
REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 27 No.2 2014

ESPECIAL: VI TAAS

ARTIGO

MALOS NATIVOS. UNA CRÍTICA DE LAS ARQUEOLOGÍAS INDÍGENAS Y POSCOLONIALES

Alfredo González-Ruibal*

RESUMEN

Las arqueologías poscoloniales y la arqueología indígena, se han convertido en un paradigma dominante al que es difícil criticar sin arriesgarse a ser criticado por ir contra los intereses de las comunidades originarias. Es necesaria una crítica de este paradigma para comprender la relación entre arqueólogos y grupos indígenas, el funcionamiento del capitalismo y las falsas representaciones del otro. Defiendo que las arqueologías indígenas sufren de una falta de comprensión de la alteridad y de las asimetrías reales que existen entre arqueólogos y los grupos originarios. Respetar al Otro nos apartará del camino del multiculturalismo defendido por la ciencia poscolonial. Este artículo no pretende ser una crítica a las arqueologías indígenas, sino a las operaciones intelectuales, políticas y económicas del capitalismo.

Palavras clave: arqueologías poscoloniales, arqueología indígena, capitalismo

ABSTRACT

Postcolonial archaeologies, and indigenous archaeology, have become a dominant paradigm and one that is difficult to criticize without risking being accused of going against the interests of native communities. A thorough critique of this paradigm is necessary to understand the relationship between archaeologists and indigenous groups, the work of capitalism and current misrepresentations of otherness. I argue that indigenous archaeologies suffer from a misunderstanding of alterity) and of the real asymmetries that exist between archaeologists and native communities. Respecting the Other will take us away from the path of multiculturalism espoused by postcolonial science. This article is intended not as a critique of indigenous communities, but of the intellectual, political and economic operations of capitalism.

Key words: Postcolonial archaeologies, indigenous archaeology, capitalism

* Instituto de Ciencias del Patrimonio – Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Incipit-CSIC)
E-mail: alfredo.gonzalez-ruibal@incipit.csic.es

1. INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo es analizar críticamente algunos de los problemas que, en mi opinión, afectan a los estudios de arqueología y patrimonio poscoloniales, específicamente los que se definen como “arqueologías indígenas” y afines (SMITH & WOBST, 2004; ATALAY, 2006; COLWELL-CHANTHAPHONH & FERGUSON, 2007). Algunos autores han señalado ya algunos de los problemas inherentes a este paradigma arqueológico desde un punto de vista epistemológico (MCGHEE, 2008), ético (TARLOW, 2001) y político (GNECCO, 2009; 2012). En mi caso, me preocupa particularmente la confusión que prevalece en muchos trabajos sobre la idea de alteridad y la minusvaloración de las asimetrías existentes entre las comunidades indígenas (no-modernas, tradicionales, de descendientes) y los arqueólogos. Ambos problemas tienden a ir de la mano de una visión excesivamente optimista de la capacidad de acción indígena (o subalterna, de forma más general), que en ocasiones se acerca demasiado a las visiones New Age de los “nobles salvajes” en contacto con la naturaleza y el pasado ancestral. Mi impresión es que las visiones de alteridad que se manifiestan en los partidarios o practicantes de las arqueologías indígenas oscilan continuamente entre el exceso y la ausencia: los investigadores y activistas presentan a las sociedades no-occidentales como si no se hubieran visto afectadas, en esencia, por los procesos del capitalismo global de los últimos 500 años (véase crítica en CHIBBER, 2013; ORSER, 2013). Al mismo tiempo, sin embargo, insisten también en la necesidad de difuminar la división entre Nosotros y Ellos y defienden que la idea del Otro es un subproducto del colonialismo que debe ser abandonada. Lo que trataré de argumentar aquí es que ambas posiciones son erróneas: el capitalismo ha alterado radicalmente el mundo y sus depredaciones han transformado irremisiblemente las vidas de las sociedades no-occidentales, pero al mismo tiempo la diferencia radical (todavía) existe y es más radical y perturbadora de lo que muchos académicos poscoloniales parecen dispuestos a admitir. Solo que quizá tengamos que buscarla en sitios distintos a donde se ha practicado más hasta ahora la denominada arqueología indígena.

Abordar seriamente la cuestión de la alteridad y la asimetría es necesario para desarrollar proyectos de investigación realistas con comunidades no-occidentales, especialmente en aquellos lugares donde la diferencia radical y las desigualdades extremas de poder son la norma. Una de las preocupaciones características de los estudios poscoloniales es la representación del Otro y en concreto cómo se han utilizado imágenes distorsionadas del Otro para oprimir, controlar y someter a las poblaciones indígenas y no-occidentales en todo el mundo. La crítica que aquí se propone es también pertinente en el terreno de la representación. Es necesario ir más allá de la deconstrucción, por lo general sencilla, de los burdos estereotipos coloniales del pasado para examinar las nuevas imágenes sesgadas de la Otridad que continuamos creando, a veces con las mejores intenciones. Desde este punto de vista debemos preguntarnos: ¿cuáles son las motivaciones políticas no explícitas de la ciencia post-imperial?

2. MALOS NATIVOS

Para ilustrar mis argumentos, comenzaré con tres historias basadas en mis experiencias trabajando con comunidades indígenas en distintos contextos, todos ellos afectados de diversas formas por la modernidad y el capitalismo global. Los tres casos tienen un elemento en común: los miembros de las comunidades locales no se comportan como esperarían de ellos los defensores de las arqueologías indígenas. Son malos nativos.

P. es un indio Awá. Vive en la selva del Maranhão, en el noreste de Brasil. Pertenece a un pequeño grupo indígena de unos 300 individuos, una de las últimas comunidades de cazadores-recolectores de Sudamérica (HERNANDO & COELHO, 2013). Tiene la mala fortuna de habitar en uno de los márgenes de la selva amazónica (“frente de expansão”), devorado paulatina e implacablemente por madereros ilegales, ganaderos y campesinos sin tierra. Como muchos Awá, ha visto familiares y amigos morir a manos de invasores o víctimas de enfermedades infecciosas. P. es un gran cazador. Utiliza solo arco y flechas y rechaza las escopetas que otros miembros del grupo han adoptado. También rechaza la ropa y otros elementos occidentales (aunque no todos: colecciona ollas metálicas y machetes). De vez en cuando, P. y otros hombres de la aldea participan en un ritual, karawara, para viajar a la tierra de los ancestros, el iwá. Entran en una choza hecha de palmas y cantan y bailan hasta entrar en trance. Entonces ven a sus parientes muertos y hablan con ellos. Cuando P. cuenta sus experiencias en el iwá, lo hace con la misma naturalidad con la que describe una jornada de caza en este mundo. Mi compañera Almudena Hernando y yo sentimos una gran admiración por P. desde que lo conocimos en 2005. Mi último recuerdo de los Awá, en 2008, es de P. despidiéndose de nosotros en el río y pidiéndonos que volviéramos.

