

Sobre arqueologías de liberación en una “colonia postcolonial” (Puerto Rico)

JAIME R. PAGÁN JIMÉNEZ

Consultoría Independiente en Arqueología

RENIEL RODRÍGUEZ RAMOS

Departamento de Sociología y Antropología
Universidad de Puerto Rico, Recinto de Utuado

RESUMEN

Este artículo analiza algunos elementos históricos y recientes de la práctica arqueológica mundial y de Puerto Rico, con la finalidad de exponer los múltiples vectores de colonialismo existentes en la praxis y narrativa de la disciplina, tanto a nivel local como global. El eje central del presente análisis se fundamenta en algunas de las recientes manifestaciones del pensamiento postcolonial mundial (y las críticas hechas a éste) para situar a Puerto Rico en el atípico escenario sociopolítico en el que se encuentra. Se plantea que el contexto sociopolítico en el cual se creó y desarrolló la arqueología de Puerto Rico influyó enormemente en la estructura de esta disciplina, provocando que la producción de conocimientos sobre nuestra historia antigua haya estado (y siga estando) condicionada a prácticas, narrativas y representaciones culturales de carácter colonial. Proponemos, como alternativa en contra de la naturalización del colonialismo en la arqueología de la Isla y de otros territorios excéntricos, el surgimiento y desarrollo de un nuevo orden moral y ético al interior de la disciplina, el cual hemos denominado “arqueologías de liberación”. [**Palabras clave:** colonialismo, postcolonialismo, arqueología, Puerto Rico, Caribe, arqueologías de liberación.]

ABSTRACT

This paper analyzes some historical and recent issues of the archaeological practices that are taking place in Puerto Rico and other eccentric contexts in order to expose the multiple vectors of colonialism that are embedded today in the structure and praxis of the discipline. Some of the recent manifestations of postcolonial thought (and its respective critiques) are used to contextualize the atypical socio-political situation of Puerto Rico, which has been recently characterized as a “postcolonial colony.” We suggest that the socio-political context in which the archaeology of Puerto Rico was created and developed influenced enormously the structure of the discipline in the island, which has led to a colonized production of knowledge, narratives, and representations of our ancient history. We propose, as an alternative against the naturalization of colonialism in the practice of archaeology in the island and other eccentric territories, the articulation of a new moral and ethical order within the discipline that we have named “archaeologies of liberation”. [**Keywords:** colonialism, postcolonialism, archaeology, Puerto Rico, Caribbean, archaeologies of liberation.]

El lugar y el sentido de nuestra elucidación

Los habitantes indígenas de las islas caribeñas fueron los primeros en este lado del mundo que enfrentaron la irrupción europea y sus proyectos coloniales a finales del siglo XV. Desde entonces, los distintos procesos sociopolíticos que emergieron y evolucionaron en cada isla han configurado el actual mosaico cultural que caracteriza al Caribe. En este artículo nos enfocamos en los problemas pragmáticos y teóricos de la práctica arqueológica en una de dichas islas, Puerto Rico, la cual se reconfiguró a partir de uno de los más ambiciosos proyectos coloniales en el Hemisferio Occidental. Nuestra finalidad es, entre otras cosas, puntualizar las diferencias en el modo en que la disciplina ha sido conceptualizada y ejercida en los contextos de acción excéntricos. De esta forma, podremos destacar la estrecha visión que usualmente se presenta de la arqueología desde los centros de producción teórica (*e. g.*, Estados Unidos e Inglaterra), siendo éstos, usualmente, los mismos países que propiciaron las actuales realidades sociopolíticas y culturales de Puerto Rico y otras islas caribeñas.

Ante este escenario, es necesario examinar, al menos de forma general, algunas de las principales concepciones de las teorías postcoloniales para luego redimensionarlas a partir de ciertas críticas que sobre ellas que se han generado desde distintas disciplinas sociales, sobre todo latinoamericanas. Pensamos que esto debe realizarse con el fin de contextualizar la atípica situación sociopolítica en la que se encuentra inmerso Puerto Rico, una “colonia postcolonial” (Flores, 2000), hecho que contrasta enormemente con las propuestas esgrimidas desde la arqueología central contemporánea (*i. e.*, toda la arqueología es postcolonial / vivimos en un mundo postcolonial) que pretenden mostrarse como globales y, por ende, naturales dentro de la disciplina (Gosden, 2001; Hodder, 1999). Necesitamos aclarar, como lo hemos planteado antes, que no vivimos en un mundo postcolonial, ni toda la arqueología contemporánea es postcolonial (véase Pagán Jiménez, 2004). Argumentamos aquí que, aunque las perspectivas postcoloniales según unos (Nagy-Zekmi, 2003), han dejado a un lado el análisis que se interesa en las relaciones de poder entre las oposiciones binarias centro-periferia, colonizador-colonizado –para centrarse en los nuevos fenómenos que resultaron de la propia postcolonialidad (*e. g.*, el reconocimiento de la heterogeneidad, las condiciones de hibridez, etc.)–, no es posible concebir nuevos enfoques, teorías o expresiones postcoloniales en ciertos lugares si las relaciones de poder inscritas en las estructuras binarias antes señaladas siguen siendo vividas dentro de contextos típicos de colonialismo político e intelectual.¹

Proponemos pues, que si las teorías postcoloniales surgieron y se desarrollaron en (y a partir de) distintos procesos y fases de descolonización (durante el fin de la colonia y posterior a ella), principalmente en la India, pero también en África y el Medio Oriente, en el caso de la arqueología en Puerto Rico debemos mantener la expectativa de seguir nuestra marcha histórica con el fin de construir nuestra propia postcolonialidad, si es que se quiere y puede seguir usando este concepto. Por lo tanto, no se debe pedir ni esperar de la arqueología de los países que aún son colonias (en términos políticos, económicos e intelectuales) un salto epistemológico (o hermenéutico) hacia un presente teórico postcolonial que no ha sido construido con experiencias intelectuales y cotidianas propias, con procesos emancipatorios nuestros, ni con diálogos balanceados entre el(los) centro(s) y la(s) periferia(s). Una cosa es conocer y entender, como arqueólogos puertorriqueños, el porqué de la emergencia y el desarrollo de eso que llamamos teorías postcoloniales, pero otra cosa muy distinta es que nos las recomienden y/o asumamos –como lo hemos percibido desde el *establishment* arqueológico– echando a un lado nuestras propias experiencias intelectuales para adoptar un producto acabado afuera y bajo condiciones muy diferentes.

