



UNA DESCRIPCIÓN FENOMENOLÓGICA DEL “OBJETO ARQUEOLÓGICO”

A PHENOMENOLOGICAL DESCRIPTION OF THE “ARCHAEOLOGICAL OBJECT”

José María Vaquer¹

En este trabajo presento una descripción fenomenológica del “objeto arqueológico” aplicando las herramientas metodológicas propuestas por Husserl. Para este autor no existe diferencia entre el “darse” y el ser, por lo que la descripción implica una caracterización ontológica del “objeto arqueológico” que en muchos casos se encuentra implícita y se desliza en las interpretaciones que realizamos sobre el pasado. A partir de aplicar esta metodología, propongo que el “objeto arqueológico” cobra sentido a partir de tres horizontes (el “mundo de la vida” de los investigadores, el “mundo académico” al que pertenecemos y la temporalidad), por lo que su “darse” es siempre relativo. Esta relatividad implica la imposibilidad de totalización y de cierre, y constituye un primer paso para reconocer nuestros presupuestos y realizar una arqueología crítica que dialogue con interpretaciones alternativas sobre el pasado.

Palabras claves: objeto arqueológico, fenomenología, horizonte, diálogo.

In this paper I present a phenomenological description of the “archaeological object” from the perspective of Husserl’s phenomenology. For this philosopher, there are no differences between the ways things appear to our experience and this being. Therefore, phenomenological description implies an ontological categorization of the “archaeological object” which in many cases remains implicit and slips into the interpretations we make of the past. From this methodology, I suggest that the “archaeological object” takes its sense from three horizons (the “lifeworld” of researchers, the “academic world” to which we belong and temporality), and, therefore, it’s “giving itself” is always relative. This relativity implies the impossibility of totalization and closure, and constitutes a first step in recognizing our theoretical assumptions and performed a Critical Archaeology that dialogues with alternative interpretations of the past.

Key words: Archaeological object, phenomenology, horizon, dialogue.

Presentación del Problema

Con el advenimiento de la arqueología hermenéutica a fines de los años 1980 y principios de 1990, diversos investigadores que no se encontraban satisfechos con el enfoque positivista dominante en los círculos académicos de habla inglesa comenzaron a buscar nuevas fuentes teóricas. Las principales fueron la teoría social y la filosofía, en un intento de vincular la arqueología con las ciencias sociales críticas o con las ciencias humanas (Barrett 1994; Gosden 1994; Hodder 1986; Shanks y Tilley 1987; Thomas 1996; entre otros). Con respecto a la filosofía, una de las corrientes que más se usó (y se abusó) fue la fenomenología, especialmente durante la década de 1990 y hacer una nueva reaparición en la corriente autodenominada “arqueología simétrica”

o posteriormente “nuevo materialismo” (Olsen 2010; Whitmore 2014).

La fenomenología fue utilizada por la arqueología hermenéutica como vía para superar dos problemas de la arqueología procesual. El primero de ellos es la ausencia del sujeto en las interpretaciones del pasado, producto del determinismo ecológico y la falta de poder causal de la agencia humana. En una primera instancia, se apelaron a conceptos de agencia y subjetividad provenientes de la teoría social para luego radicalizar el enfoque a partir de una perspectiva corporalista y sensualista que buscaba incorporar los cuerpos de los agentes sociales en las interpretaciones del pasado. Esta corriente puede denominarse “fenomenología somática”, ya que se nutrió fundamentalmente de la fenomenología de Merleau-Ponty y el papel gnoseológico del cuerpo.

¹ CONICET, Instituto de Arqueología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina.
jmvaquer@yahoo.com

El segundo problema para el que se usó la fenomenología fue la superación de dicotomías propias del pensamiento moderno, en particular la división entre cuerpo y mente cuyo fundamento se encuentra en la filosofía cartesiana y persiste en el pensamiento científico positivista. La fenomenología hermenéutica de Heidegger sirvió como medio para superar las divisiones modernas entre cuerpo y mente, naturaleza y cultura. Esta segunda corriente puede denominarse “fenomenología existencialista”.

Ambas corrientes presentan algunos puntos que merecen ser discutidos. Voy a comenzar por la “fenomenología somática”. El principal autor que dio origen a esta tendencia fue Christopher Tilley, con su libro *A Phenomenology of Landscape* (1994). Ya el título resulta sugerente: el autor nos plantea la posibilidad de una fenomenología del paisaje. Pero sí hay algo que brilla por su ausencia en el libro es una discusión sobre fenomenología. El apartado “una perspectiva fenomenológica” ocupa un total de tres páginas en el libro. En esta sección, Tilley ofrece una interpretación bastante pobre de Heidegger, y se centra en la perspectiva de Merleau-Ponty, principalmente en el rol del cuerpo y la percepción. No hay un desarrollo de la fenomenología como tradición filosófica, ni una discusión de las relaciones entre Heidegger y Merleau-Ponty, sobre todo considerando que la fenomenología del segundo puede ser considerada una crítica de la del primero (Merleau-Ponty 1993). Más aún, no hay mención de la fenomenología de Husserl, fundador de esta corriente y maestro tanto de Heidegger como de Merleau-Ponty. En síntesis, la prometida “fenomenología del paisaje” de Tilley se reduce a un conjunto de experiencias somáticas subjetivas:

Esta experiencia visual humana del lugar y del paisaje siempre cambiante que se encuentra en las caminatas no se ha alterado desde el mesolítico. las cosas en el frente o detrás tuyo, al alcance o no, cosas a la izquierda y a la derecha del cuerpo, arriba y abajo, estas experiencias espaciales personales básicas son compartidas con las poblaciones prehistóricas en nuestra humanidad biológica común. Ellas proveen herramientas para pensar y trabajar (Tilley 1994:74).