Unos meses después de nuestro último viaje al territorio indígena, nos dijeron que los Awá habían capturado a un invasor de sus tierras. Aparentemente era un caboclo que estaba abriendo roza en la selva que pertenece legal e históricamente a los Awá. Lo llevaron a la aldea, lo ataron a un poste y lo golpearon. Por lo visto, P. estaba fuera de sí. Lo habíamos visto furioso antes por las invasiones. Fue él quien mató al caboclo.

Entre 2009 y 2012 llevé a cabo excavaciones arqueológicas en un yacimiento de la Edad del Hierro en la pequeña isla de Corisco, en la costa de Guinea Ecuatorial, antigua posesión colonial española. Allí conocí al Sr. H., en cuyas casas mis compañeros y yo estuvimos alojados. Es un Benga, una pequeña minoría indígena de la rama bantú que habita la isla y la costa adyacente. Los Benga sufrieron duramente la dictadura poscolonial de Francisco Macías (1968-1979) y muchos se exiliaron al vecino Gabón y a otros países. Con el nuevo dictador, Teodoro Obiang, la situación mejoró para los Benga. O al menos mejoró para el Sr. H. Aunque, según cuentan, su propio hijo fue mandado asesinar por el nuevo presidente, el Sr. H. mantiene buenas relaciones con Obiang, desempeña puestos políticos y se lucra de la nueva fuente de riqueza de Guinea: el petróleo, que es explotado por poderes neocoloniales (Estados Unidos y Francia). El Sr. H. es rico. Tiene varios todoterrenos nuevos y viaja con frecuencia a España. La mayor parte de sus compatriotas no lo son. Más bien

todo lo contrario: están sumidos en la pobreza, no tienen médico y la mayor parte del tiempo tampoco maestro. En nuestro último viaje a la isla, los niños llevaban semanas sin escolarizar porque su profesor había muerto y no tenía sustituto. El Sr. H es dueño de la única tienda en la isla y aprovecha su monopolio para cobrar precios altísimos a sus vecinos pobres. Un proyecto de infraestructuras que pretende convertir Corisco en un destino turístico internacional a costa de un impacto brutal en el medio ha traído trabajos subalternos y algo de prosperidad a los isleños. También más prostitución y alcoholismo.

La explotación económica y el capitalismo depredador no son nuevos para los Benga. De hecho, los Benga no son exactamente “indígenas”: llegaron a la costa a fines del siglo XVIII para participar en el comercio atlántico, que abrazaron de forma entusiasta, así como las costumbres y cultura material occidentales. Hasta mediados del siglo XIX vendieron esclavos a los europeos y hasta inicios del siglo XX ellos mismos tuvieron esclavos a los cuales aparentemente no trataban muy bien, según los testimonios de la época. Los Benga son un buen ejemplo de una sociedad creada a través del encuentro colonial. Para inicios del siglo XIX habían abandonado la mayor parte de su cultura material tradicional y consumían masivamente bienes occidentales. Para finales del siguiente siglo, habían aceptado muchos de los valores de la sociedad colonial, como los principios políticos autoritarios y la historia y la cultura de la metrópoli como propia. Quizá por eso les da igual que excavemos las tumbas de sus ancestros remotos y nos llevemos sus ajuares.

P. es mi vecina en una pequeña aldea de Galicia, en el noroeste de España. P. es una señora encantadora y una trabajadora nata. Viene de una familia de campesinos pobres, como casi todos los vecinos de la zona. Como todos ellos, habla gallego, cree, o ha creído, en los espíritus ancestrales (la Santa Compañía) y en el mal de ojo, y cuenta que en el castro prehistórico sobre el que se construyó el pueblo vivía el diablo, que fue vencido y despojado de sus siete llaves de oro por el arcángel San Gabriel. La familia de P. tenía una casa de piedra, un par de vacas y algunas tierras que araron hasta hace unas décadas con un arado de madera milenario. Eran posesiones insuficientes para mantener a una familia que no paraba de crecer. Sus hermanos y ella tuvieron que emigrar. Algunos se fueron a Estados Unidos, donde viven hoy, ella se marchó a Madrid, donde logró mejorar su situación económica trabajando sin cesar. Compró pisos y locales y hoy día vive de las rentas. Cuando consiguió suficiente dinero, regresó a su aldea, demolió la casa familiar del siglo XVIII y levantó un edificio moderno, grande y feo sobre sus ruinas, en el que vive solo unas semanas al año. Como otros vecinos, ha plantado eucaliptos, que van comiendo terreno a los bosques autóctonos pero ofrecen dinero rápido, votó por construir una planta hidroeléctrica en el río de la aldea, una zona protegida de alto valor ecológico, y con el dinero pagado por la empresa se asfaltaron antiguos caminos medievales por los que ningún coche ha pasado desde entonces y se talaron más árboles centenarios. Desde mi casa en la aldea oigo las motosierras destruir el bosque autóctono y las gaitas y panderetas del grupo de música tradicional reproducir canciones centenarias.

Mis tres historias no son una acusación contra las sociedades no-modernas. Son, más bien, el punto de partida para una crítica de las aproximaciones poscoloniales a los estudios de patrimonio y las arqueologías indígenas.

3. IMAGINAR EL NOBLE SALVAJE

Aunque las perspectivas poscoloniales han sido básicas para deconstruir y superar los sesgos orientalistas y coloniales en las ciencias sociales y humanas, la forma en que se han desarrollado es problemática porque, como he indicado, no toman en consideración ni la alteridad ni las asimetrías. Que esto sea así se debe probablemente al hecho de que donde más ha triunfado el poscolonialismo es en países anglosajones con una larga tradición democrática liberal y donde los indígenas que han sobrevivido al genocidio perpetrado por el colonialismo de poblamiento (*settler colonialism*) han sido asimilados por el sistema de saber-poder hegemónico o neutralizados de diversas formas. En mi opinión, quienes viven en contacto más cercano con la pobreza estructural, la dictadura, violaciones de derechos humanos, procesos de modernización despiadados y alteridad cultural están en una posición mejor para ofrecer visiones alternativas y críticas a algunas de las cuestiones poscoloniales clave - cuestiones que tienen que ver con la diferencia, el poder y el conocimiento. No es, por lo tanto, sorprendente, que la teoría decolonial latinoamericana (DUSSEL, 1993; QUIJANO, 2000) sea más radical que la dominante teoría poscolonial anglosajona.

