

## RETORNANDO À ORIGEM: ARQUEOLOGIA SOCIAL COMO FILOSOFIA LATINO-AMERICANA<sup>1</sup>

### VOLVER A LA FUENTE: ARQUEOLOGÍA SOCIAL COMO FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

### RETURN TO THE SOURCE: SOCIAL ARCHAEOLOGY AS LATIN AMERICAN PHILOSOPHY

Autor: BENAVIDES, O. Hugo<sup>2</sup>  
Tradução: LOIOLA<sup>3</sup>, Sérgio Almeida;  
LEMKE<sup>4</sup>, Maria;  
RATTS<sup>5</sup>, Alecsandro José Prudêncio

**RESUMO:** O presente artigo discute a relevância da proposta da Arqueologia como ciência social. Esta escola latino-americana nada tem a invejar das correntes arqueológicas positivistas do norte. A arqueologia como ciência social tem desenvolvido amplo esquema de trabalho que vai muito além do meramente arqueológico, ou do que se poderia definir como antropológico dentro de um plano acadêmico. Esta contribuição, uma das características mais promissoras da corrente, é a incorporação da instância política como realidade essencial na análise histórica de nossas nações. As investigações arqueológicas e antropológicas realizadas em sítios como *Cochásqui*, *Agua Blanca* e *Real Alto* no Equador propõem uma forma diferente de entender o passado e a contribuição deste à realidade contemporânea. Em vez de simplesmente recuperar o passado, estas pesquisas buscam entender qual é o significado deste passado e como este passado toma um lugar tão hegemônico e essencial no desenvolvimento nacional dos Estados. Desse modo, é importante destacar que as limitações técnicas ou metodológicas (mal entendidas) da arqueologia social não deveriam ser vistas como um problema, mas como priorização de questões sobre o destino histórico do continente, mais importantes que simples interesse em discussões cronológicas, tipológicas ou meramente descritivas. Assim, discute-se que é factível propor o amplo alcance da arqueologia como ciência social a partir de um desenvolvimento paradigmático em colaboração com a antropologia tradicional, comprometida com a filosofia anti-imperialista do continente. As contribuições da arqueologia como ciência social (como intuía seus criadores) têm ultrapassado o âmbito arqueológico e está empenhada com a luta por profundas e necessárias transformações sociais em nossas sociedades neo-coloniais: lutas nas quais a história é de importância fundamental.

**Palavras chave:** América Latina, sociedade, desenvolvimento, Antropologia, Arqueologia.

**RESUMEN:** El siguiente artículo propone una seria discusión sobre la importancia y relevancia de la propuesta de la arqueología como ciencia social. De esta manera, esta particular escuela Latino Americana no tiene nada que envidiar a las corrientes positivistas del norte. Al

---

<sup>1</sup> Publicado originalmente na Revista Latin American Antiquity, vol. 12, nº 4, 2001. p. 355-370. Traduzido do inglês.

<sup>2</sup> Prof. Ph.D. em Antropologia, Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Fordham, New York. benavides@fordham.edu

<sup>3</sup> Me. em Geografia, doutorando em Geografia – UFG – sergioaloiola@gmail.com. Integrante do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Educação Ambiental e Transdisciplinares – NUPEAT – IESA –UFG.

<sup>4</sup> Me. em História - UFG, Doutoranda em História- UFG, Profa. UFG/Jataí – marialemke@gmail.com

<sup>5</sup> Prof. Dr. em Antropologia, Me. em Geografia - USP, Prof. IESA – UFG – alex.ratts@uol.com.br

contrario, la arqueología como ciencia social ha desarrollado un amplio esquema de trabajo que va mucho más allá de lo meramente arqueológico, o de lo que se podría definir como antropológico dentro de un plano académico. Esta contribución, una de las características más positivas de la corriente, es su clara incorporación del quehacer político como una realidad esencial del estudio y análisis histórico de nuestras propias naciones. Las investigaciones arqueológicas y antropológicas realizadas en sitios como Cochasquí, Agua Blanca, y Real Alto en Ecuador proponen una manera diferente de entender el pasado y de la contribución de este a nuestra realidad contemporánea. En vez de simplemente recuperar el pasado, estas investigaciones buscan entender cual es el significado de este pasado y como este pasado en sí mismo toma un lugar tan hegemónico y esencial en el desarrollo nacional de nuestros estados. De esta manera es también importante destacar que las limitaciones técnicas o (mal entendidas) metodológicas no deberían ser vistas como un problema sino como una clara priorización de preguntas de fondo sobre el destino histórico del continente más que de un simple interés de quedarnos en discusiones cronológicas, tipológicas o meramente descriptivas. Por eso discute que es más que factible el proponer el largo alcance de la arqueología como ciencia social como un desarrollo paradigmático en colaboración con la tradicional antropología comprometida y filosofía anti-imperialista del continente. Las contribuciones de la arqueología como ciencia social (como bien lo intuían sus iniciales progenitores) ha escapado el ámbito arqueológico y está claramente enmarcada con la lucha por profundos y necesarios cambios sociales en nuestras sociedades neo-coloniales: luchas en las que la historia es de una importancia fundamental.

**Palabras clave:** América Latina, sociedad, desenvolvimiento, antropología, arqueología

**ABSTRACT:** This article proposes reconsider the social archaeology paradigm as a worthwhile school of thought within Latin American philosophy. Rather than critiquing social archaeology for its supposed methodological limitations, I argue that Latin American approach has already had an enormous contribution to the anthropological and political thought of the region. Instead of assuming that archaeology is a neutral enterprise, social archaeologists and others influenced by their ideology already carried out important interdisciplinary and socially relevant research in the historical understanding of the past. Archeological sites such as those of Cochasquí and Agua Blanca (among others) in Ecuador have benefited significantly from a more refined political analysis of their histories than those routinely carried out in the positivistic paradigm of the United States. This way, social archaeology points to a much needed and useful link between the committed assessments of the continent's past with the varied important political transformation essential for the future well being of Latin America's people.

Key words: Latin America, society, development, Anthropology, Archaeology.

A problemática da dominação é um tema predominante na cultura latino-americana, bem como na cultura popular (e.g. Flores, 1997; García Canclini, 1982; Rowe e Schelling, 1991; Yudice *et al*, 1992) e materializada nas ciências sociais, humanas e demais disciplinas acadêmicas (e.g. Burgos-Debray, 1985; Dorfman, 1998; Joseph e Nugent, 1994; Viezzer, 1977; Wolf, 1969). Pensadores latino-americanos e artistas têm se ocupado da dominação

política e cultural oriunda de diferentes perspectivas sociais (e.g. Fanon, 1963, 1965, 1967; Freire, 1992; Guevara, 1966; Kincaid, 1997; Mariátegui, 1955; Martí, 1977 [1891]; Ribeiro, 1971). De uma forma ou de outra, a experiência colonial durante séculos sob controle ibérico e outras potências européias criou um modo particular de olhar não somente para o mundo, mas, sobretudo, para seu próprio relacionamento na América Latina e na ordem global. Tanto que, após a libertação das repúblicas latino-americanas até o início do quinto século, dominação foi a característica central que revestiu toda política indígena e os projetos culturais (Zea, 1971; ver Arguedas 1989a, 1989b; Garcia Márquez 1971; Rodo, 1922 [1900]). Neste artigo gostaria de examinar alguns pensadores sob a perspectiva pós-colonial, particularmente aqueles reconhecidos como criadores de um novo conceito antropológico denominado arqueologia social, ou “*Arqueología como ciencia social*” (Lumbreras, 1981).

A arqueologia social esclareceu às nascentes repúblicas latino-americanas que a questão primordial sobre o que foi a América Latina, e o que os latino-americanos eram como povo, estava longe de ter uma resposta óbvia. A discussão acerca da dominação trouxe de imediato o dilema da autenticidade, em especial o da autenticidade cultural. Este novo espaço cultural criado foi (ou é) europeu, índio, *Mestiço*, africano, e/ou ocidental; ou foi uma simbiose destes, análoga à proposta de Vasconcelos (1997), como uma nova “raça cósmica” superior? Ou, a identidade latino-americana é algo completamente diferente, inscrita sob níveis e séculos de contradição cultural e opressão política (Garcia Canclini, 1995; Weiss, 1991; Yudice *et al*, 1992)?

O discurso da ideologia da *mestiçagem* é o modelo fundamental dessa ambigüidade cultural. A idéia de uma raça *mestiça* superior com seus componentes preto, índio, bem como o europeu branco foi posta em evidência inicialmente no final do século XIX, no México (Smith, 1996). Vasconcelos (1997) e outros ideólogos propuseram uma “raça cósmica” que serviu para legitimar as aspirações da elite local contrária aos estrangeiros europeus e norte-americanos e se distanciar do restante dos cidadãos nacionais não-brancos. Em seguida, este conceito de *mestiço* ideal percorreu a porção sul do continente e no início o século XX foi parte importante da ideologia latino-americana (Quintero, 1997; Quintero e Silva, 1991). Nesse sentido, como Halle (1996: 2) afirma, “*mestiçagem* tem sido um notável e eficaz instrumento ideológico nas mãos da elite em vários lugares da América Latina, um mito unificado posto a serviço do Estado e construção da Nação. O efeito dominante desse processo, em curso, tem por alternativa ou discutir os significados para serem minimizados ou

até apagados. *Mestiçagem* como um mito da identidade nacional gerado pela elite, pode-se dizer, tende a obscurecer as condições da sua criação, para encobrir seus rastros.”