La falta de discusión sobre la fenomenología cambia en *The Materiality of Stone* de 2004. En este libro, hay todo un capítulo dedicado a la fenomenología. Tilley menciona a Husserl y a Heidegger para luego centrarse en la propuesta de Merleau-Ponty. El punto principal que destaca Tilley es que la filosofía de Merleau-Ponty se encuentra basada en la fisicalidad y la existencia material del cuerpo humano en el mundo. A partir de esta base, se produce la superación de la dicotomía cartesiana entre

mente y cuerpo, ya que conceptualiza al cuerpo-sujeto como una mente físicamente incorporada. En este sentido, la relación entre el cuerpo-sujeto y el mundo se da a través de la percepción, que siempre implica al cuerpo. Estas experiencias somáticas y la fisicalidad del cuerpo son las que permiten hacer un nexo entre el pasado y el presente, volver a experimentar las sensaciones de los agentes sociales. Esta fenomenología somática dio lugar a una corriente interpretativa que se focalizó en la relación entre el cuerpo, los sentidos y el espacio como generadoras de interpretaciones sobre el pasado (Day 2012; Hamilakis et al. 2002; Hamilton et al. 2006; Howes 2006; entre otros).

Una segunda irrupción de la fenomenología fue para superar las divisiones entre naturaleza y cultura; cuerpo y mente que son el producto de la filosofía moderna. Para ello, Thomas (1996) retoma la fenomenología de Heidegger y su crítica a la filosofía cartesiana. En particular, ataca la distinción categórica entre mente y cuerpo, naturaleza y cultura; las cuales conforman, según Thomas, peculiaridades del pensamiento metafísico occidental. La consecuencia es que se impone “un entendimiento moderno del pasado” (Thomas 1996:11). El principal concepto heideggeriano que toma es el de “ser-en-el-mundo”, ya que para Thomas (1996:17) no implica distinciones entre un “mundo interno” y un “mundo externo”. El mundo es considerado por este autor como una estructura de inteligibilidad donde la cultura material es un elemento constituyente de la estructura del “ser-en-el-mundo”. Heidegger también fue retomado por autores como Ingold (2000) y posteriormente por Olsen (2010) para criticar la separación entre sujeto y objeto.

Vemos entonces, que la aplicación de la fenomenología en arqueología hermenéutica -en particular la vertiente británica- estuvo limitada a dos de sus exponentes: Heidegger y Merleau-Ponty. El primero es utilizado como crítica al pensamiento dicotómico de la modernidad a partir del “ser-en-el-mundo”, mientras que el segundo para restituir al cuerpo en su relación con el mundo. Heidegger va a funcionar como justificativo “teórico” mientras que en las aplicaciones, sobre todo en la arquitectura y el paisaje, la fenomenología de Merleau-Ponty va a ser preeminente a partir de su tratamiento de la corporalidad y su relación con el ambiente construido.

La propuesta

En este trabajo propongo una tercera consideración de la fenomenología, esta vez desde la postura de Husserl. El problema que abordo puede ser considerado meta-teórico, ya que se centra en las condiciones de aparición del “objeto arqueológico”. Según Husserl, las condiciones en que las cosas

aparecen nos develan su ser, es decir, no hay una diferencia entre el “darse” y el ser. Este punto resulta interesante, ya que partir desde este supuesto permite superar las posturas dicotómicas y esencialistas que proponen una diferencia entre la manera en que se dan las cosas y la forma en que son.

En este sentido, la fenomenología husserliana resulta una superación de una serie de problemas propios de la teoría del conocimiento moderna. Para Husserl, las cosas siempre aparecen recortadas sobre un fondo, y la percepción opera de manera patente sobre el objeto que es intencionado y latente sobre los objetos que forman parte del fondo. Por lo tanto, describir las condiciones de aparición del “objeto arqueológico” supone explicitar los horizontes de sentido que donan parte de su significado.

El argumento que propongo a partir de la explicitación de algunos de los horizontes que conforman el “objeto arqueológico” es que sus condiciones de aparición son siempre relativas al sujeto, tanto desde el horizonte de mundaneidad que conforma el “acervo de conocimientos” del mundo de la vida como desde el “acervo de conocimiento” que implica la formación académica (Schutz y Luckmann 2009). A su vez, el “objeto arqueológico” tiene una relación compleja con la temporalidad, ya que se recorta desde un horizonte que se relaciona con el “pasado”. A partir de estos tres horizontes, las condiciones de aparición son relativas, lo cual va en contra de toda esencialización y a favor de una definición pragmática del mismo. Del mismo modo, esta definición no esencialista permite abrir y tomar en consideración otras definiciones que son el producto de horizontes diferentes. La descripción fenomenológica se presenta como un primer paso para explicitar los presupuestos ontológicos que se encuentran no tematizados en el reconocimiento del “objeto arqueológico” como tal. En este sentido, permite reconocer la “situación hermenéutica” particular con sus intereses asociados desde donde se interpreta la cultura material y constituye una etapa ineludible para reconocer otras *epistemes* que también dan sentido y valor al pasado (Vaquer 2013a, 2013b, 2015).

La Fenomenología como Método Filosófico y la Superación de la Dualidad entre El Ser y El Parecer

La fenomenología se constituyó en un método que, desde su formulación por Husserl (2006 [1929]), pretendió superar la dicotomía entre ser y parecer que caracterizó al pensamiento gnoseológico de la modernidad desde Descartes (Descartes 2004 [1641]; Kant 2009 [1781]). Este método, que tiene como consigna la “vuelta a las cosas mismas”, tuvo diferentes vertientes: la fenomenología

trascendental de Husserl, la fenomenología hermenéutica de Heidegger, la fenomenología corporal de Merleau-Ponty, el existencialismo de Sartre, la filosofía de Lévinas, la hermenéutica filosófica de Ricoeur e incluso el deconstruccionismo de Derrida (Waldenfelds 1997). Constituyó, de esta manera, uno de los movimientos más importantes dentro del pensamiento filosófico del siglo XX. El problema que va a aunar los esfuerzos de estos diversos enfoques es lo que Husserl (1982 [1950]) denomina “el problema de la trascendencia”:

El único darse realmente comprensible, absolutamente evidente, es el de la parte contenida como ingrediente en el acto de conocimiento, y por ello considera problemático todo aquello de un objeto conocido que no está contenido ahí como evidente [...] La trascendencia en uno u otro sentido es el problema inicial y guía de la crítica del conocimiento; ella es el enigma que atasca el paso del conocimiento natural (Husserl 1982 [1950]:46-47).