Mi crítica de los principios poscoloniales tiene que ver con la visión académica occidental de los grupos no occidentales y con la forma en que se imagina la colaboración con ellos. Por lo que respecta a la visión del Otro, esta se basa en tres fundamentos, que tienen un elemento común: la falta de conflicto (social, político y con la naturaleza y el pasado).

Ausencia de conflicto con la naturaleza y con el pasado

Las arqueologías indígenas tienden a minusvalorar el impacto traumático de la modernización y la colonización. Esta minusvaloración es necesaria para presentar las comunidades no occidentales como mantenedoras de la cosmovisión de sus antepasados y defensoras de sus valores culturales. La idea ha sido promovida desde hace algunas décadas por líderes indígenas en países como Estados Unidos, Australia o Brasil, que visten ostentosamente plumas, pintura corporal y piercings cuando tienen que negociar con estados, compañías capitalistas o entidades supranacionales (como la ONU). Con esta performance material demuestran que siguen siendo indígenas a ojos de los occidentales, independientemente de que usen ordenadores, móviles y el discurso político-legal de la sociedad dominante. Gracias a esos elementos metonímicos se les percibe en armonía con el pasado y con la naturaleza.

Por lo que respecta a la naturaleza, la narrativa indigenista encaja bien con las preocupaciones ecológicas de Occidente, que queda reflejada en productos populares como la película *Avatar* de James Cameron (2009). Indudablemente muchas comunidades indígenas han sido las garantes y lo son hoy todavía de la sustentabilidad ecológica de amplias zonas de la tierra, como Brasil o Indonesia,

de la misma manera que para muchos grupos indígenas las plumas o los tatuajes son una parte indisociable de su ser. Pero con el uso genérico y equívoco de “indígena” olvidamos la enorme diversidad existente de comunidades y situaciones, así como el impacto del colonialismo capitalista, que ha modificado, a veces profundamente, las relaciones entre los seres humanos y no-humanos. Olvidamos que algunas comunidades nativas utilizan el discurso poscolonial y la performance indígenas con fines mercantilistas; que en algunas comunidades de descendientes hay grupos o individuos que participan de la depredación capitalista del medio; y que algunos grupos que pueden considerarse “indígenas” o “tradicionales” no tienen una relación armónica con la naturaleza: este es el caso de las comunidades campesinas, que en muchos casos están al límite de la sostenibilidad y cuya racionalidad es bien distinta a la pasiva o participativa de los cazadores-recolectores o los horticultores (CRIADO-BOADO, 1993). Este es el caso de los campesinos gallegos, que han estado varias veces al borde del colapso ecológico, incluso antes de que el capitalismo transformara radicalmente su cultura. Quizá podríamos decir que los campesinos (agricultores sedentarios que forman parte de organizaciones estatales) no cuentan como “indígenas”, pero entonces tendríamos que explicar porque los Aymara, por ejemplo, no son indígenas.

Ejemplos del uso mercantilista de la identidad indígena son algunos grupos nativos norteamericanos que recurren a sus derechos ancestrales con fines puramente económicos, en nada distinguibles de sus compatriotas colonizadores (como la instalación de casinos en reservas indias); para el segundo caso (participación activa en el arrasamiento capitalista de la naturaleza) contamos con ejemplos como el de los Tenetehara de Brasil, que, si bien han luchado denodadamente por defender su comunidad y su territorio desde hace siglos, también es cierto que algunos han colaborado con madereros para obtener réditos económicos (VARGA 2008: 95), y una situación semejante encontramos entre los Waimiri-Atroari respecto a las hidroeléctricas (BAINES, 2000); el tercer caso – prácticas insostenibles tradicionales – involucra a muchas comunidades campesinas del mundo: de hecho, la agricultura sedentaria e intensiva produce enormes alteraciones en los ecosistemas y solo los límites a la expansión demográfica impuestos por hambrunas, guerras o altas tasas de mortalidad infantil han impedido tradicionalmente una desestabilización de los ecosistemas (entendiendo por tales todas las interacciones entre agentes humanos y no-humanos) (cf. LE ROY LADURIE, 1974). De hecho, de catástrofes ecológicas causadas por pueblos premodernos sabemos bastante los arqueólogos.

La misma visión idealizada de la relación entre indígenas y naturaleza se da respecto a los vínculos entre los indígenas y su pasado. La narrativa dominante es que las comunidades indígenas siempre luchan por su patrimonio cultural, del que se han visto con frecuencia despojadas por blancos imperialistas que solo veían en sus objetos rituales y los cuerpos de sus antepasados objetos científicos. La crítica es totalmente correcta, pero no tiene en cuenta hasta qué punto bastantes comunidades indígenas han acabado adoptando una posición igualmente materialista/naturalista de los restos del pasado. Estas comunidades

no tienen una perspectiva más ilustrada, armoniosa y empática respecto a las trazas de sus ancestros de la que podamos tener los occidentales. De hecho, la relación de algunas comunidades indígenas con su pasado puede ser tan conflictiva como la de cualquier sociedad hegemónica. Un ejemplo reciente en California lo pone de manifiesto. Los Indios Federados de la Ranchería Graton no han tenido ningún inconveniente en dejar destruir por completo un lugar de enorme valor ritual para sus antepasados para construir viviendas, pero en cambio han considerado esencial reenterrar los objetos exhumados sin que puedan ser estudiados por arqueólogos, porque “la idea de que los artefactos culturales pertenecen al público es una visión colonial”. Por lo visto no es colonial que los sitios sagrados se destruyan por razones puramente capitalistas¹.