En este sentido, las arqueologías de liberación que impulsamos, distintas a la clásica propuesta de la arqueología social latinoamericana (Lumbreras, 1974; véase Pagán Jiménez, 2004: 207), pretenden ser conjuntos de herramientas críticas que, por primera vez en Puerto Rico, puedan ser creadas y utilizadas como instrumentos de concienciación de fácil alcance y entendimiento para los pueblos a los cuales nos adscribimos, más allá del mundo de la arqueología. Deseamos que, a su vez, sean efectivos medios revolucionarios, no sólo para enfrentar nuestro problema colonial, sino para comenzar a descolonizar la arqueología “central” que aún hoy sigue mostrando relaciones asimétricas en su interior y con su entorno sociocultural. Con este artículo no queremos pecar por el exceso de divagaciones teóricas, aunque tampoco queremos prescindir de ellas. Hemos preferido retomar algunos aspectos pragmáticos y filosóficos sobre las asimétricas relaciones de poder existentes entre el centro y la periferia en el ámbito de la producción arqueológica de conocimientos relacionada con Puerto Rico. Esto, con el fin de mostrar la forma en que el *establishment* mundial de la disciplina sigue arrastrando vicios que aún hoy, propician el *status quo* de aparente subordinación hacia las distintas tradiciones arqueológicas que coexisten en el Caribe y en Puerto Rico.

Como es conocido, nuevos discursos y posturas dictadas desde los centros (*e. g.*, la multivocalidad, la coautoría en la construcción de representaciones culturales, etc.), aunque interesantes y hasta positivos, son ofrecidos como productos de catálogo a través de los grandes aparatos universitarios y editoriales. Se nos venden como mercancías de gran valor y eficiencia para la resolución de los históricos conflictos entre el investigador y el/lo investigado: entre el colonizador y el/lo colonizado. Pensamos que no son negativas las propuestas generadas hasta el momento, pero esta nueva dinámica no puede convertirse en otra “moda” intelectual, más cuando lo que está en juego son los grupos sociales (en la academia y en la vida cotidiana de muchos países) que aún viven en desventaja respecto de las “historias oficiales” a las cuales han sido adscritos. Debe quedar claro, sin embargo, que no nos interesa, como propuesta, mostrar mapas de tesoros que todos tienen que seguir para lograr los objetivos de quien lo hace (en este caso, los arqueólogos). Más bien deseamos, proporcionar de manera elocuente todos aquellos elementos que constituyen la base empírica, filosófica e interpretativa de nuestro trabajo arqueológico, para que precisamente los puertorriqueños y otros pueblos caribeños, por sí mismos y a su (nuestra) manera, decidan cómo pueden ubicar sus (nuestras) ancestrales historias particulares –comunes o disímiles; coloniales o libertarias– según las necesidades y problemas existentes.

Asentados ya nuestros objetivos en el presente artículo, primero evaluaremos someramente eso que llaman postcolonialidad o postcolonialismo para tratar de ubicar la forma en que se han entendido y utilizado las teorías postcoloniales en la arqueología. El interés es establecer, *grosso modo*, las condiciones que han propiciado la adopción de dichas teorías en la disciplina, aún a expensas de que puedan ocultar las realidades sociales, culturales y políticas por las que atraviesan muchos países y hasta grupos sociales excéntricos en los centros de producción teórica. Asimismo, nos interesa comentar algunas de las expresiones que han resultado del análisis de problemas arqueológicos desde esta perspectiva. En un segundo momento, centramos nuestra atención en las prácticas arqueológicas y en las dinámicas de producción de conocimientos alrededor de la historia antigua de Puerto Rico. Damos especial énfasis a la arqueología en sus dimensiones tanto de receptora de tradiciones disciplinares como de productora de conocimientos, íntimamente ligada a los procesos que desembocaron en el planteamiento de eso que llamamos “cultura nacional” o “identidad puertorriqueña”. Puerto Rico es un interesante ámbito de análisis debido a que en la isla se desarrollaron culturas precoloniales (precolombinas) milenarias que participaron de intensos

procesos de interacción multivectorial a lo largo del tiempo (Rodríguez Ramos y Pagán Jiménez, 2006). Además, la historia colonial a la cual ha estado sujeta Puerto Rico bajo los mantos imperiales españoles y estadounidenses permite apreciar en nuestro presente cómo se ha insertado la arqueología –y el conocimiento generado por ésta– en las estructuras sociopolíticas y culturales modernas de la Isla, repercutiendo recíprocamente, en las realidades sociopolíticas experimentadas por los puertorriqueños a lo largo de sus distintos procesos de transformación interna (Rodríguez López, 1990). Por consiguiente, creemos que, sin agotar aquí el tema de discusión, es posible mostrar algunos elementos del orden estructural de la disciplina arqueológica en Puerto Rico que no permiten, todavía, que las “arqueologías mundiales” escalen a una nueva y aparentemente deseada condición postcolonial, multivocal, multiagencial y/o policéntrica (véase Gnecco, 1999; Gnecco y Zambrano, 2000; Restrepo y Escobar, 2005).