Este pasaje implica que lo único que se nos presenta con evidencia es la parte ingrediente o inmanente al acto de conocimiento (los contenidos de la conciencia), mientras que lo trascendente a la conciencia (el objeto de conocimiento) es problemático. La fenomenología representa un método para resolver este problema. Vamos a desarrollar a continuación sintéticamente la respuesta husserliana (Husserl 2013 [1913], 2006 [1929], 2002 [1928], 1985 [1931], 1982 [1950]; ver también para una introducción a la fenomenología Lévinas 2004 [1931]; Szilasi 2003; Waldenfelds 1997; Walton 1993, 2015; Woodruff Smith 2007).

La fenomenología es el estudio de la conciencia experimentada desde el punto de vista de la primera persona. Su objetivo es describir la forma en que las cosas se nos aparecen en nuestra experiencia, la forma en que experimentamos las cosas en el mundo circundante. El significado es central, ya que es el contenido de la experiencia consciente, la posibilidad de que todo acto de conciencia sea siempre “conciencia de algo”. Sin embargo, el interés no son experiencias particulares, sino las formas y estructuras de la experiencia consciente; formas objetivas que se realizan en las experiencias subjetivas.

Para Husserl, el mundo posee una estructura en sí mismo, y nuestra conciencia desarrolla significados a través de los cuales comprendemos a las cosas en el tiempo y el espacio. Conocemos las cosas en la medida que nuestros conceptos o significados nos las presentan, pero los objetos en el mundo se distinguen de los conceptos y preceptos de ellos. La forma central de la conciencia es la intencionalidad: todo acto de conciencia tiene un contenido, toda conciencia es siempre “conciencia de algo”.

Husserl acuña el verbo “intencionar” para significar que la conciencia se encuentra apuntada o dirigida a algo de esta manera. Se puede decir que un acto intenciona a un objeto, o que un sujeto intenciona un objeto en la experiencia. Un acto de conciencia, llevado a cabo por un sujeto, es dirigido vía su contenido hacia un objeto apropiado, si tal existe, donde este contenido se apoya en el entendimiento de fondo del sujeto de un horizonte de significado sobre tal objeto. El contenido de la experiencia es su sentido o significado.

El método fenomenológico se denomina *epoché* o reducción fenomenológica, y consiste en colocar entre paréntesis el objeto de la conciencia -y el mundo circundante en general- para cambiar nuestro foco hacia el sentido o significado mediante el cual el objeto es experimentado. Esto implica un cambio de actitud: la “actitud natural” que contiene la tesis de la existencia del mundo es puesta entre paréntesis. La puesta entre paréntesis de la tesis de la actitud natural produce un cambio desde las cosas de las que soy consciente hacia mi conciencia de las cosas (el acto de conocimiento en lugar del objeto de conocimiento). Lo que se busca (y resuelve el “problema de la trascendencia” formulado anteriormente) es el desplazamiento desde el objeto hacia la conciencia del objeto. Lo que mi descripción fenomenológica de la experiencia caracteriza es el sentido de esa experiencia, no el objeto de la experiencia.

En la reflexión fenomenológica se aprecia la estructura de la relación de la intencionalidad: como una experiencia se dirige hacia un objeto de la conciencia a través de un sentido o significado particular. Somos conscientes de cosas -conocemos o intencionamos cosas- solamente a través de estructuras de sentido que presentan o prescriben esas cosas de maneras particulares. Sin embargo, no somos conscientes del sentido a través del cual experimentamos un objeto hasta que no damos un paso atrás de la experiencia y abstraemos su contenido. Solamente mediante la reflexión fenomenológica somos conscientes de los significados a través de los cuales intencionamos los objetos en el mundo circundante.

El Horizonte de Experiencia y Significado de Fondo Implícito: Horizonte Interno y Externo

Parte de nuestro entendimiento implícito de las cosas en la naturaleza es un sentido denominado su “trascendencia”: siempre hay más por venir, más que cualquier cosa dada que vemos en una experiencia determinada. Este elemento es el horizonte del objeto como es intencionado en la experiencia, un rango de indeterminación sobre el objeto, una estructura de posibilidades para el mismo objeto que son dejadas abiertas o indeterminadas por el contenido *noemático*

(sentido) del acto. Las posibilidades que se dejan abiertas en la experiencia deben ser compatibles con el contenido conceptual de la experiencia. Dentro del rango de posibilidades conceptuales, las posibilidades que quedan abiertas en la experiencia deben ser motivadas, no experiencias vacías. Las posibilidades se encuentran motivadas por las experiencias anteriores con el objeto a partir de la asignación de una probabilidad razonable dadas las experiencias pasadas.

Una cosa material puede aparecer solamente un lado a la vez, pero entendemos que más aspectos del mismo objeto pueden aparecer desde diferentes perspectivas. Este entendimiento es parte del sentido *noemático* de la percepción de una cosa. El sentido en una experiencia “pre-delinea” un horizonte de indeterminación sobre el objeto, un rango de propiedades que quedan abiertas para el mismo objeto. Correspondiendo con este horizonte de posibilidades hay una multiplicidad de percepciones posibles que llenan las propiedades del objeto de maneras compatibles con el sentido del acto junto con expectativas o ideas de base sobre ese tipo de objeto. Este horizonte es el “horizonte interno del objeto”.

Existen, a su vez, una serie de significados que se encuentran implícitos en una experiencia en lugar de explícitos. Tales significados nunca son completamente accesibles al sujeto, nunca completamente presentados a la conciencia. El significado implícito en una experiencia es su significado de fondo. El horizonte de un objeto percibido incluye objetos en el fondo, donde el objeto se encuentra en el foco de la atención y los objetos que lo rodean en el fondo, margen o periferia de la atención. En la terminología husserliana, el objeto es percibido mientras que el fondo es apercebido. Este juego entre figura/fondo tiene una dimensión espacial y una temporal. Por lo tanto, correspondiendo a una percepción dada, hay una multiplicidad de mundos posibles compatibles con lo que el sujeto percibe. Estas posibilidades colocan al objeto de la percepción en situaciones posibles, con propiedades y relaciones posibles, siempre compatibles con la percepción. Esta estructura de posibilidades constituye lo que Husserl denomina el “horizonte externo” de esa percepción.