Ausencia de conflicto social

De la misma manera que el indigenismo niega el conflicto con la naturaleza, oculta las disensiones sociales. Parece que el único conflicto posible es el que existe entre las comunidades indígenas y el mundo occidental y este conflicto se plantea esencialmente en términos de identidad, no políticos. Todo lo que es repulsivo –como los conflictos interétnicos, los genocidios o la violencia de género (con frecuencia el producto de la intervención del Estado, el imperialismo, el capitalismo o todos ellos juntos) – desaparece de las narraciones que nos ofrecen los estudiosos poscoloniales del patrimonio o los defensores de las arqueologías indígenas. Así, en una investigación participativa, por lo demás muy interesante, llevada a cabo por Clack y Brittain (2011) entre los Mursi del Valle del Omo (Etiopía), no se mencionan los terribles conflictos en que la comunidad local se ve inmersa (a veces como protagonistas y no puras víctimas) y que incluyen violencia interétnica de gran intensidad, conflictos graves con turistas y reasentamiento forzado de muchas poblaciones por la construcción de una hidroeléctrica y la llegada de multinacionales agrícolas (ABBINK 2000a, 2000b; TURTON, 2004;). Los Mursi son muy conscientes de los conflictos que desgarran su sociedad, pero esta consciencia no parece encontrar reflejo en el trabajo de los arqueólogos, quizá porque no responde con lo que se espera de la arqueología indígena y comunitaria o porque es más difícil conseguir patrocinadores si se presenta un panorama comunitario demasiado turbio. En comunidades afectadas por grandes obras de infraestructura, los conflictos entre quienes las apoyan y rechazan son frecuentes, como sucede con las hidroeléctricas en Brasil (BAINES, 2000). Otro indicio de tensión social que quizá no recibe la atención necesaria es la aparición de portavoces locales. La primera cuestión que deberíamos plantearnos es ¿quién habla por las comunidades indígenas? Esta es una cuestión espinosa en lugares como Brasil, donde la figura de la liderança indígena ha cobrado un gran relieve en las últimas décadas. Sin embargo, la propia idea de liderança es ajena al ethos igualitario de muchos grupos (desde luego no todos). La aparición de una figura de poder puede estar revelando una transformación social importante en el seno

¹ <http://www.sfgate.com/bayarea/article/Indian-artifact-treasure-trove-paved-over-for-5422603.php>. Agradezco a Felipe Criado-Boado la referencia.

de la comunidad y quizá tensiones internas. Los arqueólogos deberían dedicar tiempo a analizar quiénes son estos portavoces y el papel que desempeñan dentro de la comunidad, en vez de dar por sentado que las lideranças tienen un papel social aglutinador y representativo. De hecho, en muchos casos estos cargos de liderazgo han sido creados de forma artificial por ONG o misioneros (con buenas intenciones, indudablemente), pero a veces saltándose formas de representación política y órganos de decisión locales y a individuos con estatus reconocido dentro de la comunidad.

Ausencia de conflicto político

Los dos puntos previos llevan al tercero: la aparente ausencia de regímenes hegemónicos de poder. En realidad aquí no estaríamos hablando de ausencia de conflicto, sino de determinados tipos de conflicto. Los arqueólogos poscoloniales conceden a los grupos indígenas un solo tipo de conflicto político: el que mantienen contra el Estado, el capitalismo o los imperios. Nada más lejos de mi intención que negar la extraordinaria labor de resistencia de muchas comunidades tradicionales (de hecho, parte de mi investigación en África ha versado precisamente sobre esto). Sin embargo, hay demasiados ejemplos de comunidades no-occidentales que han aceptado el régimen hegemónico, se han dejado seducir por el poder y han participado activamente en su expansión, o han renunciado simplemente a luchar contra él. Esta postura les ha llevado a participar en otros conflictos políticos, pero esta vez del lado de los opresores. Así, en algunos casos, determinadas comunidades indígenas se han aliado con potencias imperiales para luchar contra movimientos definidos como emancipadores, como sucedió en Vietnam durante los años 60 del pasado siglo. Los norteamericanos entrenaron y armaron a comunidades indígenas (“Montagnards”) para que se enfrentaran a la guerrilla comunista (IVES, 2007). Distintos poderes estatales e imperiales han recurrido también a comunidades indígenas para labores de contrainsurgencia, incluido Brasil y otras naciones sudamericanas. Esto no es algo del pasado ni mucho menos, el manual de campo para operaciones de contrainsurgencia del Ejército de los Estados Unidos sigue subrayando “el imperativo de expandir y emplear fuerzas nativas capaces, que deben involucrarse visiblemente para llevar a cabo labores de contrainsurgencia de la forma más completa posible” (CASSIDY, 2006: 48). O dicho de otro modo: el ejército americano también realiza trabajo comunitario con indígenas. Habría que considerar, de hecho, hasta qué punto nuestra arqueología indígena no se basa en última instancia en prácticas de cooptación política bien ensayadas por fuerzas imperiales desde hace siglos. También el ejército estadounidense habla de colaboración, de trabajar por el bien de las comunidades locales, de utilizar el saber indígena para el beneficio de todos, etc. Independientemente de que hayan participado de forma más o menos voluntaria, la colaboración con el poder en su faceta más violenta y represora no ha podido dejar a las comunidades indígenas incólumes: la subjetividad de muchos de estos grupos se ha visto radicalmente alterada. No obstante, la aceptación voluntariosa del Estado no aparece normalmente en las arqueologías indígenas.

4. IMAGINAR LA COLABORACIÓN

Estas tres ausencias de conflicto construyen una visión del Otro domesticada y dócil, que es necesaria para producir arqueologías indígenas y participativas. Estos tres fundamentos de la visión idealizada del Otro son los que permiten imaginar la relación con el Otro como posible y (relativamente) poco problemática. La colaboración se basa en tres ideas igualmente erróneas. Si antes hablamos de tres ausencias que no son tales, ahora podemos hablar de tres compatibilidades inexistentes: ontológica, ética y político-económica.