Teorías postcoloniales en la arqueología: una perspectiva latinoamericana

En términos generales se ha considerado que lo postcolonial es una expansión cronológica del proceso colonial→postcolonial, aunque otras expresiones previas (*i. e.*, desde el mismo estado colonial) han sido también consideradas como importantes piezas de este conglomerado de enfoques (Nagy-Zekmi, 2003). El consenso entre los estudiosos del tema es que la mecha que originó la praxis postcolonial fue el insistente protagonismo universal de Europa y Occidente en la modernidad y en las narrativas históricas (Chackrabarty, 1999); de modo que la intención inicial de gran parte de los teóricos postcoloniales fue poder desenmascarar las relaciones asimétricas entre colonizador-colonizado con el fin de revelar la intención colonizadora en las historias escritas y reproducidas de países excéntricos en Asia y África (Guha, 1982; Spivak, 1985). Con perspectivas principalmente marxistas, de construccionistas y postestructuralistas, se logró moldear la teoría postcolonial tal como la conocemos hoy día y fueron muchos los protagonistas de este acontecer teórico tan comentado en la literatura y teoría contemporánea (véanse *e. g.*: Toro, 1997; Dube, 1999; Nagy-Zekmi, 2003; Mignolo, 1997).

Así las cosas, ¿cómo nosotros, siendo latinoamericanos y caribeños, entendemos al postcolonialismo o a la postcolonialidad cuando han sido confusos los usos que se le han dado a estos términos en la reciente literatura arqueológica central? Algunos críticos como el argentino Alfonso de Toro (1997: 28) entienden al postcolonialismo

como “la relativización del estado actual entre la periferia y el centro (...) [como] el comienzo de un diálogo (quizás de una redistribución del poder en el campo de la cultura) entre la periferia y el centro”. Este mismo autor prefiere utilizar el término postcolonialidad por las dificultades que impone el uso del concepto postcolonialismo y sus ya muchas definiciones. La postcolonialidad es, pues, “una actitud intelectual, social y cultural [que es] pluralista e internacionalista, dialogizante entre la periferia y el centro” (Toro, 1995; 1997). Sin embargo, el siguiente conjunto de líneas de pensamiento del estudioso argentino Walter Mignolo (1997: 51) muestra lo complicado del término:

Lo postcolonial o la postcolonialidad (...) es una expresión ambigua, algunas veces peligrosa, otras veces confusa, generalmente limitada e inconscientemente empleada (...) Es ambigua cuando es usada para referirse a situaciones sociohistóricas conectadas con la expansión colonial y la descolonización a través del tiempo y del espacio (...) El peligro surge cuando este término es usado como una dirección “post” teórica más en la Academia, y se convierte en fuente principal en contra de las prácticas de oposición para la “gente de color”, “intelectuales del Tercer Mundo”, o “grupos étnicos” en la Academia (...) Es confusa cuando expresiones como “hibridación”, “mestizaje”, “*inner space*” [espacio entre medio] y otras expresiones equivalentes, se convierten en el objeto de reflexión y crítica de las teorías postcoloniales, porque ellas sugieren una discontinuidad entre la *configuración colonial* del objeto o tema de estudio y la *posición postcolonial* del lugar de la teoría (...) Es inconsistentemente empleada cuando es desarraigada de las condiciones de su manifestación (e. g., en ciertos casos como un sustituto de la “literatura de Commonwealth”, y como poder en la “literatura del Tercer Mundo”, entre otros) (...) [por consiguiente] no es tanto la condición histórica postcolonial la que debe atraer nuestra atención, sino los *loci* de enunciación de lo postcolonial [las comillas y las cursivas son del texto original].

La ambigüedad a la que se refiere Mignolo en su trabajo, y que nosotros refrendamos aquí, se ejemplifica de varias formas en la creciente literatura arqueológica de corte postcolonial (e.g., Conlin Casella y Fredericksen, 2004; Gosden, 2001; Lilley, 2000).

En algunos casos es inconsistente el uso que se le ha dado al término de postcolonial cuando se le utiliza para proponer delimitaciones geopolíticas universales y generalizantes posteriores al colonialismo (Gosden, 2001; Lilley, 2000), o cuando se propone la mundialización (en un sentido mimético) del *performance* discursivo postcolonial a sabiendas de que se corre el riesgo de enajenar los procesos de desarrollo autorreflexivos propios de cada lugar (Shepperd, 2002).² Visto de otra manera, la dinámica dialógica deseada que es recurrente dentro del discurso postcolonial ha sido, hasta este momento, asimétrica cuando notamos que todo el proceso que se ha desencadenado, desde la llamada arqueología crítica hasta las arqueologías postprocesales más recientes, ha sido ampliamente protagonizado por actores céntricos y justamente desde el centro (*e. g.*, Earle y Preucel, 1987; Gosden, 2001; Hodder, 1985; 1986; 1989; 1991; 1992; 1999; Leone *et al.*, 1987; Patterson, 1990; 1995; Shanks, 1992; Shanks y Tilley, 1987; Tilley, 1993; Trigger, 1980; 1984; 1995), dejando a un lado otros procesos de análisis crítico y autorreflexivo que se han realizado, casi simultáneamente e incluso antes, desde otras regiones culturales como Iberoamérica (*e. g.*, Bate, 1977; Criado, 2001; Fonseca, 1988; Gándara, 1980; 1982; Gnecco, 1999; Gnecco y Zambrano, 2000; Lorenzo, 1976; Lumbreras, 1974; Moscoso, 1991; Politis, 1992; Vargas, 1990; Vasco, 1992; Vázquez, 1996).