Una segunda referencia al horizonte en la fenomenología husserliana es respecto al mundo de la vida en tanto horizonte. Husserl distinguen entre la intuición de objetos y la intuición de horizonte: el mundo en tanto horizonte siempre se encuentra intuido en unidad con la intuición de los objetos. Siempre hay una conciencia no temática del mundo que acompaña lo tematizado. Retomando la distinción entre figura y fondo, si un objeto percibido es tematizado como figura, siempre en fondo se encuentra constituido por el mundo en tanto horizonte no tematizado. Sobre la base de la experiencia de las experiencias de los

objetos singulares y sus horizontes se construye una “representación del mundo” que le confiere un sentido explícito. Esta representación se exhibe en diferentes grados de cognoscibilidad; y se encuentra constituida principalmente por la sedimentación de representaciones anteriores configuradas en tipos que funcionan como guías para la acción.

El Mundo de la Vida como Horizonte

En la *Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*, Husserl (2008 [1954]) se aboca al estudio del mundo de la vida. Parte de que el mundo de la vida es la base sobre la cual, a partir de un proceso de idealización, se construye el mundo científico. Por ejemplo, la idea de causalidad que se utiliza en las ciencias exactas es para Husserl una idealización de la causalidad del mundo de la vida.

La ciencia debe entenderse en esta relación con el mundo de la vida. Schutz y Luckmann (2009) retomando la propuesta de Husserl, analizan las estructuras del mundo de la vida aplicando el método fenomenológico. Proponen que el “mundo de la vida” es la realidad fundamental y eminente del hombre; el presupuesto en la actitud del sentido común. Todo lo que experimentamos como incuestionable, todo estado de cosa es aporético hasta nuevo aviso. El mundo se nos aparece en ordenamientos coherentes de objetos bien circunscriptos que tienen determinadas propiedades.

Cada paso de la explicitación y comprensión del mundo se basa, en todo momento, en un “acervo de experiencia previa”, tanto de las experiencias propias inmediatas como de las experiencias que transmiten los semejantes, padres, maestros, etc. Todas estas experiencias, comunicadas e inmediatas, están incluidas en una cierta unidad que tiene la forma de un “acervo de conocimiento”, el cual sirve como esquema de referencia para dar el paso concreto de la explicitación del mundo. Todas las experiencias del “mundo de la vida” se relacionan con ese esquema, de modo que los objetos y sucesos del “mundo de la vida” se presentan desde el comienzo en su carácter típico.

El “mundo de la vida” puede entenderse como una experiencia grupal sedimentada que ha pasado la prueba y cuya validez no necesita ser examinada por los individuos. En la actitud natural se toma conciencia del carácter deficiente del “acervo de conocimiento” únicamente si una experiencia nueva no se adecua a lo que hasta ahora ha sido considerado como el esquema de referencia válido presupuesto.

En consecuencia, todas las interpretaciones de la ciencia descansan en algún punto sobre el mundo de la vida del científico y sobre su “acervo de conocimiento”. En el caso de las ciencias naturales o fácticas, esto es

más fácil de separar. ¿Pero qué ocurre con las ciencias humanas o del espíritu? Hay una particularidad: nuestro objeto de estudio es el “mundo de la vida” de los otros. Por lo tanto, la interpretación implica que, desde nuestro “mundo de la vida” particular, con su “acervo de conocimiento” específico, abordemos un “mundo de la vida” ajeno y extraño (ver Wright 1994 para una reflexión similar desde la etnografía).

Condiciones de Aparición del Objeto Arqueológico

Una de las diferencias entre el conocimiento científico y el conocimiento de la actitud natural es el grado de tematización. En la actitud natural, el mundo está “para mí simplemente ahí, ahí adelante en sentido literal o figurado” (Husserl 2013 [1971]:§27). Esto implica que el mundo es un mundo de valores, bienes, en suma, un mundo práctico anterior a toda teoría. Los intereses que me guían son intereses prácticos que en muchos casos permanecen sin tematizar. Esta tematización se produce cuando las cosas no se adecúan a las expectativas, o cuando nos encontramos en situaciones diferentes a las que ya vivimos (Schutz y Luckmann 2009; ver también Heidegger 2012 [1927], en particular el §16) Con la irrupción de la “actitud científica” y de la reflexión, las condiciones de donación de sentido del “mundo de la vida” comienzan a ser explicitadas.

¿En qué medida el científico puede quitarse los pre-judicios que implica un “acervo de conocimiento” determinado cuando trata de interpretar mundos de la vida Otros? Una primera observación al respecto, ya situándonos en el campo específico de la Arqueología: cuando el arqueólogo/a “recolecta” sus datos en su trabajo de campo, responde a preocupaciones prácticas dictadas por su mundo de la vida. Sus relaciones con el equipo de trabajo, con las comunidades, incluso con sus herramientas de trabajo se producen desde este lugar concreto. A medida que excava, prospecta, releva, interpreta el pasado desde un “acervo de conocimiento” particular producto de una relación particular con el mundo. Además, las interpretaciones del objeto arqueológico van a depender de la formación específica dentro de la academia, lo que podríamos denominar un “acervo de conocimiento científico” que depende, por un lado, de la estructura objetiva del campo científico en un momento determinado, y por el otro de los intereses particulares de los agentes.

Un ejemplo nos sirve para ilustrar: imaginemos que nos encontramos realizando prospecciones pedestres en una meseta donde hay varios instrumentos líticos. Recorremos la meseta de acuerdo con un plan de prospección previo, digamos que realizando transectas en un intervalo de distancia predeterminado. De acuerdo con el grado de especialización en el

material lítico vamos a poder reconocer mayor cantidad de instrumentos, y en mayor grado de detalle. Una persona con poca especialización reconocerá (y registrará en consecuencia) ciertos tipos artefactuales, mientras que otra persona con mayor capital en el tema reconocerá no solamente mayor cantidad de artefactos, sino incluso podrá asignarles valor cronológico relativo. Del mismo modo, la planificación de la estrategia de prospección (y de todo el diseño de investigación) también determinará la frecuencia de artefactos que se localicen. Un diseño efectivo de investigación no solamente depende del conocimiento “teórico” de quienes lo diseñan, sino principalmente de conocimiento empírico y la experiencia en los temas tratados.