Compatibilidad ontológica

El poscolonialismo asegura amar la diferencia, frente al rechazo que ha sufrido por parte de una ciencia colonial que percibe al Otro como una versión (defectuosa) de algo ya conocido (SAID, 2001:58-59). Sin embargo, normalmente entiende tal diferencia en un sentido muy limitado. Esta limitación es, de hecho, extensible a cierta antropología e historia que confunden diferencia cultural con diferencia de racionalidad. La diferencia que admite Dipesh Chakrabarty (2009), por ejemplo, es la de la modernidad india en la que los espíritus desempeñan un papel junto a las instituciones burguesas o a la economía industrial. Pero esa no es una diferencia radical (para eso tendríamos que buscar entre los Adivasis y no entre los habitantes de las ciudades que tanto gustan a Chakrabarty). Diferencia radical, en el sentido de ontologías inconmensurables, la encontramos difícilmente en la teoría poscolonial y por lo tanto tampoco en las arqueologías indígenas. Leyendo sus propuestas, uno pensaría que siempre es posible entrar en un diálogo mutuamente inteligible y enriquecedor con el Otro, lo único que hace falta es traducir los términos del discurso. Puesto que solo se trata de las palabras con las que definimos la realidad y no de la realidad misma, porque sobre esta no existe en última instancia discusión, resulta factible producir conocimiento híbrido. Se trata simplemente de generar discursos en los cuales los conceptos del Otro y los del investigador se mezclen en las dosis adecuadas. Desde esta perspectiva, aparentemente no existe diferencia entre alguien que considera a un coyote un ser humano que parece un coyote y que nos percibe a nosotros como coyotes que considerarlo un *Canis latrans*, de la familia de los *canidae*, suborden de los *caniformia*. La arqueología indígena nos anima a utilizar las categorías del Otro (ATALAY, 2006), como si fuera tan fácil dejar de percibir a un coyote como un *Canis latrans* y verlo como un hombre o un espíritu. Porque no hablamos de epistemología (o no solo) sino del ser. La investigación reciente en ontologías alternativas (ALBERTI et al., 2011) debería hacernos conscientes de la existencia de mundos inconmensurables: uno puede tener una perspectiva naturalista o animista y elementos animistas pueden existir en ontologías naturalistas (como creencias católicas asumidas por físicos) pero no podemos hablar de hibridación. En última instancia la ontología es animista o naturalista (DESCOLA, 2005): la transubstantación no es incompatible con la ontología naturalista de un astrofísico, creer que el mundo se creó en siete días, sí. Por lo tanto, incluso los físicos creyentes no viven una realidad mítica, sino naturalista. Sin embargo, la popularización de la ontología entre los arqueólogos, como

sucedió en su día con la teoría fenomenológica, está dando lugar a versiones lejanas al sentido original del concepto. Parece que ontológico es un adjetivo que hace la identidad del Otro más exótica (como las plumas, la pintura corporal o los bailes), pero no más problemática ni radicalmente distinta. Recurrir a la ontología permite a los arqueólogos indigenistas y poscoloniales construir narrativas que semejan más auténticas.

Compatibilidad ética

La falta de diferencia radical que es consustancial a las arqueologías indígenas no es solo de naturaleza epistemológica u ontológica. Es también ética. Los arqueólogos y gestores del patrimonio asumen, al menos implícitamente, que el Otro se maneja con los mismos criterios éticos que los investigadores occidentales – pese a sus diferentes culturas y las dramáticas circunstancias que han marcado su existencia histórica. La realidad es, con frecuencia, distinta. La colisión de éticas incompatibles es evidente en el caso de la aplicación de la justicia indígena, que empieza a ser común en países como Bolivia y Ecuador. Existen numerosos informes de ejecuciones, torturas o castigos draconianos que se han impuesto contra delincuentes siguiendo formas teóricamente ancestrales de administrar justicia. El castigo capital impuesto por P. a su cautivo también repele a nuestra sensibilidad, por mucho que podamos entenderlo en el contexto. Lo contrario también sucede: crímenes horrendos que en el mundo occidental se castigarían con largas penas de cárcel en determinadas comunidades indígenas se saldan con pagos en especie. Frente a la justicia retributiva occidental, que tiene un importante componente punitivo, muchas sociedades tradicionales recurren a formas de justicia reparadora que inciden en la reconciliación. Es cierto que tenemos que aprender de otras formas de administrar justicia y que es un derecho de las comunidades guiarse por sus normas consuetudinarias. Sin embargo, por un lado, hay que tener en cuenta que la imagen de la justicia reparadora indígena ha sido mitificada (DALY, 2002) y, por otro, no está claro que asimilarla desde nuestros presupuestos éticos sea más fácil que aceptar que el coyote es un hombre. Vuelvo a mi propia experiencia: mientras estaba haciendo trabajo de campo en Corisco, un joven benga cometió varios crímenes en la isla, incluida la violación de una niña. Se llamó al Sr. H., al que hice mención más arriba, para juzgar el caso por su estatus dentro de la comunidad. El terrible castigo consistió en obligar al joven a desbrozar los alrededores de su casa durante unas horas. No estoy seguro de que la niña violada y su familia se sintieran muy aliviadas por esta forma de reparación. En relación con esto, es necesario recordar una vez los efectos devastadores que una historia traumática de capitalismo depredador, esclavitud, imposición estatal y colonialismo han podido tener en las justicias tradicionales. Es lícito, por tanto, preguntarse ¿cuánto de indígena hay en la justicia indígena? Sobre otras cuestiones que entran en contradicción con nuestros valores occidentales, como la ablación de clítoris o el infanticidio, tampoco se oye hablar mucho en las arqueologías indígenas.

Compatibilidad político-económica

La colaboración con comunidades indígenas se percibe como viable gracias a la asunción de una tercera compatibilidad: la simetría político-económica. Los miembros de las comunidades con las que trabajamos son nuestros amigos, colegas, colaboradores. Que ellos sean pobres, vivan en una sociedad desestructurada o bajo un régimen dictatorial no importa, porque ya no son nuestros asistentes o trabajadores, el papel que han desempeñado desde la colonia, si no nuestros iguales (nuestros jefes, incluso, en algunos casos de arqueología de contrato en Norteamérica). Las palabras clave ahora son “comunitario”, “colaboración”, “participación” y por lo visto se pueden usar igualmente en un barrio de Inglaterra y en un pueblo de Camboya. No hay duda de que la arqueología es actualmente mucho más democrática y por lo tanto mejor y que no se alabará suficiente el desarrollo de la arqueología pública en sus distintas facetas. Sin embargo, debemos ser realistas en nuestras relaciones con comunidades no-occidentales y especialmente con las que viven en países del Tercer Mundo (y utilizo esta denominación a propósito, frente al término neoliberal “países en vías de desarrollo” o similar). La realidad es que somos todavía los representantes de la civilización occidental y moderna los que vamos a realizar trabajo de campo a la Amazonia o al África subsahariana, no son los indios kayapó ni los nuer los que vienen a estudiarnos a nosotros ni a excavar nuestros antepasados. El colonialismo puede que ya no exista, pero la realidad es que son todavía las antiguas metrópolis las que van a investigar a las antiguas colonias (en las cuales, por cierto, suelen tener importantes intereses políticos y económicos). La iniciativa del Otro, en el mejor de los casos imaginable, consiste en solicitar nuestra colaboración para estudiar su pasado (no el nuestro): esto no es ni de lejos suficientemente simétrico ni igualitario como para que consideremos que la colonialidad del poder es ya cosa del pasado y que nuestras relaciones son igualitarias. Son mejores, pero no igualitarias. Ni siquiera si los kayapó vinieran a excavar nuestros muertos la relación sería simétrica. Tendrían que aplicar una forma de conocimiento no-occidental y todavía podríamos dudar que la situación de era de equilibrio, pues la propia idea de ir a estudiar al Otro es un invento culturalmente específico (aunque no exclusivo de la modernidad).

