radical al Mismo? Levinas propone que la manera de establecer una relación “no alérgica” con el Otro es a través del lenguaje. El lenguaje permite respetar la trascendencia del Otro en varios sentidos: por un lado, el

lenguaje en tanto palabra implica siempre la interacción cara a cara y la presencia del Otro, más allá de toda representación y concepto. Por otro lado, el Otro no es mi igual, es el Maestro que enseña, y a la vez es la viuda y el huérfano que me suplica. A esta presentación del Otro Levinas la denomina “epifanía del rostro” (2002: 98). En este acto de “recibir” al Otro, en la “hospitalidad”, se desborda la idea que implica la conceptualización; y en consecuencia, se recibe al Otro más allá de la capacidad del Yo. A esto último denomina Levinas “tener la idea de lo infinito” (2002: 75). Esta presencia del Otro, que cuestiona al Mismo, es la ética:

“A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética. El extrañamiento del Otro –su irreductibilidad al Yo– a mis pensamientos y a mis posesiones, se lleva a cabo precisamente como un cuestionamiento de mi espontaneidad, como ética. La metafísica, la trascendencia, el recibimiento del Otro por el Mismo, del Otro por mí, se produce concretamente como el cuestionamiento del Mismo por el Otro, es decir, como la ética que realiza la esencia crítica del saber” (Levinas 2002: 67).

Este es el sentido en que la ética precede a la metafísica: la metafísica, en tanto pregunta por el ser, termina absorbiendo al ente en el ser³. Esto implica que la individualidad del ente se pierde dentro del horizonte que constituye al ser, en un movimiento totalizador. La ética, en tanto cuestionamiento del Mismo por el Otro, se funda en la exterioridad, en la idea de lo infinito y por lo tanto no totaliza al Otro en el Mismo. En consecuencia, para no totalizar, la ética debe ser filosofía primera en lugar de la ontología o la metafísica.

¿Cuáles son las consecuencias prácticas de la propuesta de Levinas? Mi interpretación es que al situar el lenguaje como modo de relación trascendental entre el Otro y el Mismo, la metafísica de Levinas invita a una arqueología dialógica. A través del diálogo, de la palabra, es posible tener acceso al Otro

sin reducirlo al Mismo. Una consecuencia de esto es que el diálogo siempre se da con un Otro presente, con las comunidades locales. Las interpretaciones del pasado son el tema del diálogo, pero la importancia se encuentra situada en el interlocutor. De esta manera, es necesario construir interpretaciones dialógicas, que consideren tanto a la lógica de las poblaciones locales como la lógica científica.

Ahora bien, para lograr este objetivo no existen recetas, sino experiencias compartidas. Desde una perspectiva teórica que se nutre de la Teoría de la Práctica (Bourdieu 2012) y de su aplicación en la Arqueología del Paisaje (Barrett 1999) como sustento teórico, mi posición es que para lograr el diálogo hay que situarnos en situaciones prácticas donde el pasado sea tematizado. En los casos donde el pasado es reducido a la categoría de mitos sin valor de verdad, o se encuentra invisibilizado, un primer paso es situarnos junto a los agentes en contextos prácticos que favorezcan la tematización del mismo. Entre ellos, puedo mencionar las recorridas por el paisaje, la excavación e interpretación compartida de sitios arqueológicos, o los usos de la fauna y la flora local tanto para la subsistencia como para la medicina. En síntesis, la materialidad que activa el diálogo es el paisaje, considerando al mismo como un horizonte de inteligibilidad donde se encuentran sedimentadas las diferentes narrativas. Las interpretaciones pueden ser enmarcadas dentro de tres tradiciones u horizontes que las limitan: la tradición académica, conformada por las interpretaciones sedimentadas de los arqueólogos; la tradición local, conformada por los saberes y *epistemes* locales y el paisaje, como horizonte material (Vaquer 2013).