Gosden (2001) analiza, entre otros importantes temas, cómo se reconfiguran los nuevos y cada vez más complejos procesos identitarios a partir de temas disputados como el *Native American Grave Protection and Repatriation Act* (NAGPRA) en EE.UU. y los proyectos de reclamación aborigen en Australia (véanse también: Murray, 1993 y Fine-Dare, 2005). En este sentido, se aduce que las nuevas voces que han surgido alrededor de la arqueología ponen de manifiesto la conocida condición de subordinación en que se encontraban las actuales sociedades de nativos o aborígenes respecto a la construcción de las historias antiguas de ambos países, las mismas que típicamente se han instaurado desde los museos y departamentos de antropología universitarios. Como bien se ha señalado (Gnecco, 1999; Zimmerman, 1994), esta situación puso de relieve la clara subversión de las relaciones de poder que sobre el pasado se tenían, donde la arqueología era el único y legítimo protagonista. Desde esta perspectiva puede inferirse que la postcolonialidad “arqueológica” que se vive en EE.UU., y en menor grado en Australia, se circunscribe a la resolución de un complicado conflicto en el ámbito de las relaciones asimétricas de poder que históricamente vivieron los habitantes originales de ambos países y el aparato gubernamental que reguló y delimitó su existencia.

Ahora la disciplina y el Estado han reconocido, aunque primero a regañadientes y luego como éxito de la adaptabilidad y responsabilidad disciplinaria ante los nuevos tiempos (Tsosie, 1997), que es importante la colaboración estrecha entre la Academia y los nativos cuando la tarea es “reconstruir” las historias antiguas de las regiones, o manejar los recursos culturales ancestrales (paisajes, materiales). Irónicamente, en situaciones como las descritas, se puede decir que la arqueología ha cedido parte de sus responsabilidades y especificidades, pero sigue teniendo un papel hegemónico en torno al manejo de los recursos culturales al mantener aún el poder de producción, circulación y consumo de los bienes (textuales, discursivos) producidos.

Entre tanto, un aspecto que creemos importante resaltar es lo que Mignolo (1997: 54) interpreta sobre el *loci* de enunciación de las tradiciones postmodernas y postcoloniales a partir de las interesantes propuestas de West (1989) respecto a los procesos que han ocurrido alrededor de los orígenes y manifestaciones de la postmodernidad:

(...) se podría decir que la postmodernidad es el discurso de la contramodernidad emergida de las *colonias de asentamiento* (e. g., EUA, Australia, Nueva Zelanda, etc.), mientras que la postcolonialidad es el discurso de la contramodernidad manifestada por la *colonización de profundo asentamiento* (e. g., Algeria, India, Kenya, Jamaica, Indonesia, etc.), donde el poder colonial se mantuvo con una particular brutalidad (el énfasis y los paréntesis son del texto original).

Para el mismo autor, la postcolonialidad y la postmodernidad son construcciones teóricas (no situaciones ni discursos) que se manifiestan desde distintos tipos de herencias coloniales. En este contexto podríamos decir que el discurso postcolonial de la arqueología de países como Estados Unidos (EE.UU.), Australia y otros más, responde a movimientos contramodernos diferenciados –como causa de las especificidades de las herencias coloniales particulares– respecto a otros países como los de América Latina y el Caribe (considerados como colonias de profundo asentamiento) (véase también McClintock, 1992: 88-89).

En este sentido, la crítica que se puede hacer a las arqueologías postcoloniales existentes rebasan el orden de las propias discusiones y temas hasta ahora debatidos en la disciplina debido a que, siguiendo un orden de ideas similar al de Mignolo, los asuntos de interés se abocan a la negociación de las relaciones de poder entre las arqueologías

de los centros y los sujetos o grupos de disputa inmediatos, que son casualmente no académicos. Es decir, la arqueología de los centros como EE.UU., desde su condición de supremacía disciplinaria, decidió hablar y negociar con los sujetos de contienda más cercanos (por lo tanto lejanos a las dinámicas disciplinarias internas de cambio epistemológico), pero no con otras tradiciones arqueológicas (con igual poder de injerencia en el posible vuelco existencial de la disciplina), sobre todo, escritas en idiomas distintos al inglés.

Como ha sucedido en otros campos del conocimiento (*e. g.*, en la antropología, en la historia, en la literatura, en la filosofía), podríamos enfrascarnos en una discusión pormenorizada (epistemológica y/o hermenéutica) de lo que se ha señalado son las nuevas discusiones postcoloniales surgidas, principalmente, a partir de los proyectos de corte derridiano: la heterogeneidad (identitaria, cultural, social, textual, sexual, de género) y la hibridez (cultural, nacional, transnacional, etc.) en el contexto del Puerto Rico contemporáneo y en términos de la producción de conocimientos desde distintos ámbitos (San Miguel, 2004). Sin lugar a dudas esta es una tarea por demás interesante cuando notamos que la mayoría de las discusiones sobre temas como el de la identidad puertorriqueña se han enfocado en debates acerca de lo que Duany (2005) ha denominado los nuevos “bordes rugosos” que han emergido, principalmente, del análisis deconstruccionista. Empero, nuestra postura previa sobre el tema que nos atañe (véase Pagan Jimenez, 2004) no es inconsistente con el análisis y reflexión que pretendemos en el presente artículo. Como dijimos antes, uno de nuestros objetivos es explorar el rol que han jugado la arqueología y sus variados problemas históricos, en los procesos de construcción de las identidades nacionales en Puerto Rico. También veremos cómo se han infiltrado los ámbitos sociopolíticos de la Isla en el desarrollo de las prácticas arqueológicas. Es relevante para nuestro análisis que no se pierda de perspectiva que Puerto Rico es una clásica colonia “de profundo asentamiento” o, como algunos estudiosos de la cuestión puertorriqueña curiosamente la han llamado, una “colonia postcolonial” (véanse: Duany 2005; Flores, 2000; Pantojas, 2005).