Las ideas que he atribuido a las arqueologías poscoloniales e indígenas no son ninguna caricatura. Mi descripción se basa en la multitud de propuestas teóricas y prácticas que han proliferado durante los últimos años y que suelen adoptar un tono celebratorio y extremadamente positivo, para presentar casos de colaboración exitosa, empoderamiento indígena y diálogo intercultural (dos ejemplos característicos: COLWELL-CHANTHAPHONH & FERGUSON, 2006; SCHMIDT, 2010). No es mi intención negar el valor de estos trabajos ni la honestidad de quienes los han llevado a cabo. Es evidente que muchos de los investigadores que trabajan dentro del paradigma indigenista han contribuido por igual a nuestro conocimiento del pasado y a producir una arqueología más democrática y más útil socialmente. Sin embargo, me gustaría señalar tres cosas: 1) se pone demasiado énfasis en proyectos de éxito, de los que solo sabemos los

resultados a corto plazo; 2) la mayor parte de los proyectos se centran en Norteamérica y Australia, donde las sociedades dominantes tienen una relación muy particular con las comunidades indígenas, no extrapolable a otros contextos; 3) existen otras experiencias que no son tan bonitas ni tan exitosas (p.ej. MCGHEE, 2012), pero de las que raramente se habla en conferencias y publicaciones, bien porque van contra ideas preconcebidas sobre la colaboración transcultural y la bondad intrínseca de las comunidades locales y subalternas, bien porque se entienden como fracasos de la investigación. En ambos casos, más que rehuir de lo que se ve como un fallo, deberíamos recordar que lo que hace avanzar la ciencia son las anomalías: al ocultar los escenarios menos positivos, podemos estar dejando de lado lecciones importantes.

5. DISCUSIÓN: CASI DIFERENTE PERO NO DEL TODO

Para referirse al problema de la perturbadora copia colonial –el híbrido–, Homi Bhabha (1994) utiliza la famosa frase “casi igual pero no del todo”. El problema de las arqueologías poscoloniales e indígenas podría resumirse en la frase opuesta. El Otro que nos presentan es “casi diferente, pero no del todo”. Si en el caso expuesto por Bhabha la irrupción de la diferencia en la copia es el elemento subversivo y desasosegante, en el caso de la arqueología indígena lo que nos encontramos es una diferencia aplacada y por lo tanto ni subversiva ni desasosegante. Conviene tener en cuenta que es este elemento desestabilizador de la copia lo que le da su poder político, como elemento que puede poner en tela de juicio el propio orden hegemónico colonial. La diferencia no completa es, por lo tanto, lo contrario de la igualdad imperfecta: lejos de asustar, apacigua, lejos de poner en crisis el sistema, lo refuerza.

Desde el siglo XVI hasta inicios de los años 60 del pasado siglo, el período que comprende la primera y segunda oleadas de colonialismo, los pueblos no-occidentales han sido construidos en oposición a Occidente (SAID, 2001): brutales, salvajes, corruptos, decadentes, concupiscentes, sensuales, irracionales, primitivos, infantiles, etc. El Otro, sea indio, negro u oriental, se imaginó en términos negativos y quedó excluido del reino de la verdadera humanidad y civilización, representada por Europa (DUSSEL, 1993). Este discurso viene siendo sistemáticamente desmontado desde los años 70, en la estela de la obra de Said y otros pensadores poscoloniales. La cuestión ahora es: habiendo asimilado ampliamente esta crítica poscolonial ¿estamos ya libres del peligro de tergiversar el ser del Otro y nuestra relación con él? ¿Hemos dejado de estar al servicio del imperio?

Mi respuesta es que no: seguimos tergiversando la imagen del Otro y seguimos al servicio de regímenes hegemónicos de poder, solo que de forma diferente, más sutil –y mucho menos dañina. Hoy ya no vivimos en la Edad del Imperio, pero eso no quiere decir que no vivamos bajo un régimen de colonialidad (QUIJANO, 2000). A este nuevo régimen de colonialidad le corresponde una epistemología nueva, ya no la tosca ciencia colonialista, racista y clasista del siglo XIX, sino el discurso del multiculturalismo (véase GNECCO, 2012), al cual se adhieren muchos practicantes de la teoría poscolonial de una forma o de otra, a través generalmente del concepto intrínsecamente

multicultural de multivocalidad (COLWELL-CHANTHAPHONH & FERGUSON, 2006; ATALAY, 2008). El antiguo discurso del colonialismo necesitaba al Otro como inferior: el Otro podía mejorar hasta el punto de convertirse en un trabajador obediente, pero no más que eso. Para ello, el Otro debía verse privado de su pasado, del cual no tenía necesidad, y de la mayor parte de su cultura, que resultaba incompatible con la civilización occidental, es decir, la civilización –punto (DUSSEL, 1993). La arqueología y la antropología fueron claves en esta labor.

El discurso del multiculturalismo, parte del aparato ideológico del capitalismo tardío, sirve a unos fines bien distintos: no necesita crear una copia inferior del europeo. Lo que tiene que crear es un Otro dócil y que pueda ser consumido (GNECCO, 2009). Ya no es necesario un sirviente ni un esclavo – para eso están los “bárbaros aculturados” o “dtribalizados”: los chinos, las clases bajas latinoamericanas y del sur de Europa– sino una mercancía que sea atractiva. Para producir esta mercancía, todo lo que es monstruoso debe ocultarse o neutralizarse. Necesitamos un Otro amable, que dialogue con nosotros, que sea pintoresco y tenga sus costumbres locales (preferiblemente danzas y plumas), pero que sea suficientemente cosmopolita para valorar la ciencia, la ética occidental y las ideas políticas liberales (nada de nacionalismo, regreso a las raíces, violencia étnica, etc.). En resumen, el multiculturalismo neoliberal exige un Otro que pueda hablar, pero que no grite. Muchos arqueólogos están comprometidos con esta empresa: encuentran comunidades indígenas interesantes, deseosas de compartir su conocimiento ancestral y demostrar su identificación con la naturaleza y el pasado. Los arqueólogos excavan yacimientos, los indígenas celebran ceremonias en esos yacimientos y todos salimos ganando (también los turistas: ¡doble autenticidad por el mismo precio!).