Dessa forma, o processo de *mestiçagem* serve não somente como pilar para construção de uma identidade nacional, mas também como instrumento ideológico para a manutenção do *status quo* e opressão da maioria da população do continente (Stutzman, 1981). Mais que uma realidade literal, a ideologia da *mestiçagem* é um ideal, um desejo, e um recurso retórico para encobrir as diferenças – raciais, étnicas, econômicas, religiosas, sexuais etc. – na América Latina. A “diferença” é vista como perigosa e, por isso sua mera presença poderia, e faz, questionar e intimidar qualquer construção de uma identidade nacional. Isso é evidente no fato de que em muitos países latino-americanos a ideologia *mestiça* tem sido empregada tradicionalmente pela elite para manter o poder sobre as populações indígenas e outros grupos nacionais. É como se por meio da atual invenção da identidade nacional existisse uma tentativa de homogeneização e necessidade para esconder e silenciar “o outro”. Até agora, a história da América Latina tem sido baseada na exclusão da diferença, na negação ou recusa de “um outro”, especialmente do índio como a possível maioria étnica da nação (Silva, 1995: 34).

Entretanto, Mallon (1996) e vários outros intelectuais (Anzaldúa, 1997; Cyppes 1991; Morraga, 1986 e 1994), dos quais a maioria mulheres, esforçam-se para enfatizar a libertação ou elementos contra-hegemônicos dessa tradicional ideologia estatal exploradora. Fazem isso por terem observado a natureza contraditória da ideologia *mestiça* que tanto cria desigualdade (Smith, 1996: 49) e afasta-nos das identidades reais (Anzaldúa, 1987). Esse é o caráter contraditório essencial da *mestiçagem*, que vem a ser fonte de controvérsias e que permite uma crítica radical a muitas das categorias sociais tradicionalmente aceitas por meio da posição privilegiada de uma “marginalidade estratégica” (Mallon, 1996:173).

Durante os dois últimos séculos os intelectuais latino-americanos se envolveram em projetos sociais similares para criar um novo latino-americano: uma existência que fosse verdadeira tanto para sua história quanto para um futuro de realização econômica. No entanto, o que nenhum desses intelectuais ou sua ousadia política tem sido capaz de focar de modo suficiente é, primeiro, como corrigir uma herança de pobreza e exploração, um problema histórico não resolvido até hoje; e segundo, como negociar políticas de autenticidade cultural e o estabelecimento de uma identidade cultural estável que pudessem suportar projetos de desenvolvimento políticos viáveis.

Na América Latina, esses projetos constantemente frustrados de liberalização política e autenticidade cultural têm sofrido por falta de uma contribuição histórica oferecida pela sua instituição arqueológica. Isso não significa que a arqueologia tenha se ausentado dos debates políticos, mas que tenha participado de um discurso sutil para dar poder aos diferentes Estados-nação em seus desajeitados projetos de liberação econômica, e fazendo assim, tem contribuído ativamente para a dominação contínua da maioria da população do continente (ver Patterson e Schmidt, 1995). Os casos do México e Peru são alguns dos mais consistentes usados para expressar como símbolos arqueológicos e elementos pré-hispânicos têm sido usados para sustentar um senso quase-sagrado de cada aura histórica do Estado-nação. Por exemplo, o *establishment* arqueológico mexicano encontra-se fortemente sustentado numa revolução social centralizada por um Estado interessado em explorar um passado que legitime sua ascensão ao poder político e orgulho nacional (Gándara, 1992). Como o trabalho de Castañeda (1996) na Península de Yucatan e o meu trabalho no Equador (Benavides, 1999; ver Patterson e Schmidt, 1995; Poole, 1997) refletem, a arqueologia manteve um discurso fundamental na modelagem do que os latino-americanos acreditavam sobre seu passado, e lhes narrado, ou não, por intermédio de suas histórias ou das dos arqueólogos estrangeiros envolvidos (ver Florescano 1994; Sullivan 1991).

Baseado em análises teóricas recentes, é evidente que todo trabalho arqueológico tem uma política implícita e às vezes explícita nas entrelinhas – que mesmo os arqueólogos positivistas e empíricos mais rigorosos estão contribuindo, conscientes ou não, para uma agenda política específica fora de seu controle (Kohl e Fawcett 1995; Trigger, 1989; Wylie, 1992, 1995). Nesse cenário, nas duas últimas décadas, tem se desenvolvido no pensamento antropológico latino-americano uma comunidade de arqueólogos que tem se desobrigado da pretendida neutralidade científica e associado ativamente o trabalho profissional ao envolvimento político. Esse grupo de arqueólogos tem estabelecido limitada, porém significativa, contribuição ao entendimento, realização e influência da pesquisa antropológica e arqueológica na América Latina.

A contribuição dessa escola, arqueologia social, é o foco principal desse artigo. Em muitos aspectos, a seguinte discussão é uma continuidade daquela introduzida no cenário acadêmico americano por Patterson (1994) e Oyuela-Caycedo et al (1997) na última década [1980]. Embora esses artigos sejam fundamentais ao início de um debate na língua inglesa acerca dessa tendência teórica, desenvolvida no continente americano por mais de duas décadas, negligenciaram incorporar o conjunto de diferentes processos e realidades implícitas

na arqueologia social. Particularmente limitado nesse sentido estava o aspecto em que Oyuela-Caycedo *et al* (1997), em oposição, questionou o impacto da arqueologia social como um todo, devido sua contribuição metodológica limitada, e ofereceu modelos teóricos completamente simplistas para entender o desenvolvimento da arqueologia latino-americana (ver Oyuela-Caycedo, 1994). Na tentativa de sanar essas lacunas, incorporei tanto a minha experiência trabalhando com esse paradigma, quanto a discussão da antropologia latino-americana, sustentando o que penso ser as contribuições filosóficas da arqueologia social.

## ENSINO ARQUEOLÓGICO NUM MUNDO PÓS-COLONIAL

A arqueologia social no Equador está longe de ser o paradigma arqueológico dominante. Mais propriamente, reflete os interesses de um pequeno, mas significativo grupo de arqueólogos. Seu desenvolvimento inicial no país foi o *Centro de Estudios Arqueológicos y Antropológicos* de Guayaquil, localizado na *Escuela Superior Politécnica del Litoral* (ESPOL). Essa Escola foi fundada originalmente em 1980 por Jorge Marcos com a colaboração de outros arqueólogos latino-americanos (Marcos, 1986). Ela resultou da iniciativa da UNESCO – patrocinadora do Encontro de Paracas sobre educação latino-americana em 1970, no qual a necessidade de uma escola arqueológica profissional local (ou “nativa”) foi esboçada. A inclinação teórica da Escola foi clara no princípio; isto é, o *currículum* e o corpo docente inicial refletiam forte aderência aos avanços teóricos recentes postos em evidência na América Latina, sob a égide da arqueologia social.

Até então, os três maiores centros de desenvolvimento desse paradigma tinham sido México e Peru, e em menor grau Venezuela. México tinha se beneficiado do fluxo de arqueólogos radicais que abandonaram seus países após a tomada do poder pelos militares, como os chilenos Luis Felipe Bate e Julio Montané e o espanhol José Luis Lorenzo. Peru, por outro lado, tinha Luis Lumbreras (1981), autor do pioneiro *La arqueología como ciencia social*, que circulou inicialmente como manuscrito não publicado em vários departamentos de antropologia em torno do continente, e em muitos casos serviu como catalisador para a formação do movimento. A publicação do jornal *Gaceta Arqueológica Andina*, também contribuiu para suprir os arqueólogos sociais com um meio para expressar e circular suas idéias iniciais. Por fim, os venezuelanos Mario Sanoja e Irida Vargas (1978) ofereceram a re-interpretação do passado de seu país em *Antiguas formaciones y modos de producción*



*venezolanos*, que operacionalizou alguns dos conceitos-chave que tinham sido propostos pelo paradigma.

Como aluno que estudou na Escola de arqueologia ESPOL, e recente pós-graduado no Programa de Doutorado em Antropologia em CUNY, tenho um ponto de vista privilegiado, a partir do qual analiso o estudo da arqueologia tanto no Equador quanto nos EUA. Uma das diferenças principais observada é o contraste entre os paradigmas arqueológicos desses dois países, arqueologia social e nova arqueologia, respectivamente, as quais possuem implicações teóricas e agendas opostas. No entanto, diria que não é somente um caso de paradigmas contrastantes, mas em particular são alguns dos mais amplos discursos relatados na interação norte-sul no sistema mundial moderno (Amin, 1989; Wallerstein, 1974). É verdade que o programa da nova arqueologia tinha princípios específicos que contrastam com as proposições de uma arqueologia teórica (Klejn, 1977, 1980). Contudo, seu enfoque pragmático ou empirista não resulta apenas do paradigma positivista, mas também do clima acadêmico e social geral dos EUA no século XX (Patterson, 1995).

O nível de qualidade da crítica dos paradigmas arqueológicos estrangeiros também difere nesses dois países (ver McGuire, 1997; McGuire e Navarrete, 1999; e Newell, 1999, para auxiliar nas erudições sobre a diferença acadêmica e padrões profissionais entre arqueologia anglo e latino-americana). No Equador fomos introduzidos aos postulados e relevância da nova arqueologia como a outros paradigmas estrangeiros. Isso ocorreu sob sérias limitações, de poucos recursos bibliográficos e disponibilidade mínima ou até impossibilidade de participação em encontros e conferências internacionais. Nos EUA as situações parecem reversas. A despeito do maior montante dos recursos, não é surpresa encontrar arqueólogos que nunca tenham ouvido falar de arqueologia social, até entre arqueólogos que realizam sua pesquisa na América Latina. Esta falta de conhecimento dos paradigmas de fora tem sérias implicações à interação entre escolas de diferentes países e aponta para a necessidade de criar um cenário de diálogo entre pesquisadores.

Como dito, as diferenças no ensino arqueológico entre Equador e os EUA são formadas pela relação pós (neo)-colonial específica na qual esses países estão envolvidos. Equador, como possessão pós-colonial, oferece um ensino muito diferente daquele oferecido pelo poder hegemônico. Não é somente no ensino de alternativas para abordar a realidade, mas essa abordagem é contrastada com a visão imponente vinda do outro lado (McGuire, 1997). Essa realidade política é muito diferente da experimentada nos EUA, onde a centralidade política o torna mais inflexível para apreciar e expor criticamente o

conhecimento produzido na periferia. Devido a essa estrutura diferenciada, a liberação nacional e a literatura pós-colonial (Fanon, 1963, 1965, 1967; Freire, 1992) podem ser instrumentos de distribuição das amplas implicações de um enfoque como o da arqueologia social, não somente à arqueologia latino-americana, mas à arqueologia nos EUA e no mundo.