Estructura y práctica arqueológica en Puerto Rico: la institucionalización de paradigmas coloniales

Si bien, el uso de las teorías postcoloniales en arqueología se ha centrado en la necesidad de descubrir y aislar el impacto de los discursos que reproducen el colonialismo o subyugan al *Otro*, la realidad es que no se le ha prestado la debida atención a las formas

en que las estructuras que regulan a la arqueología han servido para mantener el *status quo* práctico y discursivo. El caso de Puerto Rico es particularmente interesante, pues la mayor parte de tales estructuras fueron modeladas con base en aquellas de nuestra entidad colonizadora (EE.UU.), aspecto que ha resultado en el enredo colonial de la práctica diaria de la disciplina y en la producción y consumo de las narrativas históricas derivadas. Así, los muchos vectores de colonialismo que emanan de estas estructuras han restringido la emergencia de las arqueologías locales y, consecuentemente, también han detenido el desarrollo de perspectivas propias acerca de nuestros pasados precoloniales.

La práctica de la arqueología “profesional” en Puerto Rico puede vincularse a la relación colonial de la isla con EE.UU., que comenzó a partir de la guerra Hispanoamericana de 1898 cuando Puerto Rico y otros territorios españoles (Cuba y las Filipinas) fueron otorgados como botín de guerra luego del triunfo de EE.UU. sobre España, nuestro colonizador anterior. Desde ese momento, la directa injerencia del gobierno cívico-militar estadounidense en el panorama político puertorriqueño produjo una serie de cambios en prácticamente todos los niveles sociales; sin embargo, estos cambios se caracterizaron por ser de mayor conveniencia para el país rector. En las primeras décadas del siglo XX el gobierno de EE.UU., en conjunto con programas de investigación de distintas universidades e instituciones de ese país (Bureau of American Ethnology, New York Academy of Sciences, entre otras más), comenzaron a realizar extensos y ambiciosos estudios multidisciplinarios que incluían, entre otras cosas, estudios antropológicos de la población de la Isla así como estudios intensivos de reconocimientos arqueológicos (*e. g.*, Aitken, 1917; Fewkes, 1907; Haerberline, 1917; Mason, 1917). Evidentemente, dichos estudios tuvieron la intención de informar al gobierno colonial estadounidense sobre algunos aspectos estructurales de la sociedad puertorriqueña para así facilitar la administración de su nueva colonia.

Entre finales del siglo XIX y comienzos del XX, el trabajo arqueológico y etnohistórico en Puerto Rico era realizado localmente (*e. g.*, Brau, 1894; Coll y Toste, 1907; Stahl, 1889). No obstante, estas prácticas fueron aniquiladas casi en su totalidad ante el arribo de la oleada de arqueólogos estadounidenses a la Isla, situación que promovió el fin del desarrollo de una perspectiva arqueológica propia acerca de nuestros habitantes indígenas (López de Molina, 1980). Los estudios antropológicos realizados durante las primeras cuatro décadas del siglo XX se caracterizaron por ser, principalmente, investigaciones arqueológicas con aplicaciones de enfoques particularistas y luego

histórico-culturales, lo que dio inicio a un proceso de sistematización de los métodos de estudio académicos importados y con lo cual se comenzó a dar forma al establecimiento de una cronología cultural precolombina para la Isla (Rainey, 1940).

Puerto Rico, como el resto del Caribe insular, se convirtió en un laboratorio en el cual se desarrollaron y probaron modelos de migraciones antiguas y de evolución cultural. Por ejemplo, esta situación es claramente notable en el planteamiento de Osgood (1942:6-7), quien expresó que los trabajos arqueológicos necesitaban ser realizados con la finalidad de “mejorar la metodología del pensamiento arqueológico por medio de investigaciones intensivas en áreas particulares para resolver los problemas históricos de las poblaciones aborígenes de las Indias Occidentales” (la traducción es nuestra). Entonces, el objetivo no era solo utilizar a las islas para probar métodos arqueológicos, sino también para escribir nuestra historia precolonial.

Uno de los métodos creados en el Caribe fue el análisis modal de la lítica y la cerámica confeccionado por Rouse (1952), aspecto que coadyuvó al desarrollo del marco histórico-cultural que aún prevalece como la principal pauta para comprender el surgimiento y dispersión de culturas (*i. e.*, estilos cerámicos) en Puerto Rico y en el resto de las Antillas. El uso de un modelo taxonómico (derivado principalmente de la botánica) para ordenar nuestro pasado precolonial, no solo resultó en el manejo de nuestra historia como si ésta fuese una cosa o un objeto, sino que también redundó en la falta de incorporación de aquellas culturas precoloniales construidas y ordenadas desde afuera en la articulación del imaginario histórico de Puerto Rico.

Gran parte del trabajo arqueológico, desde la invasión de EE.UU, fue realizado por arqueólogos de ese país hasta la década de los cuarenta, cuando el primer puertorriqueño, Ricardo Alegría, obtuvo su grado formal de antropología otorgado por una universidad estadounidense. Los estudios conducidos por Alegría siguieron el mismo enfoque teórico y metodológico establecido por sus predecesores estadounidenses, con quienes mantuvo una fuerte relación investigativa. Aún así, la diferencia más notable es que desde ese momento había un arqueólogo profesional puertorriqueño que visualizaba a su objeto de estudio de manera diferente a los estadounidenses: no estudiaba la *prehistoria* de “esos indios de la Isla” sino la de “nuestros indios, nuestros antepasados” (Alegría, 1984 [1969]).