El Otro como mercancía no tiene por qué ser simplemente exótico, pintoresco y ética y políticamente digerible. También tiene que demostrar que es un indígena auténtico, es decir, en conexión ininterrumpida con el pasado, independientemente de la violencia genocida colonial y los desplazamientos forzados de poblaciones. Los criterios varían ampliamente: para América del Sur ser indígena requiere unas dosis elevadas de autenticidad. Lo mejor es hablar una lengua minoritaria, mantener creencias tradicionales y vivir en lugares remotos y aislados. La mayor parte de la población se tiene que contentar con ser mestiza. Para Estados Unidos, en cambio, parece que llega con poder probar que algún pariente en algún momento fue nativo americano para que le expidan el carné de indio y no hace falta creer en nada ni saber ninguna lengua (véase <http://www.choctawnation.com/>). En Europa nos lo ponen más difícil que en América del Sur y muchísimo más que en Norteamérica. Todavía no he oído a nadie referirse a mis vecinos gallegos como indígenas, pese a que pueden demostrar aboriginalidad hasta la Prehistoria, hablan una lengua minoritaria, creen en espíritus, tienen especialistas rituales y han sufrido un proceso de expropiación colonial desde fines del siglo XV (más o menos en paralelo a la conquista de América). De todas las minorías europeas, quizá solo

los Sami del norte de Escandinavia se han beneficiado del estatus de “indígena” (LEVY, 2006).

Dado que el criterio de la continuidad y la autenticidad son fundamentales, los arqueólogos se ven obligados a demostrar que las historias de exterminio y destrucción de comunidades indígenas han sido muy exageradas. El discurso aceptable ahora es decir que no todo el mundo fue exterminado (que se lo digan a los aborígenes tasmanios o a los tehuelches de la Patagonia) y que las culturas locales no desaparecieron bajo el empuje de la cultura hegemónica europea sino que se modificaron y se hibridizaron, enriquecidas por los aportes de la modernidad (que se lo digan a los Yahi de California: KROEBER, 2004). Curiosamente, el mismo discurso que hoy pasa por progresista y poscolonial en el indigenismo sería considerado neonazi si lo aplicáramos al exterminio de los judíos europeos (“no mataron a tantos”, “la cultura europea se enriqueció con los aportes del nazismo”, “la civilización judía todavía florece, transformada, en Centroeuropa”). El problema es que si un investigador pone el acento en las prácticas aniquiladoras de la colonialidad se le acusará de que está privando de su agencia histórica a los grupos indígenas del pasado y de sus vínculos con el pasado a los que hoy día se declaran descendientes de los grupos originarios. Así pues, los nativos americanos pueden haber sufrido con el colonialismo *terra nullius* norteamericano, pero lo políticamente correcto es afirmar que las comunidades han sabido mantener sus culturas vivas y dinámicas, en conexión con el pasado y con la naturaleza. Por lo visto, que solo mil personas hablen Arapaho y la mayor parte tengan más de cincuenta años y que tan solo el 10% de los Cherokee hablen la lengua no es un problema. Lo que cuenta es que la gente se sienta indígena. Lo importante, por tanto, al más puro estilo posmoderno, es la identidad, la emoción y la representación (el discurso), no la política ni la realidad material.

Se acusa a los que insisten en los exterminios coloniales de “nostalgia imperialista”, nostalgia por aquellas comunidades previas al contacto contaminador de los blancos, o se les considera marxistas trasnochados, incapaces de entender las complejidades y matices del cambio cultural. Quizá olvidan que las “narrativas simplistas” sobre el daño irreparable de la colonialidad a las sociedades no-occidentales han sido propuestas y defendidas por algunos de los principales intelectuales colonizados: Frantz Fanon, Amílcar Cabral, Chinua Achebe, Ngugi wa Thiongo, Walter Rodney. En vez de hablar del dinamismo de las culturas locales o de las maravillas de la hibridación, lo que hicieron fue centrarse en la violencia y humillación de la colonia. Al final, en al menos un aspecto los efectos de la arqueología multicultural (indígena, comunitaria, subalterna o poscolonial) no son tan diferente de la de la arqueología colonialista. En ambos casos se neutralizan las reivindicaciones políticas y se resta importancia a la violencia de la colonialidad.

6. CONCLUSIÓN ¿QUIÉN TIENE MIEDO DE LA OTREDAD?

La conclusión fundamental de este artículo es que la labor descolonizadora de la disciplina no habrá llegado a término (si es que esto es posible) mientras el multiculturalismo siga guiando las arqueologías indígenas y los estudios de

patrimonio poscoloniales. Desmontar el multiculturalismo nos llevará inevitablemente a tratar con la otredad con todas sus consecuencias y hacernos cargo incluso de esa otredad que encontramos desagradable o monstruosa. También implica reconocer el impacto del colonialismo, el neocolonialismo y las prácticas modernizadoras: el daño más allá de toda reparación que se ha infligido a un sinnúmero de poblaciones humanas, que han sido exterminadas cultural o físicamente, o cuyos miembros han sido reducidos a la pobreza más abyecta. Esta deconstrucción tiene que darse a dos niveles: en la práctica, en la forma en que nos involucramos (o renunciamos a involucrarnos) con comunidades indígenas, y en la representación, en cómo imaginamos al Otro. Porque lo admitamos o no, los arqueólogos, antropólogos y gestores del patrimonio vamos a continuar hablando y escribiendo sobre el Otro y mostrándolo en esos espacios de la modernidad occidental que son museos, exposiciones, yacimientos visitables y publicaciones científicas. Depende de nosotros que utilicemos la ocasión para defender el estatus quo bajo el marco cómodo del multiculturalismo o que desarrollemos una crítica a la hegemonía neoliberal que condena al Otro a la pobreza o al papel, a veces lucrativo, de mercancía exótica.