A pesquisa arqueológica, como qualquer outro tipo de pesquisa científica no Equador, é feita no contexto da desigualdade social, econômica e política. Isto é, um equatoriano fazendo pesquisa sofre uma série de restrições resultantes das extensas relações norte-sul do sistema mundial moderno. Isso reflete em recursos limitados e poucas agências de financiamentos, recursos bibliográficos escassos, poucas opções de ensino, dificuldade, senão impossibilidade, de comparecer aos encontros internacionais e frequentemente a necessidade de trabalhar em dois ou mais empregos para sobreviver. Este é o conjunto de circunstâncias desvantajosas da pesquisa arqueológica nacional. Como resultado, arqueólogos estrangeiros, apesar de terem alguns problemas econômicos, estão em posição muito melhor para realizar pesquisa arqueológica na América Latina. Por essa razão, é absolutamente coerente que os arqueólogos de fora e seu programa tenham grande influência em termos de padrões e objetivos no cenário profissional.

Mas por que alguns arqueólogos, especialmente arqueólogos sociais, preocupam-se com essas discussões políticas? Essa relevância política é crucial porque uma das críticas mais severas contra a arqueologia social tem sido sobre seu procedimento com a prática do trabalho de campo. Essa crítica, acredito, é válida, ainda que tentativas para superar a distância entre teoria e método tenham sido feitas dentro desse paradigma (Bate, 1981; Vargas, 1990). Muitos arqueólogos sociais concordariam com essa avaliação, e por isso têm voltado sua atenção ao desenvolvimento contínuo de técnicas e métodos de campo adequados para harmonizar com suas propostas teóricas (*e.g.*: Bate, 1982, 1992; Lumbreras, 1981: 15, 1982). Para eles, arqueologia social é um paradigma ainda em evolução, e se esforçam para prover e definir a melhor estrutura metodológica para sustentar seu corpo teórico. Contrário a muitas das suposições sustentadas pela nova arqueologia praticada no continente, arqueólogos sociais acreditam que métodos científicos mais sofisticados por si não responderão a questões relevantes acerca do passado da região. De fato, uma metodologia apropriada pode resultar somente da superação das limitações e conflito experimentados na relação entre teoria e prática.

Entretanto, divergindo um pouco desse imperativo sustentado pela maioria dos proponentes da arqueologia social, argumentaria que o núcleo dessa discussão não repousa na



conveniência ou obsolescência dos métodos de campo *per se*, mas particularmente no fato de que a arqueologia social tem privilegiado de modo consistente o porquê de fazermos arqueologia, mais do que como a fazemos. Em nenhum ponto ela sustenta uma abordagem puramente teórica ou sem trabalho de campo para a arqueologia, mas reflete a preferência por questões teóricas acima de algumas metodológicas. Neste caso, a metodologia é entendida no sentido mais amplo da palavra. Isso não significa que a distância entre teoria e método não é algo sério ou que não devesse ser enfocada. Com efeito, isso denota que há argumentos específicos aos interesses da arqueologia social, propondo que a reconstrução do passado é de extrema prioridade para o futuro político do continente. Em outras palavras, o futuro dos nossos países e continente está ligado intimamente ao entendimento prático do nosso passado e, acima de tudo, a arqueologia é um empreendimento político. É político não no sentido limitado da palavra, mas na realização e aceitação da interação social complexa que analisa e entende as heranças do passado.

Todas essas preocupações estavam presentes na construção de uma arqueologia social na ESPOL em Guayaquil durante a década de 1980. Todavia, devido aos problemas econômicos e a impossibilidade de manter uma faculdade permanente, o futuro da escola foi seriamente questionado. De qualquer modo, nos últimos vinte anos, ela foi hábil em treinar uma nova geração de arqueólogos nessa abordagem, embora nem todos seus graduados tenham se identificado de maneira explícita com ela.

## **ARQUEOLOGIA SOCIAL LATINO-AMERICANA**

Pode se dizer que a situação política (pós)neocolonial peculiar do continente tem conduzido a uma forma alternativa de arqueologia, que tem estabelecido um paradigma científico muito diferente do oferecido pelos norte-americanos que fazem pesquisa na região. Esta abordagem alternativa foi embasada pela realidade socioeconômica específica latino-americana de dependência e subdesenvolvimento. Ao mesmo tempo, esse novo discurso arqueológico tem se enraizado profundamente na tradição da ciência social da região. No século XIX, o conhecimento arqueológico no continente foi “objetivado” e separado do contexto social no qual foi produzido, tanto histórico quanto do presente. Consciente ou não, isso teve um efeito de alienação política dos latino-americanos por meio de sua própria história. O conhecimento arqueológico tem sido discutido em âmbito acadêmico, mas tem destinado pequena parcela aos interesses centrais da sociedade latino-americana. Como vários

arqueólogos latino-americanos têm debatido exaustivamente (Politis, 1995), a arqueologia sempre permeou a concepção de sociedade na sua história, mas tem falhado em fazer de maneira mais explícita, engajamento compromissado na produção daquele passado como elemento da sua própria transformação política (Benavides, 1999: 356-386). Nesse campo de trabalho “científico”, a América Latina tem se tornado uma fonte ilimitada de dados e conhecimento antropológico, mas não de cientistas “autênticos” ou de informação de valor inerente à transformação e/ou desenvolvimento da região.

Nas últimas duas ou três décadas, arqueólogos latino-americanos têm batalhado com este tema central: como incorporar conhecimento científico ao trabalho cotidiano, sem permitir que a pesquisa contribua para aumentar a desigualdade e a exploração de seu povo. Em 1975, diversos arqueólogos latino-americanos se encontraram em Teotihuacán (*Declaración de Teotihuacán*, 1983: 48) para reavaliar a contribuição da disciplina à sociedade e à história do continente. O documento produzido por eles declarou “que a tarefa do arqueólogo latino-americano é recuperar o senso de desenvolvimento histórico que nos habilitará a lutar junto ao objetivo do nosso respectivo povo”. Este é o enfoque social que será revisado nas páginas seguintes (ver Patterson, 1994, para revisão dos progressos teóricos na arqueologia social da América Latina; McGuire, 1992).

Existem dois fatores fundamentais nos quais essa proposta é baseada: o primeiro é o forte comprometimento social e político que um arqueólogo, como cientista social, sente em relação à comunidade; e o segundo, é o paradigma materialista histórico que muitos arqueólogos abraçam como ferramenta para analisar e entender a história (Montané, 1980). Esses dois fatores habilitam arqueólogos sociais à reconstrução da história e ver sua continuidade e valor na sociedade contemporânea. Essa forma alternativa de arqueologia propõe destruir a falsa *teoria-práxis*, dicotomia ciência-militância, e argumenta que o arqueólogo tem responsabilidade importante, desempenha papel essencial ao situar o conhecimento histórico no centro da luta social da América Latina. Em essência, a arqueologia social propõe um caminho mais político e socialmente relevante, dirigindo nossas questões ao passado.

A arqueologia social vê a sociedade não como simples soma de todas as diferentes partes, mas de fato como resultado da complexa interação que cria um conjunto diferente e totalidade única. Para entender esta totalidade, arqueólogos sociais fazem uso de conceitos marxistas tais como formações sociais, modo de produção, teoria do trabalho etc. Entretanto, esses conceitos não são aplicados mecanicamente, são antes re-trabalhados para se adequar à

realidade histórica concreta de cada caso, conforme a continuidade do trabalho acerca do conceito de cultura realizado por Bate (1977,1978) e Lumbreras (1981) ou *Modo de vida* de Veloz-Maggiolo (1984) e Sanoja e Vargas (1978). O foco da abordagem é a partir dos processos de desenvolvimento social constituídos historicamente e se alinha a qualquer outra disciplina ou enfoque que favoreça esse empenho social. Nesse sentido, arqueólogos sociais aspiram transcender a divisão artificial na qual disciplinas acadêmicas são submetidas rotineiramente, permitindo-os se comunicar com grupos diferentes da sociedade num diálogo dialético sobre nosso passado (Patterson, 1994; McGuire, 1992).

Além disso, arqueólogos sociais empenhados nessa linha se vêm ligados ao passado que estão interpretando. Tanto que ao se distanciarem das suas pesquisas se vêm como produto final desse processo histórico. Apenas fazer isso não interfere no estudo do passado, originado de alguma reivindicação limitada, etnocêntrica, ou nacionalista, mas o passado requer um entendimento ainda mais objetivo. Esta objetividade é de extrema importância porque o passado está diretamente relacionado a quem somos como povo, e esse conhecimento é necessário para a construção histórica do presente e futuro do continente.

Essa maior interconexão das sociedades humanas ao longo do tempo, impedindo a separação entre pré-história e história como entidades absolutas, embora a maioria como reconstruções coloniais (Patterson, 1994), liberta os arqueólogos para olhar qualquer sociedade ou formação social como válida para compreender e avaliar os assuntos pessoais em suas pesquisas. Essa interconexão também os permite unir a existência cotidiana num caminho mais frutífero com os objetivos do seu trabalho profissional, evitando a divisão esquizofrênica entre quem somos do outro lado dos nossos ofícios e salas de aula, e o que fazemos dentro dela.