Durante la década de los cincuenta, el panorama político de Puerto Rico cambió dramáticamente generando una serie de transformaciones que repercutieron en el ámbito de la práctica arqueológica y en el trato a nuestro pasado precolonial. Ante la presión internacional ejercida sobre

EE.UU., en 1952 fue creada la constitución del Estado Libre Asociado de Puerto Rico (ELA). Esta nueva “fórmula” política permitió a los EE.UU. mitigar las críticas internacionales que se habían planteado en su contra debido a la relación colonial que mantenía con Puerto Rico. Con este *contrato* efectuado entre la *élite* puertorriqueña y el gobierno de EE.UU., Puerto Rico fue excluido de la lista de colonias existente en la ONU a pesar de que es evidente que, en términos pragmáticos, la isla continuó (aún hoy) siendo una colonia.

En este contexto político, en 1955 Ricardo Alegría, junto otros miembros de la elite política y cultural isleña, fundaron el Instituto de Cultura Puertorriqueña (ICP), institución que tenía la encomienda de dirigir los programas culturales del nuevo orden colonial establecido. Con la creación del ICP inició la elaboración de la historia *oficial* de la Isla fundamentada en elementos folkloristas que deberían enaltecer y validar el pasado cultural de los puertorriqueños. Sin embargo, al profundizar en este análisis, parece evidente que el ICP sirvió para legitimar al ELA al promover la perpetuación de una suerte de nacionalismo cultural contrapuesto al nacionalismo político (Duany, 2000) que mantenía en jaque al nuevo orden político colonial. Fue bajo estas condiciones que el ICP promovió actividades culturales e investigativas encaminadas a moldear la conciencia histórica de los puertorriqueños a partir del prisma del mito fundacional de la mezcla entre tres “razas” –la indígena, la española y la africana– como partes constituyentes del *ser* puertorriqueño. En este proceso se elaboraron también ciertos discursos que excluían segmentos de la historia que no eran aceptables dentro de la construcción de la nueva conciencia *nacional* (véase Dávila 1997, para un análisis de este aspecto).

El ICP, bajo la dirección de Alegría, promovió la restauración de un importante centro ceremonial precolombino (Caguana) que había sido previamente excavado por un arqueólogo estadounidense (Mason, 1941). A través de éste y otros proyectos similares, como el comienzo de la restauración del Viejo San Juan, se pusieron en práctica los ideales del pasado puertorriqueño plasmados en los textos de historia: la reconstrucción del pasado indígena reflejado en el centro ceremonial y la reinstauración del elemento español manifestada en la imponente arquitectura del Viejo San Juan. Infortunadamente, nuestro pasado africano fue colocado en los espacios marginales de la historia oficial puertorriqueña, situación que prevalece hasta nuestros días.

Fue en dicha época (1950-1960) que lo taíno se institucionalizó como el símbolo de nuestro pasado precolonial, sustentándose en la información etnohistórica provista por los cronistas españoles y en los trabajos previamente conducidos por Ricardo Alegría y sus

contrapartes estadounidenses. A pesar de que la importancia de estudiar el ámbito taíno fue promovida desde ese entonces, no existía en la Isla infraestructura académica alguna que permitiese educar a una nueva generación de arqueólogos puertorriqueños, por lo que gran parte del trabajo continuó siendo desarrollado por arqueólogos de EE.UU.

No fue sino hasta el 1971 que se creó el primer y único programa de Bachillerato en Antropología en la Universidad de Puerto Rico. Este programa de antropología se modeló a imagen y semejanza de los existentes en EE.UU., donde los alumnos eran (y son) introducidos a los principios básicos de la disciplina con la expectativa de que puedan profundizar sus conocimientos en el nivel de los estudios de posgrado. Por tal razón, aquellos puertorriqueños que deseaban (y desean) realizar estudios de posgrado en la disciplina tenían (tienen) que emigrar a otras regiones, sobre todo a aquellas que comparten la particularidad de haber colonizado al Caribe: EE.UU. y España. Aun cuando se ofrecían cursos graduados de arqueología en el Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe (CEAPRC), inaugurado en 1976 por Ricardo Alegría, la carencia de un verdadero programa de antropología en esta institución limitó (y sigue limitando) el desarrollo integral de quien se interese en profundizar sus conocimientos en la disciplina. En Puerto Rico, la ausencia de un programa de posgrado en arqueología y su principal consecuencia directa (i. e., la emigración de estudiantes fuera de la Isla), ha limitado enormemente la potencial emergencia de una arqueología profesional autóctona.

Concurrente con el desarrollo de las estructuras académicas relacionadas con la arqueología en la década de los setenta, hubo también otras instancias gubernamentales que adoptaron leyes de la metrópoli directamente vinculadas con el manejo de los recursos históricos en la Isla. De ellas, la más significativa fue la instauración de la Sección 106 del *National Historic Preservation Act of 1966* (EE. UU.), la cual requería la preparación de evaluaciones arqueológicas a cualquier proyecto conducido en Puerto Rico que utilizara fondos federales y que pudiese generar efectos adversos sobre las propiedades históricas potencialmente “significativas”. Curiosamente, en sus orígenes, la Oficina Estatal de Preservación Histórica se adscribió al Instituto de Cultura Puertorriqueña, haciendo de Ricardo Alegría su primer director. Esta nueva ley no sólo definió las formas en que se debía realizar la arqueología (e.g., métodos de muestreo, prácticas analíticas, etc.); también estableció criterios y normas de valoración histórica basadas en elementos que no eran (y no son), necesariamente, sensibles a nuestro sistema de valores como puertorriqueños.

Además de esta regulación federal, las prácticas arqueológicas de Puerto Rico comenzaron a ser reglamentadas localmente luego de la creación de la Ley 112 del 20 de julio de 1988, la cual dio origen al Consejo para la Protección del Patrimonio Arqueológico Terrestre de Puerto Rico (CATPR). Cabe señalar con particular interés que los nuevos protocolos y requisitos establecidos en la reglamentación de la Ley 112 para conducir arqueología en Puerto Rico utilizaron como plantilla los existentes en la legislación de Nueva York (EE.UU.), segmentando así el trabajo arqueológico por fases.