Arribamos de esta manera a una primera nota ontológica del objeto arqueológico: siempre aparece desde un doble “acervo de conocimiento”: por un lado, el mundo de la vida del investigador/a y por el otro de la situación particular dentro del campo académico.

Otro punto importante, que se relaciona con el recién mencionado, es que el objeto arqueológico se recorta también en función de la distinción naturaleza/cultura. Una de las distinciones fundamentales en nuestra disciplina es la de artefacto, ecofacto y objeto natural:

Sin duda, uno de los principales intereses del arqueólogo reside en el estudio de los artefactos - los objetos utilizados, modificados o hechos por el hombre. Pero [...] existe toda una categoría de restos orgánicos y medioambientales no artefactuales -llamados en ocasiones, “ecofactos”- que pueden revelar en la misma medida, muchos aspectos de la actividad humana (Renfrew y Bahn 2011:43).

Toda nuestra ciencia descansa en esta distinción. Volvamos al ejemplo de la prospección: si no tenemos algún indicador de actividad humana (modificación y/o transporte), los restos líticos no van a ser considerados en el relevamiento. Si esto no fuera así, deberíamos relevar todo lo que nos encontramos. Por más que algunos autores (Thomas 1996, 2004) pretendan superar esta dicotomía, no existe la posibilidad de la Arqueología como ciencia y método si no existe algún criterio de distinción entre lo que es objeto arqueológico y lo que no. Esa misma distinción, que como mencioné anteriormente es fundamental en la caracterización de nuestra ciencia, no puede ser evadida. Aunque lo intentemos desde la teoría, al aplicarla en una investigación de campo se torna inviable.

En este sentido, es interesante mencionar el trabajo de Richard Bradley (2000) *An Archaeology of Natural Places*, donde a partir de un estudio etnográfico de los Saami en Finlandia considera la posibilidad de realizar

una “arqueología de los lugares naturales”. Estos lugares sin alterar que forman parte de los paisajes se encuentran imbuidos de significados rituales. ¿Pero que participen en sistemas simbólicos no es también una manera de convertirlos en “culturales”? La categoría “natural” para Bradley implica que no existe una modificación física del entorno, en su apariencia física:

Los lugares naturales tienen una arqueología debido a que adquirieron un significado en la *mente* de la gente en el pasado. Esto no produce necesariamente un impacto en su apariencia externa, pero una manera de reconocer la importancia de estas locaciones es a través de la evidencia de la actividad humana que es descubierta allí (Bradley 2000:35. Énfasis en el original).

Nuevamente vemos que la categoría de “evidencia de actividad humana” es la que dona sentido a un objeto natural para transformarlo en un objeto arqueológico. En consecuencia, una segunda nota ontológica del objeto arqueológico es que se recorta indefectiblemente de la distinción entre naturaleza y cultura, entre artefacto, ecofacto y objeto natural. Los primeros dos conforman “objetos arqueológicos” manipulados por la actividad humana, mientras que el tercero no.

El “Objeto Arqueológico” y la Temporalidad

La tercera nota ontológica del objeto arqueológico es su relación con la temporalidad, y debido a su complejidad merece un apartado propio. En las *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia Interna del Tiempo*, Husserl (2002 [1928]) propone que la protoimpresión, que es una percepción presente, se encuentra siempre relacionada con retenciones, que son los momentos anteriores de la percepción hasta que se funden en el horizonte del pasado; y protenciones, que son expectativas de percepciones futuras basadas en la protoimpresión. En consecuencia, la percepción presente o presentificación siempre se encuentra imbuida de percepciones que remiten hacia el pasado y hacia el futuro. Pero en el caso del objeto arqueológico, esto se complejiza debido a que, por sus características ontológicas, la donación de sentido siempre apunta hacia un pasado, sea próximo o lejano. Vamos a ampliar esto.

En el apartado anterior propuse que una condición ontológica del objeto arqueológico es su vinculación con la actividad humana. Como tal, siempre remite a una actividad humana pasada. De acuerdo con la conceptualización de la temporalidad de la teoría arqueológica en cuestión, las relaciones entre el

pasado y el presente son diferentes. En el caso de la Arqueología Procesual (AP), existe una división entre el pasado y el presente que garantiza la “objetividad” de las interpretaciones (Binford 1998, 2001; Schiffer 1972); mientras que para la Arqueología Hermenéutica (AH) no hay una separación entre el presente y el pasado, ya que la arqueología es un discurso que se desarrolla en el presente con consecuencias presentes (Gosden 1994; Lucas 2005; Shanks y Tilley 1987). Sin embargo, la narrativa arqueológica siempre apunta hacia un pasado, sea el mismo conceptualizado como algo separado y objetivo; o como constituyente del presente. Dado que esa narrativa se construye a partir de la cultura material, entonces el pasado es también un horizonte que dona sentido al “objeto arqueológico”.

Tanto en la AP como en la AH, el pasado como soporte de las interpretaciones es algo que se encuentra ausente, funcionando la cultura material como un signo del mismo. Para la AP, el significado del objeto arqueológico debe ser reconstruido apelando a la Teoría de Rango Medio que funciona como un puente entre el pasado sistémico y el presente arqueológico. En la AH, se reconoce que el pasado en tanto momento separado del presente no existe, pero las narrativas que relatan el pasado toman su legitimidad de la referencia hacia el mismo. Si bien no hay brecha, hay una referencia construida desde la misma narrativa hacia un momento pasado, sea la misma explícita o implícita (D’Amore 2013).

Por lo tanto, independientemente de la teoría arqueológica en la que nos situemos, el pasado en tanto horizonte dona sentido al objeto arqueológico. Siguiendo a Haber (2011) podemos sostener que el objeto arqueológico es una presencia que remite a una ausencia.