Al tratar con Otro presente, que me enseña y me exige, se desatan las *aporías* de la AHB y se puede llevar a cabo todo el potencial de *praxis* política de la Arqueología. Este elemento distintivo es lo que diferencia a la Arqueología Latinoamericana de la Británica: el Otro está presente, nos demanda y nos enseña. Este énfasis en la relación concreta con

el Otro es la que permite a la Arqueología salir de la totalización teórica y comenzar a construir una teoría adecuada, tanto para explicar los fenómenos particulares a los que nos enfrentamos, como para llevar a cabo una práctica científica comprometida socialmente.

CONCLUSIONES: LA APORÍA RENOVADA

En este trabajo mostré algunos problemas de la AHB, en su desarrollo en la década de los '90 y comienzos del 2000, y cómo esos problemas impidieron una realización concreta de la que, a mi entender, es una de las propuestas más valiosas de esta corriente: considerar que la Arqueología es inherentemente una práctica política que se realiza desde el presente y con consecuencias en el presente. El academicismo con que la AHB llevó adelante sus propuestas fue un límite de la *praxis* arqueológica, llegando a un estado de *aporía* donde se hizo lo mismo que se criticaba.

Del análisis se desprenden una serie de puntos: primero, que es necesario una lectura directa de las fuentes filosóficas de la AHB para evaluar críticamente la forma en la que pretenden superar las dicotomías del Pensamiento Moderno. Esto, a su vez, implica también una lectura desde un horizonte interpretativo que tenga en consideración las problemáticas y necesidades de la Arqueología Latinoamericana. A partir de tematizar estas necesidades, y evaluar la deficiencia de los marcos “importados” es que es posible avanzar en la construcción de una teoría propia. La Arqueología Social Latinoamericana es un ejemplo saludable en esa dirección (Lumbreras 1981; Tantaléan y Aguilar 2012).

Otro ejemplo es la Arqueología Pos-Colonialista o Pos-Disciplinaria de Gnecco y Haber. Haber (2013, este volumen) propone que la definición metodológica del objeto de

la Arqueología implica una división entre el conocedor y el pasado cognoscible, y el método es el camino que trasciende la relación. Por lo tanto, la relación entre los arqueólogos y su objeto es epistemológica y no ontológica, ya que no hay un compromiso en el orden del ser. Esta ruptura metafísica deviene en una relación asimétrica de conocimiento, que reproduce las relaciones coloniales. Por otro lado, el lenguaje de la Arqueología como disciplina se ha conformado en la relación hegemónica con lo arqueológico, disciplinando la manera en la que la sociedad trata con el pasado y sus restos. En este escenario, el conocimiento deja de ser un fin en sí mismo, sino parte de procesos administrativos o desarrollos mercantiles relacionados con la expansión del capitalismo.

La propuesta de Haber es lograr una “Arqueología Pos-disciplinaria” que trascienda las relaciones de conocimiento hacia un diálogo con otros valores como el desarrollo, la paz y la justicia social, y de esta manera, contribuir a la crítica del colonialismo. Para ello, sostiene que el diálogo con las arqueologías indígenas permite recapitular la metafísica arqueológica. El objetivo es un desplazo de la epistemología hacia la ética (Haber 2013: 17).

Si bien el planteo de este trabajo también se alinea en esa dirección, disiento con respecto al papel del compromiso ontológico del investigador. De acuerdo con la propuesta de Levinas desarrollada en el apartado anterior, la vuelta ética implica un abandono de la relación ontológica, un cambio desde la consideración por el ser hacia la consideración del ente. Por otro lado, y siguiendo a McGuire (2008), no considero que sea necesaria la deslegitimación de la Arqueología en tanto discurso disciplinar, sino que hay que utilizar esa legitimidad para fines que sean adecuados para los intereses de las comunidades.

Por su parte, Gnecco (2009) sostiene, respecto al multiculturalismo y la multivocalidad que propone la AHB, que no supera la

violencia epistémica asociada al colonialismo. Para este autor, el multiculturalismo alimenta una retórica esencialista que supone las diferencias culturales como un hecho y las promueve. En este sentido, las identidades que construye son esencializadas, y en este sentido limitadas. Al mismo tiempo que promueve la diferencia, la hace “transcurrir por cauces tranquilos y separados” (Gnecco 2009: 18). Como alternativa, propone una “Arqueología Relacional”, con estrategias de investigación participativas y pertinentes en contextos locales que fomenten la generación de conocimientos alternativos desde el reconocimiento de los saberes tradicionales y sus visiones del mundo. Para ello, es necesario generar relaciones horizontales que trasciendan las disyuntivas entre el saber académico y el saber local.