Devido às diferenças extremas no acesso ao poder e aos recursos na América Latina, é mais fácil ver a desigualdade e exploração na qual a estrutura de classes está baseada. É nesse meio social de classe e conflito cultural, nitidamente expresso nas situações políticas do continente, em que o cientista social está inserido. Para muitos intelectuais na América Latina existem milhares que não têm acesso aos elementos mais básicos da cultura: educação, livros, mídia e artes. Esse é o porquê de arqueólogos, assim como todos os intelectuais, são os “beneficiários de uma estrutura social e cultural desigual” (Zubizarreta, 1983: 20). Por exemplo, um editorial de 1980 no *América Indígena* declarou que a arqueologia, como ciência social, “é parte e espelho do processo social ao qual eles se aliam com uma consciência crítica

e instrumento potencial ao desenvolvimento autônomo e efetivo de nossas sociedades” (América Indígena, 1980: 201).

A desigualdade óbvia na estrutura social e no acesso ao conhecimento tem levado muitos arqueólogos a se alinhar com o comprometimento por justiça social. Como muitos dos editoriais do *Gaceta Arqueológica Andina* manifestam, a arqueologia é um elemento importante na transformação da nossa sociedade. “Nós pensamos que a arqueologia como disciplina científica [...] tem lugar fundamental no entendimento desse processo, na busca e análises de novos caminhos de transformação e desenvolvimento [...] estamos nos referindo [...] fundamentalmente ao papel que a arqueologia deve realizar como ciência social no processo complexo de busca por nossa identidade e na projeção geral do nosso futuro” (1987-88:2). Essa visão tem permitido arqueólogos latino-americanos ver a si e a comunidade como sujeitos semelhantes em seu esforço científico. Ambos são partes de uma tradição histórica e são responsáveis ativamente por suas formulações. “Andinos (precisam) encontrar, de maneira autônoma e específica, as incumbências da condição de construtores de história que interesse e afete de forma direta a demanda, em termos da integração necessária de nossos países, tão bem quanto na acessibilidade e difusão do nosso trabalho” (*Gaceta Arqueológica Andina*, 1990:2). Como resultado, a arqueologia social é a expressão encontrada na América Latina relativa ao comprometimento social do arqueólogo junto à comunidade com a qual está trabalhando.

## A PRÁTICA DA ARQUEOLOGIA SOCIAL

Existem alguns casos equatorianos cuja discussão pode fornecer exemplos da *práxis* da arqueologia social. Por exemplo, o Programa Cochasquí, realizado em torno do sítio pré-hispânico de Cochasquí, instalado de acordo com diversos princípios de comprometimento social e desenvolvimento autóctone da arqueologia social. O objetivo mais relevante do Programa, na sua preocupação central à reconstrução histórica do sítio, tem sido seu interesse em incluir a *comuna* (comunidade local) na preservação do sítio. Desde o início propôs um conceito dinâmico de cultura, similar àquele oferecido por Bate (1977: 9), como elemento essencial para algum modelo possível de desenvolvimento autônomo do lugar (Programa Cochasquí, 1991). Influente nesse sentido foi a presença do arqueólogo Lenín Ortiz, quem, apesar de nunca ter sido um ideólogo explicitamente reconhecido da arqueologia social, tem mantido contato estreito com esses trabalhos. Bastante interessado, Ortiz com frequência tem

se envolvido em políticas nacionais, ocupando os cargos de *consejero provincial* (conselheiro provincial) várias vezes, posição na qual tem sido capaz de batalhar por fundos, de forma consistente, à manutenção do sítio e garantir entrada franca ao público.

A estrutura inicial do Programa foi de natureza interdisciplinar porque olhou para o desenvolvimento de Cochasquí não somente como sítio arqueológico, mas também comunidade autóctone com muitas outras necessidades, entre as quais: agricultura, socioeconômica, médica etc. (Paredes e Estrella, 1989; Programa Cochasquí, 1991). Igualmente se empenhou por uma situação futura na qual as comunidades locais sejam responsáveis e capazes de dirigir diretamente o sítio arqueológico. Esse objetivo cultural inicial ainda hoje prevalece nos guias turísticos: “Isso porque a preocupação do Programa não é somente com restauração ou salvamento de pirâmides, mas com tudo que é cultura, com toda a cultura” (Virgilio, Guia de Turismo, 2/2/1997, in: Benevides, 1999).

Desse modo, o principal interesse do projeto não era fazer o sítio auto-suficiente economicamente ou lucrativo, pois limitaria sua acessibilidade à maioria dos equatorianos, que vivem em nível de pobreza. Ao mesmo tempo, as pessoas responsáveis pelo sítio estavam preocupadas não em re-escavar ou manter o controle exclusivo sobre a informação científica, mas como tornar acessível para o povo a informação científica e histórica que já possuíam, visto serem herdeiros originais do sítio.

Por fim, a preocupação central do Programa foi entender como o envolvimento com a comunidade local e a participação pública tinha perdido suas metas iniciais, especialmente quando esse era um dos objetivos principais desde o começo do projeto. Essas averiguações nos levam a entender que o papel do público e da comunidade local teve importância fundamental na avaliação do sucesso ou não da manutenção do sítio. A primazia da comunidade sobre o sítio, de enxergar o público como herdeiros por direito do sítio, é uma posição distante da maioria dos outros projetos administrados pelas escolas “tradicional” ou “nova arqueologia” em torno do globo, incluindo os EUA. (McGuire e Navarrete, 1999, para uma discussão e comparação de dois sítios muito interessantes nos EUA nesse aspecto, Annapolis e Williamsburg; ver também Handler e Gable, 1997; Leone, 1988).

Gostaria do mesmo modo apresentar minha pesquisa em Cochasquí (Benavides, 1999) como extensão dos objetivos programáticos, e exemplo da diversidade das implicações contemporâneas da agenda da arqueologia social. Na maior parte do ano de 1997 realizei um estudo detalhado do sítio de Cochasquí com o objetivo principal de entender como o conhecimento arqueológico foi produzido, representado e usado efetivamente pelo grande

público. Para tanto, entrevistei arqueólogos, sociólogos, antropólogos e outros profissionais que em algum momento colaboraram: membros atuais do Programa, a comunidade local e turistas. Descobri que o conhecimento histórico-arqueológico não era estático em Cochassquí, através dos anos ele experimentou mudanças significativas, que não necessariamente resultaram em erro histórico, mas evidenciaram bastante o poder do meio político social atual na construção de um passado viável à necessidade nacional.

Nesse sentido, meu trabalho se relacionou intimamente com as elaborações de outras escolas que trabalham os aspectos sócio-históricos do conhecimento arqueológico (*e.g.*: Castañeda, 1996; Patterson e Schmidt, 1995), porém, mais importante, afirmo que é tributário da instância sócio-histórica inerente à plataforma da arqueologia social. Ainda que muitos arqueólogos sociais, em aliança nítida com o marxismo científico, apesar de parecerem desejosos de privilegiar dados empíricos, seu trabalho pode ser interpretado ao contrário. Isto é, o empreendimento arqueológico é uma totalidade sócio-histórica que, influenciando a pesquisa, enriquece significativamente nosso entendimento das inegáveis dinâmicas complexas envolvidas na produção da realidade passada, de acordo com a produção socioeconômica e cultural do presente. Minha constatação no trabalho é originária de anos de leitura de trabalhos e prática da arqueologia social, e fornece um exemplo da maneira como essa escola amplia nossa compreensão do que significa fazer arqueologia.

É interessante observar que o Programa em Cochassquí nunca esteve filiado explicitamente aos preceitos da arqueologia social, embora dois de seus componentes, Luis Lumbreras (1990) e Luis F. Bate (1986, 1992), estiveram encarregados como assessores da datação do sítio, e realizaram trabalho de campo para tratar das questões relacionadas à ocupação pré-cerâmica no norte do sítio, respectivamente. Contudo, essa falta de alinhamento explícito não nega os objetivos sociais que o Programa em Cochassquí está interessado em implementar, pois esse Programa expressa as implicações de muitas das principais metas políticas e culturais da arqueologia social. Este mesmo aspecto está presente em outros projetos arqueológicos no país (*e.g.*, Real Alto, Salango etc.), não derivados necessariamente da escola da arqueologia social, mesmo assim têm sido capazes de pôr inteiramente em prática algumas das idéias bem-sucedidas da disciplina.

O trabalho de Marcelo Villalba (1988) em Cotocollao e a colaboração de Colin McEwan et al (1994) com a comunidade de Agua Blanca são mais dois exemplos nessa linha. As escavações de Villalba (1988) em Cotocollao fornecem algumas das mais compreensivas análises marxistas demonstráveis de um sítio pré-hispânico no continente. Por enquanto, o



trabalho na *comuna* de Agua Blanca tem despertado o interesse das comunidades locais no seu passado pré-hispânico e os têm ajudado a validar seu esforço político presente. O museu do sítio e o centro cultural, tanto quanto o festival cultural anual, que reúne grupos trazidos de toda parte do país, têm auxiliado a comunidade a entender sua origem histórica, sendo uma força dinâmica na formação da sua identidade e realização da capacidade criativa (McEwan *et al.*, 1994).

A pesquisa realizada em Agua Blanca tem sido discutida minuciosamente pelos principais colaboradores do sítio e poderia facilmente ser o foco de um artigo. Mas para a presente proposta é importante notar como o trabalho paciente do arqueólogo nesse sítio – por meio de apresentações constantes, interações diárias com a comunidade, e promovendo o envolvimento ativo da *comuna* nas escavações, manutenção do sítio, construção e controle do museu do sítio – tem permitido lentamente à comunidade identificar e avaliar as ruínas arqueológicas que tinham pilhado inicialmente. Através desse processo sistemático de participação interativa, a comunidade foi habilitada a encontrar modos alternativos de subsistência por meio da manutenção, e não da destruição do sítio de Agua Blanca, envolvendo-se de forma ativa na organização da *comuna* indígena por toda a costa e no país.

Como em Cochasquí, os arqueólogos envolvidos em Agua Blanca nunca foram figuras de destaque, ou reivindicaram de maneira explícita sua inclusão no paradigma da arqueologia social. Isso não é surpresa, considerando que o Equador nunca foi figura destacada na representação da arqueologia social na América do Sul. No entanto, isso não exclui o país de ser atingido pela proposta radical da arqueologia social. Além disso, argumentaria que esses exemplos do Equador atestam o amplo impacto da arqueologia social no desenvolvimento cultural do continente e seu legado viável para além da definição redutora da arqueologia como simples negócio sobre o passado.