La implementación simultánea de estas dos piezas legislativas (la Sección 106 y la Ley 112), ya en la década de los ochenta, dio origen a una nueva era en la práctica de las investigaciones arqueológicas en Puerto Rico. Desde ese entonces, aproximadamente 99% del trabajo arqueológico de la Isla ha sido realizado para cumplir con ellas. De este modo, la práctica arqueológica que se desarrolló a partir de las estructuras (administrativas y legales) importadas de EE.UU. por las agencias locales, comenzó a ser adoptada por los investigadores puertorriqueños como el modelo profesional a seguir.

Entre los resultados derivados de la legislación señalada se encuentra el cambio de rumbos de las investigaciones arqueológicas. De haber sido estudios fundamentados en modelos descriptivos, normativos e histórico-culturales, se transitó hacia perspectivas más alineadas con la arqueología procesal-funcionalista de EE.UU. Si bien, hubo algunos importantes descubrimientos (*e. g.*, Ayes, 1989; Rodríguez López, 1989; 1997) y nuevas propuestas teórico-metodológicas en este contexto (Oliver, 1992), la proyección pública del conocimiento producido fue básicamente nula ya que no redundó en cambios significativos de los modelos que predominaban (y aún lo hacen) en la Isla desde la década de los cincuenta (Rouse, 1952; 1992). La percepción prevaleciente en Puerto Rico sobre nuestra historia precolonial hasta el surgimiento de las leyes arqueológicas, esto es, que los taínos eran los únicos representantes de la historia antigua de la Isla, tampoco cambió.

Por otra parte, las investigaciones generadas por estudiosos situados en las instituciones arqueológicas académicas de la Isla, aunque mínimas en cantidad, han sido valiosas. El caso más conocido es el programa de investigación llevado a cabo por el Centro de Investigaciones Arqueológicas de la Universidad de Puerto Rico (CIAUPR) que comenzó desde la década de los setenta. La ejecución de dicho programa resultó en la constatación de la existencia en la isla de Vieques, Puerto Rico, de una nueva cultura arqueológica (Cultura La Hueca) que llevó a Chanlatte y a Narganes (1983) a proponer

un nuevo modelo de interacciones y dinámicas, tanto culturales como poblacionales en la Isla, refutando con contundencia a uno previamente propuesto y actualmente en uso (Rouse, 1952; 1992). Sorprendentemente, los hallazgos e interpretaciones del CIAUPR no han sido valorados ni utilizados por quienes regulan la articulación de la narrativa histórica “oficial” de Puerto Rico, permaneciendo pues, en los márgenes de la construcción de nuestra historia antigua.

En este punto es razonable sugerir que existen, por lo menos, cuatro vectores institucionales de colonialismo que han limitado el potencial desarrollo de una arqueología autóctona en la Isla: 1) la creación de una agencia cultural (ICP) que originalmente facilitó la institucionalización de las narrativas coloniales en la construcción de nuestra historia precolonial; 2) la falta de espacios académicos locales que permitan la formación de investigadores en arqueología más allá del nivel de bachillerato; 3) la ausencia total de espacios académicos o gubernamentales para conducir investigaciones de impacto, más la falta de suficientes o adecuados recursos para generar programas de investigación y; 4) las regulaciones actuales referentes al manejo de nuestros recursos culturales, a las cuales los practicantes de la disciplina tienen que adherirse (Sección 106) o que se basaron en plantillas estadounidenses (Ley 112). En este sentido, entendemos que la situación de “hibridez” o incapacidad de reproducción de la disciplina arqueológica en Puerto Rico (Pagán Jiménez, 2000) continúa profundizándose debido a la situación colonial de la Isla. Por lo mismo, es evidente que la condición colonial prevaleciente sigue viabilizando la imposición de estructuras administrativas, académicas y legales generadas en la metrópoli, mientras simultáneamente, la mentalidad colonial continúa (re)produciéndose cuando sus efectos derivados (dependencia económica y psicológica) siguen palpándose prácticamente en todos los niveles de acción social y política.

Puerto Rico, la “colonia postcolonial”, es un interesante escenario para reflexionar en torno a los ámbitos en los cuales la arqueología es producida a raíz de las mencionadas estructuras (políticas y culturales) que condicionan a la disciplina. Este escenario es más evidente cuando ubicamos el caso de Puerto Rico en el ámbito de América Latina, al notar que por un lado, la Isla comparte con el resto de esta región un conjunto de características culturales producto de las políticas colonialistas de España y Portugal que fueron implementadas durante el periodo que oscila entre finales del siglo XV y finales del siglo XIX. En este contexto, Puerto Rico debería ser un país excéntrico debido a que fue, primeramente, una colonia española (por casi cuatro siglos). Por otro lado, y como mencionamos antes, actualmente Puerto Rico destaca

por sus diferencias respecto al resto de los países latinoamericanos porque continúa siendo una colonia de profundo asentamiento, ahora de EE.UU. Partiendo de lo anterior, la praxis arqueológica en Puerto Rico debería ser excéntrica si consideramos que las mismas son generadas desde la periferia. Por el contrario, como mostraremos adelante, el componente teórico y pragmático de la disciplina es prácticamente exógeno (“céntrico”) y los avances arqueológicos en la Isla continúan subordinados (por arqueólogos locales y de afuera) a los modelos teóricos y metodológicos generados por los arqueólogos estadounidenses hace más de medio siglo. Un efecto de esta situación es que las prácticas arqueológicas en Puerto Rico se desarrollan todavía, al interior de un ambiente que se caracteriza por ser un mosaico de discursos fuertemente cargados de narrativas coloniales.