Mi propuesta de considerar a Levinas como un antecedente a tener en cuenta es que su filosofía nace de un contexto particular que invita necesariamente a reflexionar sobre el Otro: la Alemania Nazi. Levinas fue prisionero de los Nazis y su familia fue asesinada en los campos de concentración (Critchley 2004). Por lo tanto, desde una perspectiva práctica, fue una víctima directa de las consecuencias totalizadoras del Pensamiento Moderno. Enrique Dussel, en varios de sus trabajos, también toma la filosofía de Levinas como un antecedente de su “Filosofía de la Liberación” (1974; 2007; 2008).

Este trabajo no pretende aportar “la” solución, sino mostrar críticamente que es necesario tomar un derrotero distinto si pretendemos que nuestro trabajo sea realizado con compromiso social. En este sentido, en lugar de desatar las *aporías* de AHB, propone una *aporía* renovada: ¿es posible realizar ciencia sin violencia epistémica? Yo considero que sí, que la ciencia puede contribuir a mejorar las condiciones sociales, pero siempre a partir de colocarse en un lugar que no totalice al Otro. Cada contexto posee sus desafíos particulares que deben ser tenidos en cuenta en cada posible solución. Por lo tanto, no existe una solu-

ción, sino varias posibles. Las consecuencias prácticas concretas de nuestro trabajo deben ser el criterio de validez mediante el cual evaluar la potencia de las diferentes interpretaciones. Para finalizar, me gustaría hacerlo con una cita de Dussel:

“La filosofía nueva, la latinoamericana, deberá asumir igualmente este momento prehistórico de su constitución: el rostro sensible de otro hombre, que tiene hambre y sangre se encuentra *más allá* del sistema donde el ser es el pensar” (Dussel 1974: 136).

AGRADECIMIENTOS

Las ideas de este trabajo surgieron a partir de las discusiones con los participantes de un seminario de grado sobre temporalidad y materialidad dictado en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Mi agradecimiento a ellos por aportar sus puntos de vista. También quiero agradecer a los participantes y asistentes al simposio “Tendiendo puentes teóricos: Discusiones ontológicas y epistemológicas detrás de las teorías en Arqueología” que tuve la suerte de coordinar junto con Gabriel López en el XVIII Congreso Nacional de Arqueología Argentina que tuvo lugar en La Rioja. El trabajo presentado fue una primera versión del desarrollado aquí que se nutrió de los comentarios recibidos y de las ponencias de los demás colegas. Agradezco también a Henry Tantaleán y al evaluador anónimo por los comentarios y sugerencias que ayudaron a mejorar sustancialmente el trabajo.

NOTAS

1. En este punto se distingue la ética kantiana de la aristotélica. La última es una ética teleológica, es decir, orientada hacia fines (ver *Ética Nicomaquea* I, I 1094a), mientras que la kantiana es una ética deontológica donde lo importantes es el deber independientemente de los fines o los resultados.

2. La crítica reconoce al menos tres formulaciones del imperativo categórico, aunque las tres dependen de la primera. Ver Schneewind (1992) y Tugendhat (1997) para un desarrollo detallado.
3. Esta crítica se encuentra dirigida específicamente a Heidegger, quien en *Ser y Tiempo* propone que el error de la metafísica es justamente tratar de explicar al ser a partir del ente. El ente solamente es accesible a partir de un horizonte de inteligibilidad, el ser, que en la propuesta heideggeriana es el tiempo (Heidegger 2012).

REFERENCIAS CITADAS

AGUILAR DÍAZ, M. y H. TANTALEÁN

- 2008 El vuelo de Hermes: una crítica a la posmodernidad en la Arqueología desde los Andes. *Maguaré* 22: 397-423.