Según mencioné anteriormente, existen según Husserl dos horizontes que donan sentido al objeto. Por un lado, el horizonte interno, compuesto por las caras no percibidas; y por el otro, el horizonte externo compuesto por los demás objetos que son perceptibles de manera potencial. Podemos agregar un tercer horizonte para el objeto arqueológico: el pasado como donación de sentido.

Objeto Arqueológico, Temporalidad y Alteridad

Un ejemplo nos permite interpretar las diferentes maneras culturales en que el objeto arqueológico es constituido por una intencionalidad que refiere hacia el pasado. En una serie de entrevistas etnográficas a los vecinos de Cusi Cusi (Rinconada, Puna de Jujuy, Argentina), preguntamos acerca de las historias locales sobre el pasado y su relación con el paisaje (Carreras y Carboni 2015; Vaquer y Cámara 2018; ver también Rivet y Tomasi 2016 para un ejemplo de las regiones vecinas de Susques y Coranzulí). Una de

las categorías recurrentes fue la de “lugar peligroso”: lugares en el paisaje que poseen agencia y pueden enfermar a la gente que pasa o realiza actividades en ellos. Lo interesante de esta categoría es que los “lugares peligrosos” no se refieren exclusivamente a lo que nosotros consideramos “sitios arqueológicos”, sino que engloba una serie de loci en el paisaje cuya principal característica es ser *purun* o *puruma*, que en aymara puede traducirse como “virgen” o “salvaje” (Bouysson-Cassagne y Harris 1987; Cruz 2014). Hay una correspondencia entre un espacio oscuro, desierto y salvaje con una sociedad sin estado, el mundo de los cazadores y los pastores. Se relaciona con también con el mito de los *chullpas*, seres anteriores a la agricultura, al sol y al estado que vivían en la oscuridad. Los *chullpas* son los constructores de los sitios arqueológicos, ya que se identifican con las torres-*chullpas*, sepulcros abiertos construidos durante el periodo de Desarrollos Regionales Tardío en toda la región Circumpuna (Nielsen 2006). Los cuerpos enterrados en estas estructuras son los *chullpas* que se charquearon (secaron) al salir el sol. Los vecinos no reconocen vínculos de parentesco con estos seres, que representan otro tipo de humanidad.

Los lugares vírgenes se relacionan con estos tiempos anteriores, y su principal característica es poseer agencia, concentrando fuerzas salvajes vinculadas con los *chullpas*, los cerros y los seres marginales que son vistos como peligrosos. Si uno se encuentra triste o débil, o no hace los “pagos” rituales es probable que al pasar por estos lugares se enferme. La enfermedad tiene que ver con que estos seres se apropian del alma de las personas, que debe ser “llamada” por un oficiante para recuperar la salud (Bugallo y Vilca 2011).

En síntesis, la donación de sentido al objeto arqueológico es muy diferente en las comunidades locales de la Puna Jujeña que para los investigadores. En primer lugar, los objetos arqueológicos pertenecen a una categoría más amplia de “lugares peligrosos” que no necesariamente se vinculan con la actividad humana, sino que la exceden al relacionarse con los *chullpas* en tanto seres pre-humanos. Esto produce que la temporalidad a la que referencia no es la temporalidad lineal de la ciencia occidental, sino una temporalidad mítica donde no hay una distinción clara entre el pasado y el presente, característica del “pensamiento mítico” definido por autores clásicos como Eliade (1991). En segundo lugar, otras de las notas ontológicas del objeto arqueológico para la ciencia, la distinción entre Naturaleza y Cultura no se sostiene. En la cosmovisión Andina no existe un reino “natural” y otro “cultural” contrapuesto, sino que los diferentes seres que pueblan el universo se relacionan entre sí de maneras diversas (Vilca 2009).

El “Objeto Arqueológico” como Resto

Para finalizar esta sección, podemos resignificar un concepto que también fue fundante de la disciplina: el concepto de “resto arqueológico” y derivar sus consecuencias ontológicas. Bajo el paradigma de la AP, lo que queda del pasado, el contexto arqueológico, es un resto que debemos insuflar con contenidos sistémicos para ubicarlo dentro del sistema cultural que le dio origen. Para la AH, los restos del pasado se encuentran en el presente, cargados de significados e implicancias prácticas presentes. Es en esta dirección que realizo mi interpretación.

La noción de “resto” también fue tratada por la Filosofía, en particular por Jacques Derrida (1989, 1995, 2009). Si bien no es un autor fenomenológico “ortodoxo”, su formación con Lévinas lo puso en contacto con la tradición fenomenológica que se origina con Husserl. Para Derrida, la noción de resto no implica solamente aquello que queda, que “resta”, sino también aquello que siempre estuvo ahí. Eso que siempre estuvo ahí es lo que impide que los sistemas se totalicen, se cierren en una unidad. El “resto” puede entenderse como una forma de resistencia, una fisura que siempre estuvo ahí y que en última instancia posibilita la deconstrucción de las grandes narrativas. Derrida (1995, 2009) propone que el resto puede asociarse a la noción de fantasma: no es algo ni vivo ni muerto, no es activo ni pasivo. En este sentido, el resto subsiste como una condición fantasmática presente en la historia del pensamiento que impide el cierre. El resto no es lo que queda, es lo que estaba presente desde siempre, impidiendo el cierre y la totalización.

El “resto arqueológico” se presenta de manera similar al “resto” derrideano. Es una condición fantasmática que escapa a la totalización, al cierre, ya que siempre remite a otros que no se encuentran completamente presentes. Esta presencia/ausencia, este “resto” es lo que se busca “completar” en las narrativas sobre el pasado. A partir de las condiciones de aparición del “objeto arqueológico” descritas *supra*, propuse que las condiciones de “darse” impiden una clausura del “objeto arqueológico”, un cierre definitivo que agote las posibilidades de significación. La condición ontológica del “resto arqueológico” es presentarse como una apertura infinita, como un constante proceso de significaciones que resiste cualquier intento de totalización.