México e Venezuela, além de outros cenários latino-americanos, têm vários projetos que tentam integrar aspectos sociais e científicos sob um esquema interpretativo singular. Um dos melhores exemplos é o Projeto Cuchumatén, cujo objetivo era “escrever a história dos povos engajados, para mostrar suas origens e continuidade histórica” (Navarrete em Gándara *et al.*, 1985:12). Existem outros projetos similares a esse, que estão se empenhando para oferecer uma alternativa à prática empírica tradicional da arqueologia (Ver Gándara *et al.*, 1985). Muitos dos precursores da arqueologia social ainda estão empenhados ativamente na elaboração desse paradigma (Bate, 1992 e 1993; Gándara, 1992 e 1993; Vargas, 1995; Vargas e Sanoja, 1993), além disso, uma nova geração de estudiosos está usando o paradigma de

modo intenso para explorar novos caminhos teóricos e práticos (*e.g.*, Ensor, 2000; López, 1984; Navarrete, 1999).

Mais importante, esses projetos, e muitos outros em toda parte do continente, refletem as preocupações que a arqueologia social expressa em relação ao estudo do passado. Assim, o princípio central dessa abordagem expõe preocupações abrangentes, presentes nos arqueólogos e comunidades envolvidas, que não necessariamente se limitam a uma forma de praticar arqueologia social. A arqueologia social é relevante, não só devido ao seu número de ideólogos ou praticantes, mas pela amplitude da influência e poder em capturar muito dos dilemas filosóficos e históricos fundamentais, inerentes à reconstrução histórica da América Latina.

### **CAUSA E EFEITO: ANTROPOLOGIA NA AMÉRICA LATINA**

O surgimento da arqueologia social requer uma discussão de relevante para a comunidade antropológica. A antropologia do terceiro mundo (na ausência de um termo melhor) tem questionado muita das concepções tradicionais da ciência ocidental, e contribuído para reexaminar a disciplina e o seu papel tradicional (Gordon, 1991). Para muitos, a dominação neocolonial é subsidiada pela pretensa objetividade científica e pureza acadêmica. Como Starn (1994) tem delineado para os Andes, o auto-retrato dos antropólogos como “bons forasteiros” pode estar equivocado, resultando da insuficiência de consciência crítica acerca das relações de poder ainda existentes. Ele declara que muitas questões estão inexploradas à esquerda, como por exemplo, “(...) sob quais condições históricas e por meio de qual prerrogativa moral uma organização pequena de profissionais urbanos, com maioria de pele clara, pode arrogar-se o privilégio de falar para um imenso número de andinos pobres cuja maior parte é de pele morena (...) [ou] a mais ampla questão ética não analisada da nossa aceitação de recursos do mesmo governante que tem apoiado golpes na Bolívia e Chile e a guerra suja contra as guerrilhas de esquerda na Colômbia” (Starn, 1994:17-18).

De qualquer modo, o objetivo principal da antropologia não-ocidental não é meramente “acusar antropólogos de terem colaborado com o colonialismo (...)” (Mead in Nash, 1975: 228), porque isso não seria apenas injusto, mas igualmente falso. Mais propriamente, a antropologia não-ocidental propõe acabar com a falsa dicotomia pesquisa-ação, e argumenta que ao invés de negar a função de alguém como um influente intermediador na sociedade, o antropólogo deveria lutar junto à comunidade para validar o

conhecimento social e elaborar uma contribuição satisfatória para a sociedade. Antropólogos latino-americanos têm sido parte importante nesse esforço não-ocidental. Nas páginas seguintes gostaria de analisar dois elementos na formulação de uma antropologia latino-americana: antropologia não-ocidental *versus* ocidental, e “antropologia da libertação”.

Na literatura recente, a antropologia latino-americana é situada na ampla estrutura ocidental *versus* não-ocidental. Lomnitz vê os latino-americanos como aqueles que focalizam no conhecido (*replanteando lo conocido*). Antropólogos latino-americanos, em contraste com antropólogos ocidentais, não reconstruem o outro (*el otro*) da mesma forma que focam a si próprios (*lo nuestro*) (Lomnitz, 1995). Colson (1982) sintetiza muitas das características da antropologia não-ocidental, por exemplo, a falta de financiamentos ou trabalhos dirigidos pelo governo. Mas a essência de uma antropologia não-ocidental é a experiência comum do colonialismo e neocolonialismo que cria “um temor da dominação política e econômica pela Europa Ocidental ou América inglesa” (1982: 258). Asad (1982) considera isso importante para questionar a clássica assimetria presente na antropologia, nesse sentido, enquanto o mundo ocidental tem focado tradicionalmente na sociedade do outro, antropólogos não-ocidentais estudam sua própria sociedade. Para Asad, essa ênfase acentuada no terceiro mundo é produto do imperialismo cultural. Não é possível, questiona, “antropólogos ocidentais aplicarem conhecimentos adquiridos ao estudo de outras culturas para estudar a sua própria?” Acadêmicos ocidentais não estão “tão interessados em como pessoas de culturas não-ocidentais vêem a cultura ocidental assim como eles estão estudando culturas não-ocidentais para si?” (Asad, 1982: 286-287). No entanto, mais problemática é a possibilidade que aos não-ocidentais tenha sido apresentada a idéia “que a sua própria cultura precisa ser estudada e explicada, pois ela que é problemática (porém, isso pode ser ponderado)” (Asad, 1982: 287; parênteses no original).

O escritor e antropólogo peruano José María Arguedas (1989b: 186) também viu o imperialismo cultural como maior obstáculo ao desenvolvimento da cultura nacional na América Latina. Ele considera “que as potências que dominam os países frágeis, tanto econômica quanto politicamente, tentarão consolidar seu controle por meio da aplicação de um processo de colonização cultural”. O mundo ocidental tentará impor a supremacia cultural alienando as massas de sua própria história e comunidade intelectual (Arguedas, 1989b). As ciências sociais têm colaborado nesse esforço consolidando “o processo de preparar os colonizados para colonizá-los” (Sorbo, 1982: 152). Como Haraway (1985: 85) argumenta, o mundo ocidental “é acerca da diferença, é a política de civilização do ‘primitivo’, a

dominação da natureza pela cultura”. O “ocidente” é em si uma construção política que ordena as principais diferenças para uma realidade imposta coletivamente de cultura *versus* natureza.

O embate entre antropologia ocidental e não-ocidental simultaneamente tem contribuído na reavaliação da epistemologia positivista tradicional. Está claro que uma abordagem positivista não consegue incorporar vários aspectos da complexa realidade social. Entretanto, parece que o relativismo científico, oferecido como solução por muitos pós-modernistas, é ainda mais problemático do que o paradigma positivista (Harrison, 1991; Trigger, 1989). O relativismo fracassa ao avaliar os “méritos relativos das diferentes interpretações do comportamento humano”, e “é incapaz de prover até uma compreensão objetiva limitada da sociedade” (Trigger, 1989: 778). Muitas escolas ocidentais têm proposto um objetivismo qualificado para resolver as crises presentes na disciplina (Trigger, 1989; Wylie, 1989, 1992; Sorbo, 1982). Por outro lado, para muitos antropólogos latino-americanos, qualquer forma de positivismo empirista é reacionária por definição e limita nossa compreensão científica do mundo. Isso tem levado ao uso da epistemologia histórica dialética por arqueólogos sociais, que combinam ao mesmo tempo elementos científicos e aspectos socioeconômicos no qual estão inseridos (Bate, 1977).

As características peculiares da antropologia latino-americana têm inspirado muitos a denominá-la como uma “antropologia da libertação” (Gordon, 1991). Nas duas últimas décadas alguns pensadores têm tentado desenvolver uma disciplina coerente que pudesse contribuir para a transformação da estrutura social desigual (Declaración de Teotihuacán, 1983; Zubizarreta, 1983). Fals Borba (1985) foi um dos primeiros proponentes da ciência social libertadora, que permitiria uma posição “ética crítica” e a destruição do mito da ciência neutra (ver Friedemann, 1984). Ramos (1990; 2000) apresenta-nos uma imagem similar da antropologia no Brasil, já que para vários antropólogos brasileiros “não há pesquisa acadêmica pura; o que existe é a possibilidade retórica e a inclinação pessoal para excluir dos trabalhos escritos por alguns os aspectos interativos, políticos, morais e éticos do trabalho de campo” (Ramos, 1990:454).

Essa posição é partilhada por muitos antropólogos em todo o continente, que acreditam ser ingênuo falar sobre neutralidade nas ciências sociais (Friedemann, 1984). Essas foram as condições atuais de subdesenvolvimento do continente que motivaram diversas idéias e análises acima referidas. As condições sociais específicas de pobreza, desnutrição, altas taxas de mortalidade infantil, economias informais etc. condicionaram (como inevitavelmente

fazem) nossa pesquisa antropológica e arqueológica. Um enfoque inicial desse problema, declarado há mais de 24 anos é, infelizmente, ainda um retrato contemporâneo apropriado da relação entre ciências sociais e sociedade na América Latina:

*A América Latina é um continente cheio de incongruências e contradições sociais causadas pelo subdesenvolvimento. Como resultado, é uma região de conflito e crises que são sua realidade histórica objetiva, razão por que esta realidade é mais próxima do trabalho das ciências sociais do que das ciências naturais. A objetividade científica das ciências sociais é posta a frente das situações da vida real e participa nas disjunções e conflitos da própria sociedade, fazendo dessa objetividade a confirmação que há uma relação essencial entre conhecimento empírico e conflito social. O desenvolvimento dos futuros cientistas sociais, portanto, é um tema de preparação aos cidadãos necessitados com o treinamento científico à análise e transformação dessas sociedades. (Valencia, 1970: 122).*

O artigo que inclui a citação acima, publicado na crítica pioneira *De eso que llaman antropología mexicana* (Disso que chamam antropologia Mexicana) (Bonfil, 1970; Oliveira de Vasquez, 1970; Valencia, 1970), sintetiza algumas das posições de antropólogos latino-americanos defrontados com a realidade diária que analisam e fazem parte. Nesse livro, antropólogos estão comprometidos na participação do desenvolvimento do continente, e vêem seu papel como essencial nesse projeto político. Comprometimento para esses antropólogos expressa um re-questionamento da totalidade da estrutura de classe da sociedade. Além disso, significa a libertação das comunidades indígenas dentro da sociedade, da sociedade nacional dentro da estrutura desigual no globo e das condições alienantes que dela resultam.