ARISTÓTELES

- 2004 *Metafísica*. Traducción y notas de Hernán Zucchi. Sudamericana, Buenos Aires.
- 2007 *Ética Nicomaquea*. Traducción y notas de Eduardo Sinnott. Colihue, Buenos Aires.

BARRETT, J.

- 1994 *Fragments from Antiquity. An Archaeology of Social Life in Britain, 290-1200 BC*. Indo American Books, Delhi.
- 1999 The Mythical Landscapes of the British Iron Age. En *Archaeologies of Landscape. Contemporary Perspectives*, editado por W. Ashmore y B. Knapp, pp. 253-265. Blackwell Publishers, Oxford.
- 2001 Agency, the Duality of Structure, and the Problem of the Archaeological Record. En *Archaeological Theory Today*, editado por I. Hodder, pp. 141-164. Polity Press, Cambridge.

BENDER, B.

- 1998 *Stonehenge. Making Space*. Berg, Oxford.

BERTENS, H.

- 1995 *The Idea of the Postmodern. A History*. Routledge, Londres y Nueva York.

BOURDIEU, P.

- 2012 *Esbozo de una Teoría de la Práctica*. Prometeo, Buenos Aires.

BRADLEY, R.

- 1998 *The Significance of Monuments. On the Shaping of human experience in Neolithic and Bronze Age Europe*. Routledge, Londres y Nueva York.
- 2002 *The Past in Prehistoric Societies*. Routledge. Londres y Nueva York.

CONNORS, S. (editor)

- 2004 *The Cambridge Companion to Postmodernism*. Cambridge University Press, Nueva York.

COTTINGHAM, J.

- 1995 *Descartes*. Universidad Autónoma de México, México DF.

CRITCHLEY, S.

- 2004 Introduction. En *The Cambridge Companion to Levinas*, editado por S. Critchley y R. Bernasconi, pp. 1-32. Cambridge University Press, Cambridge.

DESCARTES, R.

- 1980 Los Principios de la Filosofía. En *Obras [1644] Escogidas*, traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck, pp. 291-312. Editorial Charcas, Buenos Aires.
- 2004 *Discurso del Método*. Traducción y notas de [1637] Risieri Frondizi. [1641]. *Meditaciones Metafísicas*. Traducción y notas de Manuel García Morente. Editorial Terramar, La Plata.

DUSSEL, E.

- 1974 *Método para una Filosofía del Liberación*. Sígueme, Salamanca.
- 2007 *Materiales para una Política de la Liberación*. UANL-Plaza y Valdés, Madrid.
- 2008 Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad. *Tabula Rasa* 9: 153-197.

EAGLETON, T.

- 1997 *Las ilusiones del Posmodernismo*. Paidós, Buenos Aires.

FOGELIN, R.

- 1993 Hume's skepticism. En *The Cambridge Companion to Hume*, editado por D.