Hacia una Fenomenología del “Objeto Arqueológico”

En las secciones anteriores describí las condiciones de aparición del “objeto arqueológico” focalizando en la donación de sentido a partir de los

diversos horizontes de los que se recorta. Propuse que estos horizontes son varios, y que cada uno de ellos le agrega una capa de sentido. La primera conclusión que podemos sacar al respecto es que no existe una donación de sentido esencial del “objeto arqueológico”, no hay una definición a priori del mismo: depende de quién lo está experimentando en varios niveles. Primero, depende del “acervo de conocimientos” y las tipificaciones que operan en el “mundo de la vida” del/la intérprete; segundo, de su posición y especialización en el campo científico; y tercero, de los intereses prácticos de los agentes de acuerdo con su cercanía o lejanía con el “objeto arqueológico”.

También señalé que las consideraciones metodológicas que guían nuestros proyectos de investigación que se centran en el “objeto arqueológico” se encuentran teñidas de supuestos ontológicos (la división entre naturaleza y cultura, entre ecofacto, artefacto y “objeto natural”) que también donan sentido. Estos tres niveles funcionan como tres horizontes de donación de sentido que operan de manera atemática, es decir, no explícita y se filtran en las interpretaciones que construimos sobre el pasado. También mostré, brevemente, como en otros regímenes ontológicos las condiciones de aparición se modifican.

Otra consideración sobre el “objeto arqueológico” es que se trata de una presencia que remite a una ausencia. Esta ausencia, esa remisión vacía se da también como una remisión de horizonte, donde el vacío implica una posibilidad de plenificación que, sin embargo, nunca se realiza completamente. El “objeto arqueológico” es un polo ideal de sentido que nunca se plenifica totalmente. Por ello, es esencialmente polisémico y relativo; es un resto que habita en condición fantasmática y nunca puede ser clausurado. Esta apertura infinita, lejos de ser un síntoma de alguna enfermedad posmoderna, implica que las definiciones del “objeto arqueológico” que realizamos cualquiera de los agentes involucrados se encuentra situada en un universo de consecuencias prácticas concretas. Lo que el “objeto arqueológico” es debe ser definido en situaciones prácticas concretas, con efectos prácticos presentes. Pensemos en las consecuencias prácticas de nuestras definiciones; pensemos en las consecuencias prácticas de las definiciones alternativas del “objeto arqueológico”. ¿Cuáles son los intereses que se encuentran detrás? ¿Cuáles son las consecuencias presentes de nuestras interpretaciones del pasado?

La descripción fenomenológica propuesta nos lleva a considerar que las interpretaciones del pasado se efectúan siempre en el presente. En consecuencia, siempre existen interpretaciones alternativas, dependiendo de las diferentes situaciones hermenéuticas de los intérpretes. La relatividad del

contenido de los horizontes de donación de sentido del “objeto arqueológico” nos obliga a considerar que la explicación científica es una frente a muchas alternativas, y nos desafía a construir una Arqueología Dialógica que considere a la mayoría de ellas sin intentar clausurar los sentidos.

Agradecimientos: A la Comunidad Aborigen Orqho Runa de Cusi Cusi, Rinconada, Jujuy por acceder

a dialogar con nosotros sobre el pasado, el presente y el futuro. La Comisión Municipal de Cusi Cusi apoyó de manera incondicional los trabajos realizados en la zona. Este trabajo es el resultado de reflexiones realizadas durante el trabajo de campo. Agradezco los miembros del equipo las horas compartidas reflexionando (y no tanto) sobre la Arqueología que nos gusta hacer. Finalmente, a los dos evaluadores anónimos cuyos comentarios contribuyeron a mejorar el presente escrito.

Referencias Citadas

- Barrett, J. 1994. *Fragments from Antiquity. An Archaeology of Social Life in Britain, 2900 - 1200 BC*. Indo American Books, Delhi.
- Binford, L. 2001. Willow smoke and dog's tails. Hunter-gatherer settlement systems and archaeological site formation. En *Contemporary Archaeology in Theory. A Reader*, editado por R. Preucell e I. Hodder, pp. 39-60. Blackwell Publishers, Londres.
- Binford, L. 1998. *En Busca del Pasado*. Editorial Crítica, Barcelona.
- Bouysse-Cassagne, T. y O. Harris 1987. Pacha: en torno al pensamiento aymara. En *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino*, editado por T. Bouysse-Cassagne, O. Harris, T. Platt, y V. Cereceda, pp. 11-60. Ed. Hisbol, La Paz.
- Bradley, R. 2000. *An Archaeology of Natural Places*. Routledge, Londres.
- Bugallo, L. y M. Vilca 2011. Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (Puna y Quebrada de Jujuy, Argentina). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos Debates*: 1-17.
- Carreras, J. y B. Carboni 2015. El pasado en función del presente. Herramientas teórico-metodológicas para una Arqueología Dialógica. *Resúmenes de las X Jornadas de Jóvenes Investigadores en Ciencias Antropológicas*, pp. 62-63. Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Buenos Aires.
- Cruz, P. 2014. Desde el diabólico mundo de los gentiles. Lecturas sobre un pasado muy presente en el espacio altoandino de Potosí y Chuquisaca (Bolivia). *Revista Española de Antropología Americana* 44 (1):217-234.
- Day, J. (ed.) 2012. *Making Senses of the Past: Towards a Sensory Archaeology*. Southern Illinois University, Carbondale.
- D'Amore, L. 2013. ...Cierra los ojos y narra... Meditaciones sobre una mirada narrativa de la práctica arqueológica. *Arqueología* 19 Dossier: 33-52.
- Derrida, J. 1989. *Márgenes de la Filosofía*. Cátedra, Madrid.
- Derrida, J. 1995. *Espectros de Marx. El Estado de la Deuda, el Trabajo del Duelo y la Nueva Internacional*. Trotta, Madrid.
- Derrida, J. 2009. *La Difunta Ceniza*. Ediciones La Cebra, Buenos Aires.
- Descartes, R. 2004 [1641]. *Meditaciones Metafísicas*. Traducción y notas de Manuel García Morente. Editorial Terramar, La Plata.
- Eliade, M. 1991. *Mito y Realidad*. Labor, Barcelona.
- Gosden, C. 1994. *Social Being and Time*. Blackwell Publishers, Oxford.
- Haber, A. 2011. Nometodología payanesa: notas de metodología indisciplina. *Revista Chilena de Antropología* 23:9-50.
- Hamilton, S., R. Whitehouse, K. Brown, P. Combes, E. Herring y M. Thomas 2006. Phenomenology in practice: Towards a methodology for a “subjective” approach. *European Journal of Archaeology* 9 (1):31-71.
- Hamilakis, Y., M. Plucienik y S. Tarlow (eds.) 2002. *Thinking through the Body: Archaeologies of Corporeality*. Springer, Nueva York.
- Heidegger, M. 2012 [1927]. *El Ser y el Tiempo*. Traducción de J. Gaos. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Hodder, I. 1986. *Reading the Past. Current Approaches to Interpretation in Archaeology*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Howes, D. 2006. Scent, sound and synaesthesia: Intersensoriality and material culture theory. En *Handbook of Material Culture*, editado por C. Tilley, W. Keane, S. Küchler, M. Rowlands y P. Spyer, pp. 161-172. Sage Publications, Londres.
- Husserl, E. 1982 [1950]. *La Idea de la Fenomenología. Cinco Lecciones*. Traducción de Miguel García-Baró. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Husserl, E. 1985 [1931]. *Meditaciones Cartesianas*. Traducción de José Gaos y Miguel García-Baró. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Husserl, E. 2002 [1928]. *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia Interna del Tiempo*. Traducción, presentación y notas de Agustín Serrano de Haro. Editorial Trotta, Madrid.
- Husserl, E. 2006 [1929]. *Investigaciones Lógicas I*. Versión de M. García Morente y J. Gaos. Alianza Editorial, Madrid.
- Husserl, E. 2008 [1954]. *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*. Traducción y estudio preliminar de Julia Iribarne. Prometeo libros, Buenos Aires.
- Husserl, E. 2013 [1913]. *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica. Libro Primero: Introducción General a la Fenomenología Pura*. Traducción de J. Gaos. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Ingold, T. 2000. *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge, Londres.