Todavia, ao mesmo tempo, esses antropólogos questionaram com acuidade tamanha aplicabilidade na antropologia. Como poderia tal antropologia existir se ela questionou muitos fundamentos da estrutura de classe do país. Poderiam os setores dominantes apenas esperar enquanto cientistas sociais esclarecidos definiam novos caminhos de desenvolvimento? Ademais, quem eram os setores dominantes, e a antropologia não estava alinhada diretamente a eles (Oliveira de Vasquez, 1970)? Nenhuma dessas questões estava respondida de maneira efetiva no texto. Contudo, em todo o livro há um otimismo implícito que as contradições, ao serem apresentadas e discutidas, começarão a ser resolvidas.

Nesse quadro inicialmente otimista, os autores encontraram o necessário para aplicar esse método antropológico à sua antropologia, isto é, verificar se a disciplina estava participando no desenvolvimento da América Latina. Para Oliveira de Vasquez (1970: 117), “o objeto do estudo seria, em última instância, trabalhar todos os níveis para alcançar o desenvolvimento necessário”. A participação da antropologia no desenvolvimento autônomo

da América Latina, de alguma forma, foi vista como um processo que envolveu tanto discussões nacionais quanto internacionais. O alto nível de pobreza no qual não apenas as comunidades indígenas, mas grande parte da população existente no continente vive, em contraste com a pequena elite nacional, foi o modelo específico em que relações norte-sul foram espelhadas. O desenvolvimento dos Estados-nação latino-americanos significa não só o fim da estrutura social que subordinou grupos em sua própria sociedade, do mesmo modo, significa uma crítica de sua própria subordinação aos todo-poderosos países do norte. Essa realidade socioeconômica específica, de viver num contexto “subdesenvolvido” e neocolonial, foi a que deu aos autores desse livro, assim como a muitos outros desde então, a compreensão diferenciada de um comprometimento social ou a antropologia da “libertação”.

Essas foram as premissas básicas ou idéias que a arqueologia e a antropologia latino-americana compartilharam em sua reavaliação contínua da relação entre as ciências sociais e a sociedade. Na arqueologia isso conduziu à formulação da presente abordagem, conhecida no continente como arqueologia social. Apesar disso, a mudança tem sido pequena na relação neocolonial entre Norte e Sul da América desde a publicação dos artigos embrionários. Em vários aspectos, a antropologia latino-americana, mesmo quando sua intenção tenha sido contrária, tem falhado na busca por uma forma de sair da convivência com os mecanismos de dominação em recriar muitas dessas relações desiguais de poder. Nesse sentido, alguns antropólogos progressistas até se transformaram em líderes políticos conservadores que renunciaram sua própria pesquisa, incluindo, por exemplo, Fernando Henrique Cardoso, quem, iniciando como acadêmico de tendência à esquerda, tornou-se um presidente responsável por uma mudança econômica neoliberal no Brasil. Deve ser dito, no entanto, que embora contraditórios, muitos desses antropólogos coniventes ainda podem ter contribuições significativas para oferecer à disciplina e às ciências sociais em geral.

## CONSIDERAÇÕES

Com frequência na América Latina, políticas nacionalistas têm significado formas mais intensas de dominação das comunidades indígenas, e ultimamente aumentado a alienação da sociedade nacional. Isso não tem sido esquecido no forte movimento “Indianista”, que desde a década de 1970 tem substituído o tradicional *Indigenismo*. Diferente deste, o *Indianismo* é um movimento organizado e gerido pelas comunidades indígenas, que tem realizado conferências em nível nacional, e.g., CONAIE (*Confederación Nacional de*



*Indígenas de Ecuador*), e participado de encontros pancontinentais (Barre, 1983; *Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*, 1979). Assim, a arqueologia como disciplina não tem somente papel na investigação efetiva da história da nossa sociedade, mas também tem o potencial para empoderar a massa empobrecida da sociedade, bem como tirar poder. Nesse contexto contemporâneo, qual é o papel específico da arqueologia ou forma de participação num desenvolvimento autônomo da América Latina?

Como se pode imaginar, não há resposta clara para essa questão; de fato, é um assunto que demanda atenção e séria avaliação. Qualquer modelo de desenvolvimento exige uma instrução básica sólida da própria história do país. Este é o aspecto essencial da sociedade que tem sido violado muitas e muitas vezes nos países (pós)neocoloniais. De algum modo, a conquista inicial do continente há 500 anos não só marcou o genocídio e o etnocídio das populações indígenas, mas também foi o começo do processo de usurpação da história do continente por seu próprio povo (CONAIE, 1997 e 1998).

Qualquer forma de projeto político contém implicitamente um entendimento de história, isto é, um panorama geral ou visão completa da tradição histórica do continente. A arqueologia tem sido vista como o principal meio para obter essa “história” tão objetiva e verdadeira quanto possível (Silberman, 1995). Todavia, uma reavaliação epistemológica recente na disciplina tem duvidado da confiança e/ou praticidade desse tipo de empenho (Trigger, 1995; Wylie, 1995, 1989). Num sentido, narrativas históricas implicam a legitimação do projeto específico que ela embasa. Essa legitimação contém noções implícitas de validade, veracidade e realidade. Porém, essa “realidade” não pode ser fundamentada exclusivamente em evidência empírica, mas deve incluir a negociação no contexto sociopolítico no qual ela é construída e expressada – uma negociação constantemente presente, tanto em nível comunitário quanto nacional (Benavides, 1999).

Ao mesmo tempo, sua validade não é definida apenas em objetivos políticos ou sociais, sejam eles da comunidade ou nacional, que a legitimam. Com efeito, a validação vem da participação real e ampliada de todos os atores sociais inseridos e influenciados pela reconstrução do passado. Isso demanda uma negociação constante com todas as partes envolvidas, para definir as fronteiras nas quais cada ator pode contribuir e avaliar os diferentes motivos dessa contribuição. Portanto, sua validade não é tanto um resultado de apoiar uma agenda política específica, e reduzida, tanto quanto é resultado da negociação de todos os grupos envolvidos e os diferentes discursos na sua construção (Benavides, 1999). A alegação de uma tradição marxista positivista da arqueologia social tem sido bastante

ambígua a esse respeito: enquanto ela continua a se esforçar por um campo empírico rigoroso de operação dentro da sua epistemologia tradicional, simultaneamente proporcionou uma abertura implícita para entender as contingências sócio-históricas contidas na produção política do passado. Em muitos aspectos este seria um compromisso interessante e frutífero para os futuros intelectuais seguirem.

Estudiosos latino-americanos compromissados como Frantz Fanon (1963, 1965, 1967), Darcy Ribeiro (1971), Luiz Felipe Bate (1977, 1978, 1986), Orlando Fals Borda (1985), e Paulo Freire (1992), somente para mencionar uns poucos, têm manifestado como o contexto neocolonial condiciona a compreensão da nossa visão de mundo, incluindo as percepções da nossa condição humana, que vêm como existência dominada. Todo esforço político, com o objetivo de destruir essa estrutura neocolonial, que não leve em conta essa dimensão psicológica indubitavelmente falhará. Esse é o fator da estrutura neocolonial que promove ativamente diferentes tipos de colonialismo interno. Estas formas de colonialismo interno operam em nível individual, mas, ultimamente, formam um arcabouço de conhecimento do qual todo projeto político obtém seus modelos teóricos e práticos de ação.

O projeto da arqueologia social responde por muitos desses extensos dilemas psicológicos, políticos e culturais que os intelectuais latino-americanos enfrentam. Assim, o programa da arqueologia social transcende o mero empreendimento arqueológico ao qual muitos dos seus críticos desejam limitá-lo. Invés disso, esse projeto cultural se inscreve num esforço filosófico amplo ao tentar desenvolver um corpo teórico para constituir o sujeito latino-americano, e está se esforçando para ofertar a esse novo sujeito uma identidade cultural e libertação política viável.

Como parte dessa ampla filosofia existencial latino-americana, as contribuições e ramificações da arqueologia social se inserem facilmente no que Zea (1970, 1971, 1974, 1978) tem descrito como legado filosófico do continente. Em decorrência dessa característica, é inadequado julgar a contribuição dessa escola meramente dentro de parâmetros arqueológicos. Para tanto, acredito em projetos como alguns mencionados anteriormente, incluindo minha própria pesquisa em Cochabamba (Benavides, 1999), junto com o debate intelectual contínuo nesse paradigma (Bate, 1993; Ensor, 2000; Navarrete, 1993; Vargas e Sanoja, 1993), apontando para a maneira fecunda com a qual a arqueologia social tem contribuído, e continua a contribuir, ao dinâmico entendimento do passado do continente.

Assim, a arqueologia social se coloca como meio para fornecer validade histórica a um continente brutalmente colonizado pelo modo de vida ocidental por mais de cinco séculos.