Soy consciente de que la idea de la otredad ha causado inmenso daño a las comunidades no-occidentales de todo el mundo. Se ha empleado para justificar su inferioridad e incluso para negarles la humanidad. Por esta razón, no es sorprendente que se haya puesto tanto énfasis en la igualdad durante las últimas tres décadas. Desde Fabian (1983), con su crítica de la alocronía, hasta los Subaltern Studies, que consideran que el Otro es tan moderno como nosotros, solo que a su manera (CHAKRABARTY, 2009). Si la otredad radical se puso al servicio de la colonia y del genocidio, la idea de una diferencia limitada y domesticada encaja bien con los intereses del capitalismo avanzado: neutraliza el conflicto político, limpia un pasado sucio y produce una mercancía apta para el consumo. El reconocimiento de la otredad radical del Otro no es nostalgia imperialista –de nativos prístinos cuya cultura ha sido destruida por Occidente. Si hemos de identificar esa nostalgia en algún lado, está en el deseo por una diferencia domesticada llamada multiculturalismo, que confunde la naturaleza de la alteridad (política, ética y ontológica) y niega lo peor del daño causado por imperios, los de ayer y los de hoy. Decía Roland Barthes que el burgués detesta la diferencia. Quizá la dificultad que tiene la arqueología para aceptar la verdadera alteridad no haga si no revelar su naturaleza como la ciencia burguesa que nunca ha dejado de ser.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBINK, J. 2000a. Violence and the crisis of conciliation: Suri, Dizi and the State in south-west Ethiopia. *Africa* 70(04): 527-550.
- ABBINK, J. 2000b. Tourism and its discontents. Suri–tourist encounters in southern Ethiopia. *Social Anthropology* 8(1): 1-17.
- ALBERTI, B., FOWLES, S., HOLBRAAD, M., MARSHALL, Y., & WITMORE, C. 2011. Worlds otherwise. *Current Anthropology* 52(6): 896-912.

- ATALAY, S. 2006. Indigenous archaeology as decolonizing practice. *The American Indian Quarterly* 30(3): 280-310.
- ATALAY, S. 2008. Multivocality and indigenous archaeologies. In HABU, J.; FAWCETT, C.; MATSUNAGA, J.M. (eds.): *Evaluating Multiple Narrative*, 29-44. Nueva York: Springer.
- BAINES, S. G. 2000. Imagens de liderança indígena e o Programa Waimiri-Atroari: índios e usinas hidrelétricas na Amazônia. *Revista de Antropologia* 43(2): 141-163.
- BHABHA, H. K. 1994. *The location of culture*. London: Routledge.
- CASSIDY, R. M. 2006. The long small war: indigenous forces for counterinsurgency. *Parameters* 36(2): 47.
- CHAKRABARTY, D. 2009 [2000]. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton University Press.
- CHIBBER, V. 2013. *Postcolonial theory and the specter of capital*. Nueva York: Verso.
- COLWELL-CHANTHAPHONH, C. & FERGUSON, T.J. 2006. Memory pieces and footprints: multivocality and the meanings of ancient times and ancestral places among the Zuni and Hopi. *American Anthropologist* 108(1): 148-162.
- COLWELL-CHANTHAPHONH, C., & FERGUSON, T. J. (eds.). 2007. *Collaboration in archaeological practice: engaging descendant communities*. Walnut Creek: Altamira.
- CRIADO-BOADO, F. 1993. Límites y posibilidades de la arqueología del paisaje. SPAL. *Revista de Prehistoria y Arqueología* 2: 9-55.
- DALY, K. 2002. Restorative justice. The real story. *Punishment & Society* 4(1): 55-79.
- DESCOLA, P. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- DUSSEL, E. 1993. Eurocentrism and modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures). *BOUNDARY 2* 20: 65-65.
- FABIAN, J. 1983. *Time and the other: How anthropology makes its object*. Nueva York: Columbia University Press.
- FRATKIN, E. 2014. Ethiopia's Pastoralist Policies: Development, Displacement and Resettlement. *Nomadic Peoples* 18(1): 94-114.
- GNECCO, C. 2009. Caminos de la Arqueología: de la violencia epistémica a la relacionalidad. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 4(1): 15-26.
- GNECCO, C. 2012. Arqueología multicultural. Notas intempestivas. *Complutum* 23(2): 93-102.
- HERNANDO, A. & COELHO, E.B. (eds.) 2013. *Estudos sobre os Awá. Caçadores-coletores em transição*. São Luis: UFMA/IWGIA.
- KROEBER, T. 2004. *Ishi in two worlds: A biography of the last wild Indian in North America*. Berkeley: University of California Press.
- IVES, C. K. 2007. *US special forces and counterinsurgency in Vietnam: Military innovation and institutional failure, 1961-63*. Londres: Routledge.
- LE ROY LADURIE, E. 1974. L'histoire immobile. *Annales. Économies, sociétés, civilisations* 29(3): 673-692.
- LEVY, J. E. 2006. Prehistory, identity, and archaeological representation in Nordic museums. *American Anthropologist* 108(1): 135-147.
- MCGHEE, F. L. 2012. Participatory action research and archaeology. In SKEATES, R.; MCDAVID, C.; & CARMAN, J. (eds.): *Oxford Handbook of Public Archaeology*, 213-229. Oxford: Oxford University Press.

- MCGHEE, R. 2008. Aboriginalism and the problems of indigenous archaeology. *American Antiquity* 73(4): 579-597.
- ORSER, C.E. 2013. The politics of periodization. In GONZÁLEZ-RUIBAL, A. (ed.): *Reclaiming Archaeology: Beyond the Tropes of Modernity*, 145. Londres: Routledge.
- QUIJANO, A. 2000. Coloniality of power and Eurocentrism in Latin America. *International Sociology*, 15(2), 215-232.
- SAID, E. 2001 [1978]. *Orientalism*. Nueva York: Vintage Books.
- SCHMIDT, P. R. 2010. Social memory and trauma in northwestern Tanzania Organic, spontaneous community collaboration. *Journal of Social Archaeology* 10(2): 255-279.
- SMITH, C., & WOBSt, H. M. (eds.). 2004. *Indigenous archaeologies: decolonising theory and practice*. Londres: Routledge.
- TARLOW, S. 2001. Decoding ethics. *Public Archaeology* 1(4): 245-259.
- TURTON, D. 2004. Lip-plates and 'the people who take photographs': Uneasy encounters between Mursi and tourists in southern Ethiopia. *Anthropology Today* 20(3): 3-8.
- VARGA, I. D. 2008. A insustentável leveza do estado: devastação, genocídio, doenças e miséria nas fronteiras contemporâneas da Amazônia, no Maranhão. *Acta Amazônica* 38(1): 85-100.