- Norton, pp. 90-116. Cambridge University Press, Cambridge.
- FOWLER, C.
2004 *The Archaeology of Personhood. An anthropological approach*. Routledge, Londres.
- GNECCO, C.
2009 Caminos de la Arqueología: de la violencia epistémica a la relacionalidad. *Boletín del Museo Paranaense Emilio Goeldi* 4 (1): 15-26.
- GOSDEN, C.
1994 *Social Being and Time*. Blackwell, Oxford.
- HABER, A.
2013 Arqueología y desarrollo: anatomía de la complicidad. En *Arqueología y Desarrollo en América del Sur. De la práctica a la teoría*, compilado por A. Herrera Wassilowsky, pp. 13-17. Universidad de Los Andes-IEP, Bogotá.
- HEIDEGGER, M.
2012 *Ser y Tiempo*. Traducción y notas de José [1927] Gaos. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- HICKS, D.
2010 The Material-Cultural Turn: event and effect. En *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*, editado por D. Hicks y M. Beaudry, pp. 25-98. Oxford University Press, Oxford.
- HODDER, I.
1999 *The Archaeological Process. An Introduction*. Blackwell, Oxford.
1995 *Theory and Practice in Archaeology*. Routledge, Londres.
- HODDER, I. y S. HUTSON
2003 *Reading the Past. Current approaches to interpretation in Archaeology*. Tercera Edición. Cambridge University Press, Cambridge.
- HORKHEIMER, M. Y T. ADORNO
2007 *Dialéctica de la Ilustración*. Ediciones [1947] Akal, Madrid.
- HUME, D.
2002 *Investigación sobre el Entendimiento* [1748] *Humano*. Introducción, traducción y notas de Antonio Sánchez. Biblioteca Nueva, Madrid.
- JOHNSEN, H. y B. OLSEN
1992 Hermeneutics and Archaeology: On the Philosophy of Contextual Archaeology. *American Antiquity* 57 (3): 419-436.
- JONES, A.
2007 *Memory and Material Culture*. Cambridge University Press, Cambridge.
- KANT, I.
2009 *Crítica de la Razón Pura*. Traducción, [1781] notas e introducción de Mario Caimi. Editorial Colihue, Buenos Aires.
1998 *Fundamentación de la Metafísica de las* [1785] *Costumbres*. Edición crítica a cargo de Silvia Schwarzbóck y traducción de Manuel García Morente. EUDEBA, Buenos Aires.
- LEVINAS, E.
2002 *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la Exterioridad*. Ediciones Sígueme, Salamanca.
- LUCAS, G.
2005 *The Archaeology of Time*. Routledge, Londres.
- LUMBRERAS, L.
1981 *La Arqueología como Ciencia Social*. Ediciones Peisa, Lima.
- LYOTARD, J.
1987 *La condición postmoderna. Informe sobre* [1979] *el saber*. Traducción de Mariano Antolín Rato. Cátedra, Madrid.
- MCGUIRE, R.
2008 *Archaeology as Political Action*. University of California Press, Los Angeles.
- MESKELL, L.
2004 *Object Worlds in Ancient Egypt. Material biographies past and present*. Berg, Oxford.

- MESKELL, L. y R. PREUCEL (editores)
2004 *A Companion to Social Archaeology*. Blackwell, Oxford.
- NIETZSCHE, F.
2002 *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa [1888] con el martillo*. Editorial Edaf, Madrid.
- PARKER PEARSON, M. y C. RICHARDS (editores)
1994 *Architecture and Order. Approaches to Social Space*. Routledge, Londres.
- PREUCEL, R. E I. HODDER (editores)
1996 *Contemporary Archaeology in Theory. A reader*. Blackwell, Oxford.
- SCHNEEWIND, J.
1992 Autonomy, obligation and virtue: An overview of Kant's moral philosophy. En *The Cambridge Companion to Kant*, editado por P. Guyer, pp. 309-341. Cambridge University Press, Cambridge.
- SHANKS, M. y C. TILLEY
1987 *Social Theory and Archaeology*. Blackwell, Oxford.
- STROUD, B.
1986 *Hume*. Universidad Autónoma de México, México DF.
- TANTALEÁN, H. y M. AGUILAR (compiladores)
2012 *La Arqueología Social Latinoamericana De la teoría a la práctica*. Universidad de los Andes—Centro de Estudios Socioculturales, Bogotá.
- THOMAS, J.
1996 *Time, Culture and Identity. An interpretive archaeology*. Routledge, Londres y Nueva York.
2004 *Archaeology and Modernity*. Routledge, Londres y Nueva York.
- TILLEY, C.
1994 *A Phenomenology of Landscape. Place, Paths and Monuments*. Berg, Oxford.
- TORRETI, R.
1980 *Mannuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Editorial Charcas, Buenos Aires.
- TUGENDHAT, E.
1997 *Lecciones de Ética*. Gedisa, Barcelona.
- VAQUER, J. M.
2013 La Tradición como Límite de la Interpretación. Un ejemplo desde Cruz Vinto (Norte de López, Bolivia). *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 38, en prensa.
- WILLIAMS, B.
1996 *Descartes. El proyecto de la investigación pura*. Cátedra, Madrid.
- WYLIE, A.
2002 *Thinking from Things. Essays in the Philosophy of Archaeology*. University of California Press, Los Angeles.