Obviamente ela não pode fornecer soluções integrais aos problemas produzidos pela realidade colonial do capitalismo e expansão ocidental, uma vez que nenhuma escola teórica sozinha em momento algum o fará. Mas, apesar de seus defeitos no trabalho de campo e incongruências de formação, a arqueologia social tem fornecido uma nova maneira dinâmica de compreensão do passado arqueológico, e por meio disso, outros caminhos para fazer pesquisa histórica, antropológica e cultural no continente. Este é o legado legítimo da arqueologia social na busca utópica por uma América Latina “libertada”, e provavelmente seu maior desafio em face de uma crise pós-moderna na construção da sociedade e identidades pós-coloniais (Foucault, 1980; García Canclini, 1982, 1992, 1993, 1995; Weiss, 1991; Yudice *et al*, 1992).

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- América Indígena. 1980. Editorial: la antropología em América Latina y el Caribe. América Indígena, nº 40: 199-205.
- AMIN, Samir. 1989. *Eurocentrism*. New York: Monthly Review Press.
- ANZALDÚA, Gloria. 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- ARGUEDAS, Jose María. 1989a. La cultura: un patrimonio difícil de colonizar. In: RAMA, Angel (ed). *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México: Siglo XXI: 183-188.
- \_\_\_\_\_. 1989b. Razón de ser del indigenismo em Perú. In: In: RAMA, Angel (ed). *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México, Siglo XXI: 189-197.
- ASAD, Talal. 1982. A comment on the idea of Non-Western Anthropology. In: FAHIM, Hussein (ed). *Indigenous Anthropology in Non-Western countries*. Durham: North Carolina Academic Press: 284-287.
- BARRE, Marie Chantal. 1983 *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. Mexico: Siglo XXI.
- BATE, Luis F. 1977. *Arqueología y materialismo histórico*. Mexico: Editorial Nueva Imágen.
- \_\_\_\_\_. 1978. *Sociedad, formación económico-social y cultura*. Mexico: Editorial De Cultura Popular.
- \_\_\_\_\_. 1981. Relación general entre teoría y método en Arqueología. In: Boletín de Antropología Americana. nº 4: 3-54.
- \_\_\_\_\_. 1982. Hacia la cuantificación de las fuerzas productivas. In: Boletín de Antropología Americana, nº 6: 17-24.
- BATE, Luis F. 1986. *Cultura, clases y cuestión etnico-nacional*. Mexico: Juan Pablos Editora,
- \_\_\_\_\_. 1992. Las sociedades cazadoras-recolectoras pre-tribales o el “Paleolítico Superior” visto desde Suramérica. In: Boletín de Antropología Americana. nº 25: 105-155.

- \_\_\_\_\_. 1993. Teoría de la cultura y arqueología. In: Boletín de Antropología Americana. n° 27: 75-93.
- BENAVIDES, O. Hugo. 1999. *Telling Stories, Producing the Nation: Archaeology's Role in the Construction of Contemporary Ecuador*. Ann Arbor: City University of New York, University Microfilms, (Ph.D. Dissertation).
- BONFIL, Guillermo. 1970. Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica. In: De eso que llaman antropología Mexicana. Mexico: Editorial Nuestro Tiempo: 39-65.
- BURGOS-DABRAY, Elizabeth (ed). 1985. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació a conciencia*. Mexico: Siglo XXI.
- CASTAÑEDA, Quetzil. 1996. *In the Museum of Maya Culture: Touring Chichen Itza*. Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- COLSON, Elizabeth. 1982. Anthropological Dilemmas in the Late Twentieth Century. In: FAHIM, Hussein (ed). *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*. Durham: Academic Press: 253-262.
- CONAIE. 1997. (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador). *Proyecto político de la CONAIE*. Ecuador: CONAIE.
- CONAIE. 1998. *Las nacionalidades indígenas y el estado plurinacional*. Ecuador: CONAIE.
- CYPESS, Sandra Messinger. 1991. *La Malinche in Mexican Literature: From History to Mith*. Austin: University of Texas Press.
- DECLARACIÓN DE Teotihuacán. 1983. Ecuador: ESPOL.
- Documentos de la Segunda Reunión de Barbados. 1979. Indianidad y descolonización en América Latina. Mexico: Editorial Nueva Imágen.
- DORFMAN, Ariel. 1998. *Heading South, Looking North*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- ENSOR, Bradley E. 2000. Social Formations, *Modo de Vida*, and Conflict in Archaeology. In: American Antiquity, n° 65: 15-42.
- FALS BORDA, Orlando. 1985. *Conocimiento y poder popular*. Mexico: Siglo XXI.
- FANNON, Frantz. 1963. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- \_\_\_\_\_. 1965. *A Dying Colonialism*. New York: Grove Press.
- \_\_\_\_\_. 1967. *Black Skin, White Mask*. New York, Grove Press.
- FLORES, Juan. 1997. *La venganza de cortijo y otros ensayos*. Porto Rico: Editorial Huracán.
- FLORESCANO, Enrique. 1994. *Memory, Mith, and Time in Mexico: From the Aztecs to Independence*. Austin: University of Texas Press.
- FOUCAULT, Michel. 1980. *Power and knowledge*. New York: Pantheon Books.
- FREIRE, Paulo. 1992. *Pedagogy of the oppressed*. New York: Continuum Publishers.
- FRIEDEMANN, Nina. 1984. Etica e política del antropólogo: compromiso profesional: In: FRIEDEMANN, Nina (ed). *Antropología en Colombia*. Bogotá: 383-428.
- Gaceta Arqueológica Andina. 1987/88. In: Instituto Andino de Estudios Arqueológicos. v. 4, n° 16, p. 2. Lima.

- Gaceta Arqueológica Andina. 1990. In: Instituto Andino de Estudios Arqueológicos. V. 5, nº 17, p. 2. Lima.
- GÁNDARA, Manuel. 1992. *La arqueología oficial Mexicana: causas y efectos*. Mexico: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- \_\_\_\_\_. *El análisis de posiciones teóricas: aplicaciones a la Arqueología Social*. In: Boletim de Antropologia Americana, nº 27: 5-20.
- GÁNDARA, Manuel; LÓPEZ, Fernando; RODRIGUEZ, Ignacio. 1985. *Arqueología y marxismo en México*. In: Boletim de Arqueología Americana, nº 11, p. 5-17.
- GARCIA CANCLINI, Nestor. 1982. *Las culturas populares en el capitalismo*. Mexico: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. 1992. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Editorial Suramericana.
- GARCIA CANCLINI, Nestor. 1993. *Transforming Modernity: Popular Culture in Mexico*. Austin: University of Texas Press.
- GARCIA CANCLINI, Nestor. 1995. *Cultura y pospolítica: el debate sobre la modernidad en América Latina*. Mexico: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- GARCIA MARQUEZ, Gabriel. 1971. *One hundred years of solitude*. New York: Avon Books.
- GORDON, Edmund T. 1991. *Antropology and Liberation*. In: HARRISON, Faye (ed). *Decolonizing Anthropology: Moving Further Toward an Anthropology of Liberation*. Washington D. C: American Anthropological Association: 149-167.
- GUEVARA, Ernesto. 1966 “Che”. *Condiciones para el desarrollo económico latinoamericano*. Montevideo.
- HANDLER, Richard; GABLE, Eric. 1997 *The New History in an Old Museum*. Durham: Duke University Press.
- HALE, Charles. 1996. Introduction. *Journal of Latin American Anthropology*. nº 2: 2-3.
- HARAWAY, Donna. 1986. Primatology Is Politics by Other Means: Women’s Place Is in the Jungle. In: BLEIER, Ruth. *Feminist Approaches to Science*. London: Pergamon Press: 77-118.
- HARRISON, Faye. 1991. Anthropology as an Agent of Transformation: Introductory Comments and Queries. In: HARRISON, Faye (ed). *Decolonizing Anthropology: Moving Further Toward an Anthropology of Liberation*. Washington D. C: American Anthropological Association: 88-109.
- JOSEPH, Gilbert; NUGENT, Daniel (ed). 1994. *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham: Duke University Press.
- KINCAID, Jamaica. 1997. *My Brother*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- KLEJN, Leo S. 1977. *A Panorama of Theoretical Archaeology*. In: *Current Anthropology*, nº 18: 1-42.
- \_\_\_\_\_. 1980. On the Building of Theoretical Archaeology. In: *Current Anthropology*, nº 21: 521-525.

- KOHL, Phillip; FAWCETT, Clare (eds). 1995. *Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LEONE, Mark. 1988. The Georgian Order as the Order of Merchant Capitalism in Annapolis, Maryland. In: LEONE, Mark; POTTER, Barbara (eds). *In the Recovery of Meaning: Historical Archaeology in the Eastern United States*. Washington D. C: Smithsonian Institution Press: 263-292.
- LOMNITZ ADLER, Claudio. 1995. El problema de escala en la antropología cultural. In: MINTZ, Sidney (ed). *La heterodoxia recuperada: en torno a Angel Palerm*. Mexico: Siglo XXI: 597-616.
- LÓPEZ, Fernando. 1984. *Superficies y volúmenes: aspectos de la construcción teórica en arqueología*. In: Boletín de Antropología Americana, n° 10: 1-32.
- LUMBRERAS, Luis. 1981. *La arqueología como ciencia social*. Lima: Ediciones Histar.,
- \_\_\_\_\_. 1982. La arqueología científica social: 3 principios, 3 criterios y 3 factores. In: Gaceta Arqueológica Andina. Lima: Instituto Andino de Estudios Arqueológicos, v. 01, n° 4-5: 3-10.
- \_\_\_\_\_. 1990. Cronología arqueológica de Cochasquí. Quito: Honorable Consejo Provincial de Pichincha.
- MALLON, Florencia. 1996. Constructing *Mestizaje* in Latin America: Authenticity, Marginality, and Gender in the Claiming of Ethnical Identities. In: Journal of Latin American Anthropology, v. 2; n° 1: 170-181.
- MARCOS, Jorge. 1986. *La investigación y enseñanza de la arqueología en el Ecuador*. In: Guía histórica informativa. Guayaquil: Centro de Estudios Arqueológicos y Antropológicos (ESPOL), E.Q. Editorial: 41-48.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. 1955. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Santiago: Editorial Universitaria.
- MARTÍ, José. 1977 [1891]. *Nuestra América*. Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- McEWAN, Colin; HUDSON, Charles; SILVA, María Isabel. 1994. Archaeology and Community: A Village Cultural Center and Museum in Ecuador. In: Practicing Anthropology, n° 16: 3-7.
- McGUIRE, Randall. 1992. *A Marxist Archaeology*. New York: Academic Press.
- \_\_\_\_\_. 1997. Crossing the Border. In: CARPENTER, John; SANCHES, Guadalupe (ed). *Prehistory of the Borderlands: Recent Research in the Archaeological of Northern Mexico and the Southern Southwest*. Tucson: University of Arizona; Arizona State Museum Archaeological Series 186: 130-137.
- \_\_\_\_\_; NAVARRETE, Rodrigo. 1999. Entre motocicletas y fusiles: las arqueologías radicales anglosajona y latinoamericana. In: Boletín de Antropología Americana, n° 34: 89-110.
- MONTANÉ, Julio. 1980. *Marxismo y arqueología*. Mexico: Ediciones de Cultura Popular.
- MORRAGA, Cherrie. 1986. From a Long Line of Vendidas: Chicanas and Feminism. In: LAURENTIS, Teresa de (ed). *Feminist Studies/Critical Studies*. Bloomington: Indiana University Press: 173-190.