- Kant, I. 2009 [1781]. *Crítica de la Razón Pura*. Traducción, notas e introducción de Mario Caimi. Editorial Colihue, Buenos Aires.
- Lévinas, E. 2004 [1931]. *La Teoría Fenomenológica de la Intuición*. Traducción e introducción de Tania Checchi. Ediciones Sígueme, Salamanca.
- Lucas, G. 2005. *The Archaeology of Time*. Routledge. Londres y Nueva York.
- Merleau-Ponty, M. 1993. *La Fenomenología de la Percepción*. Planeta - Agostini, Barcelona.
- Nielsen, A. 2006. Plazas para los antepasados. Descentralización y poder corporativo en las formaciones sociales preinkaicas en los Andes Circumpuneños. *Estudios Atacameños* 31:63-89.
- Olsen, B. 2010. *In Defense of Things. Archaeology and the Ontology of Objects*. AltaMira Press, Plymouth.
- Renfrew, C. y P. Bahn 2011. *Arqueología. Teorías, Métodos y Prácticas*. Akal, Madrid.
- Rivet, C. y J. Tomasi 2016. Casitas y casas mochas. Los antiguos y los abuelos en sus arquitecturas (Coranzulí y Susques, provincial de Jujuy, Argentina). En *Wak'as, Diablos y Muertos. Alteridades Significantes en el Mundo Andino*, compilado por L. Bugallo y M. Vilca, pp. 373-412. IFEA/Ediunju, San Salvador de Jujuy.
- Schiffer, M. 1972. Archaeological context and systemic context. *American Antiquity* 37 (2):156-165.
- Schutz, A. y T. Luckmann 2009. *Las Estructuras del Mundo de la Vida*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Shanks, M. y C. Tilley 1987. *Social Theory and Archeology*. Berg, Londres.
- Szilasi, W. 2003. *Introducción a la Fenomenología de Husserl*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Thomas, J. 1996. *Time, Culture and Identity. An Interpretive Archaeology*. Routledge, Londres y Nueva York.
- Thomas, J. 2004. *Archaeology and Modernity*. Routledge, Londres y Nueva York.
- Tilley, C. 1994. *A Phenomenology of Landscape. Places, Paths and Monuments*. Berg, Oxford.
- Tilley, C. 2004. *The Materiality of Stone. Explorations in Landscape Phenomenology*. Berg, Oxford.
- Vaquer, J. 2013a. La tradición como límite de la interpretación. Un ejemplo desde Cruz Vinto (Norte de López, Bolivia). *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXVIII* (2):269-291.
- Vaquer, J. 2013b. Las aporías de la Arqueología Hermenéutica. En busca de un nuevo criterio de validez. *Arqueología* 19 Dossier:151-172.
- Vaquer, J. 2015. La arqueología como ciencia del espíritu: relaciones entre la arqueología, la hermenéutica filosófica y las consecuencias prácticas de las interpretaciones. *Estudios Atacameños* 51:15-32.
- Vaquer, J. y Y. Cámara 2018. Las relaciones entre el paisaje, las narrativas y la praxis arqueológica en Cusi Cusi (Rinconada, Jujuy): una mirada hermenéutica. *Revista del Museo de la Plata* 3 (1):38-56.
- Vilca, M. 2009. Más allá del "paisaje". El espacio de la Puna y Quebrada de Jujuy: ¿Comensal, anfitrión, interlocutor? *Cuadernos FHyCS Unju* 36:245-259.
- Waldenfelds, B. 1997. *De Husserl a Derrida. Introducción a la Fenomenología*. Paidós, Barcelona.
- Walton, R. 1993. *Husserl. Mundo, Conciencia y Temporalidad*. Editorial Almagesto, Buenos Aires.
- Walton, R. 2015. *Intencionalidad y Horizonticidad*. Editorial Aula-Universidad San Buenaventura, Cali.
- Whitmore, C. 2014. Archaeology and the New Materialisms. *Journal of Contemporary Archaeology* 1-2:203-246.
- Woodruff Smith, D. 2007. *Husserl*. Routledge, Oxon.
- Wright, P. 1994. Existencia, intersubjetividad y experiencia. Hacia una teoría-práctica de la etnografía. *Runa* XXI:347-380.