- MORRAGA, Cherrie. 1994. Art in América con acento. In: TAYLOR, Diana; VILLEGAS, Juan (ed). *Negotiating Performance: Gender, Sexuality and Theatricality in Latino America*. Durham, North Carolina: Duke University Press: 30-36.
- NASH, June. 1975. Nationalism and Fieldwork. In: *Annual Review of Anthropology*. 225-245.
- NAVARRETE, Rodrigo. 1999. Latin American Social Archaeology: One Goal, Multiple Views. Department of Anthropology, State University of New York at Binghamton. (Unpublished Master's Thesis).
- NEWELL, Gillian. 1999. American and Mexican Archaeology: Differences in Meaning and Tradition. In: *Bulletin of the Society for American Archaeology*, v. 17, n° 5: 29-31.
- OLIVERA de VAZQUEZ, Mercedes. 1970. Algunos Problemas de la Investigación Antropológica Actual. In: *De eso que llaman antropología Mexicana*. Mexico: Editorial Nuestro Tiempo: 94-118.
- OYELA-CAYCEDO, Augusto. 1994. *History of Latin American Archaeology*. Avebury, England: Aldershot.
- OYELA-CAYCEDO, Augusto; ANAYA, Armando; ELERA, Carlos G. 1997. Social Archaeology in Latin America? Comments to T.C. Patterson. In: *American Antiquity*, n° 62: 365-374.
- PAREDES, Domingo; ESTRELLA, Eduardo. 1989. *Cochasquí: aspectos socio-económicos y nutritivos*. Programa Cochasquí. Quito: Honorable Consejo Provincial de Pichincha.
- PATTERSON, Thomas C. 1994. Social Archaeology in Latin America: an appreciation. In: *American Antiquity*, n° 59: 531-37.
- \_\_\_\_\_. 1995. *Toward a Social History of Archaeological Thought*. New York: Harcourt Brace College Publishers.
- \_\_\_\_\_; SCHMIDT, Peter. 1995. Introduction: From Constructing to Making Alternative Histories. In: PATTERSON, Thomas C; SCHMIDT, Peter (ed). *Making Alternative Histories: The Practice of Archaeology and History in Non-Western Settings*. Santa Fe: School of American Research: 1-24.
- POLITIS, Gustavo. 1995. The Socio-politics of the Development of Archaeology in Hispanic South America. In: UCKO, Peter (ed). *Theory in Archaeology: A World Perspective*. London: Routledge: 197-235.
- POOLE, Deborah. 1997. *Vision, Race, and Modernity: A visual Economy of the Andean Image World*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Programa Cochasquí: *Replanteamiento programático*. 1991. Quito: Honorable Consejo Provincial de Pichincha.
- QUINTERO, Rafael. 1997. Identidad nacional y estado nacional. In: *Identidad nacional y globalización*. Quito: ILDIS, FLACSO and Instituto de Altos Estudios Nacionales: 139-164.
- \_\_\_\_\_; SILVA, Erika. 1991. *Ecuador: una nación en ciernes*. Quito: FLACSO and Abya-Yala, v. 1, 2 y 3.
- RAMOS, Alcida. 1990. Ethnology Brazilian Style. *Cultural Anthropology*, n° 5: 452-472.
- \_\_\_\_\_. 2000. Anthropologist as Political Actor. In: *Journal of Latin American Anthropology*, n° 4/5: 172-189.

- RIBEIRO, Darcy. 1971. *El dilema de América Latina: estrategias de poder y fuerzas insurgentes*. Mexico: Siglo XXI.
- RODÓ, José Henríque. 1922 [1900]. *Ariel*. Boston: Houghton and Mifflin.
- ROWE, William; SCHELLING, Vivian. 1991. *Memory and Modernity: Popular Culture in Latin America*. London: Verso.
- SANOJA, Mario; VARGAS, Iraida. 1978. *Antiguas formaciones y modos de producción Venezolanos*. Caracas: Monte Avila.
- SILBERMAN, Neil. 1995. Promised Lands and Chosen People: The Politics and Poetics of Archaeological Narrative. In: KOHL, Philip. FAWCETT, Clare (ed). *Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press: 249-262.
- SILVA, Erika. 1996. *Los mitos de la ecuatorianidad: ensayo sobre la identidad nacional*. Quito: Abya-Yala.
- SMITH, Carol. 1996. Myths, Intellectuals, and Race/Class/Gender Distinctions in the Formation of Latin American Nations. In: *Journal of Latin American Anthropology*, v 2, n° 1: 148-169.
- SORBO, Gunnar. 1982. Anthropology at Home and Abroad: A Discussion of Epistemological and Ethical Issues. In: HUSSEIN, Fahim (ed). *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*. Durham: North Carolina Academic Press: 152-163.
- STARN, Orin. 1994. Rethinking the Politics of Anthropology: the Case of the Andes. In: *Current Anthropology*, n° 35: 13-38.
- STUTZMAN, Ronald. 1981. El Mestizaje: An All-Inclusive Ideology of Exclusion. In: WHITTEN, Norman (ed). *Cultural transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press: 45-93.
- SULLIVAN, Paul. 1991. *Unfinished Conversations: Mayas and Foreigners Between Two Wars*. Berkeley: University of California Press.
- TRIGGER, Bruce. 1989. Hyperrelativism, Responsibility and the Social Sciences. In: *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, v. 26, n° 05: 776-97.
- \_\_\_\_\_. 1995. Romanticism, Nationalism, and Archaeology. In: KOHL, Philip; FAWCETT, Clare (eds). *Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press: 263-279.
- VALENCIA, Enrique. 1970. La formación de nuevos antropólogos. In: *De eso que llaman antropología mexicana*. Mexico: Editorial Nuestro Tiempo: 119-153.
- VARGAS, Iraida. 1990. *Arqueología, ciencia y sociedad*. Caracas: Abre Brecha.
- \_\_\_\_\_. 1995. The Perception of History and Archaeology in Latin America. In: PATTERSON, Thomas C; SCHMIDT, Peter (eds). *Marking Alternatives Histories: Practices of Archaeology and History in Non-Western Societies*. Santa Fe: School of American Research: 47-68.
- VARGAS, Iraida; SANOJA, Mario. 1993. *Historia, identidad y poder*. Caracas: Fondo Editorial Trópykos.
- VASCONCELOS, José. 1997. *The Cosmic Race*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- VELOZ-MAGGIOLO, Manuel. 1984. La arqueología de la vida cotidiana: matices, historia y diferencias. In: *Boletín de Antropología Americana*, n° 10: 5-21.

- VIEZZER, Moema (ed). 1977. *“si me permiten hablar”*: testimonio de domitila, una mujer de las minas de Bolivia. Mexico: Siglo XXI.
- VILLALBA, O. Marcelo. 1988. *Cotacollao: una aldea formativa del Valle de Quito*. Quito: Museo del Banco Central del Ecuador.
- WALLERSTEIN, Immanuel. 1974. *The Modern World, System: Agriculture and the Origin of the European World Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press.
- WEISS, Rachel. 1991. *Being America: Essays on Art, Literature, and Identity From Latin America*. New York: White Pine Press.
- WOLF, Eric. 1969. *Peasant Wars of the Twentieth Century*. New York: Harper and Row.
- WYLIE, Alison. 1989. Matters of Fact and Matters of Interest. In: SHENAN, Sthephen (org). *Archaeological Approaches to Cultural Identity*. London: Unwin Hyman: 94-109.
- \_\_\_\_\_. 1992. The Interplay of Evidential Constraints and Political Interests: Recent Archaeological Research on Gender. In: *American Antiquity*, (57): 15-35.
- \_\_\_\_\_. 1995. Alternative Histories: Epistemic Disunity and Political Integrity. In: PATTERSON, Thomas C; SCHMIDT, Peter (eds). *Making Alternative Histories: the Practice of Archaeology and History and Non-Western Settings*. Santa Fe: School of American Research Press: 255-272.
- YUDICE, George; FLORES, Juan; FRANCO, Jean (eds). 1992. *On Edge: the Crisis of Contemporary Latin American Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ZEA, Leopoldo. 1970. *América en la Historia*. Madrid: Editorial Castilla,.
- \_\_\_\_\_. 1971. *Precursores del pensamiento latinoamericano contemporáneo*. Mexico: Secretaría de Educación Pública.
- \_\_\_\_\_. 1974. *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. Mexico: Editorial Joaquín Mortiz.
- \_\_\_\_\_. 1978. *Filosofía de la historia americana*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- ZUBIZARRETA, Armando. 1983. *La aventura del trabajo intelectual: como estudiar e investigar*. Mexico: Fondo Educativo Interamericano.