Narrativas indígenas: la naturalización del colonialismo en Puerto Rico

La domesticación e institucionalización del conocimiento producido sobre nuestros pasados precoloniales no es más patente que en su transmisión al público. Las estructuras que actualmente regulan la praxis arqueológica en nuestra Isla continúan reproduciendo una versión extinta de nuestra historia indígena, la cual engrana perfectamente con la agenda de naturalizar la condición colonial en nuestro proceso identitario. La noción sobre el pasado precolonial ofrecida a los puertorriqueños se ha relacionado, sobre todo, con la construcción del taíno, un “espectro” (Rodríguez Ramos, 2007) que reúne el primer conglomerado de pueblos antillanos en sufrir los efectos de la expansión europea en el Hemisferio Occidental. De hecho, la mayoría de los puertorriqueños piensan que la única cultura indígena que habitó la Isla antes de la invasión de los europeos fue la taína, siendo situada su etnogénesis sólo un par de siglos antes de la llegada de Colón. El corto lapso de tiempo en el cual supuestamente existió el mundo taíno es una de las razones por las que se dice que Puerto Rico tiene solo quinientos y tantos años de historia. Sobre este particular, el resultado negativo más importante ha sido que los casi 6000 años de ocupación indígena ininterrumpida en nuestra isla –que precisamente desembocaron en el desarrollo de lo que se conoce como taíno– han sido borrados de la construcción de nuestra herencia histórica.

De igual modo, debido a la fuerte influencia de los cronistas españoles de finales del siglo XV y comienzos del siglo XVI (Pané, 1990; Las Casas, 1909; Fernández de Oviedo, 1851) en la literatura arqueológica y etnohistórica (*e. g.*: Alegría, 1997; Robiou, 2003; Rouse,

1992), la visión del pasado precolonial de Puerto Rico ha sido altamente eurocéntrica. Esta creación del taíno ha servido para homogeneizar las distintas manifestaciones culturales que operaban en las islas durante la conquista, sugiriendo así un paisaje indígena monocultural para el cual, actualmente, no hay evidencia disponible. Contrario a lo anterior, las nuevas investigaciones y enfoques empleados desde la arqueología han revelado que, desde las ocupaciones iniciales, el Caribe insular se caracterizó por ser un contexto multicultural (Rodríguez Ramos, 2005a, 2007; Wilson, 1993). Sin embargo, como señalamos antes, las nociones aún prevalecientes sobre el taíno se fundamentan, principalmente, en las interpretaciones que eruditos representantes de la Academia imperial estadounidense (*e. g.*, Rainey, 1940; Rouse, 1952) realizaron de los textos de cronistas españoles. Con el surgimiento del ICP, creado casi simultáneamente con el ELA, el discurso histórico antes caracterizado siguió (y sigue) siendo dominante en la Isla.

A la luz de las narrativas estadounidense y puertorriqueña, desde mediados del siglo pasado se ha descrito a los taínos como gente pacífica y sumisa que estaba a merced de los caribes, grupo de “caníbales” de las Antillas Menores que atacaban constantemente sus aldeas, matando a hombres y secuestrando a mujeres (Gaztambide, 2003). El taíno, por un lado, y los caribes, por el otro, fueron las dos entidades dicotómicas creadas por los colonizadores españoles (en el siglo XV) para clasificar el “comportamiento” social y cultural de los indígenas del Caribe (véase Sued Badillo [1978] para un análisis profundo de este problema). Al respecto, San Miguel (2004) ha sugerido que la dicotomía entre el taíno y el caribe fueron la expresión más temprana, en tierras americanas, de la oposición entre el noble y el bárbaro salvaje. En este discurso, la naturaleza pasiva del taíno los condujo a “saludar” y a dar la bienvenida (Rouse, 1992) a los colonizadores europeos, desvaneciéndose (sin resistencia) poco después del inicio de la conquista. La vertiente narrativa dominante sobre los habitantes de la Isla que *abrazaron* la llegada de los colonizadores españoles no se aparta mucho, en su estructura, de la que da cuentas de la historia de los estadounidenses que invadieron a Puerto Rico en 1898: éramos sumisos, gente “noble” que esperaba con impaciencia que otra potencia colonial nos rescatara del atraso socioeconómico en el que nos encontrábamos por causa de los españoles. Pero esto no es todo, pues el caso de los españoles no fue tan distinto al de los taínos; perdieron su batalla frente a EE.UU. en la guerra Hispanoamericana siendo, entonces, víctimas de una entidad política más poderosa. Así, de manera intrigante, se creó la noción de que dos de los componentes principales de nuestra identidad –el taíno y el español– sucumbieron ante una entidad colonizadora de mayor

poder, mientras que el tercer ingrediente de nuestra puertorriqueñidad –el africano– simplemente fue tratado en términos de su difícil proceso histórico y de su contribución con “algunos” de sus sabores culinarios y musicales a nuestra identidad.

Si se profundiza aún más en las interpretaciones sobre nuestro pasado, es posible notar cómo los arqueólogos norteamericanos impusieron y transmitieron, en lo referente a la historia precolonial más temprana de Puerto Rico, una narrativa arqueológica de relaciones unidireccionales (*i. e.*, colonizador → colonizado) en torno a aquellos que fueron los descubridores reales de Puerto Rico: los pueblos “arcaicos” (el uso de las comillas se evidencia adelante). Rouse (1992) estableció en su modelo que los pueblos arcaicos fueron simples habitantes de cavernas que se desplazaban de un lugar a otro según sus requerimientos alimentarios (¡eran nada más cazadores, pescadores y recolectores!; véase Pagán Jiménez *et al.* 2005, para un análisis profundo del tema). Las menciones que se hicieron en las crónicas españolas sobre algunos grupos indígenas, que curiosamente coincidían con este tipo de descripción en el occidente de Cuba y en el suroeste de Haití (conocidos como guanahatabeyes o ciboneyes), sumado a la importación e implantación del modelo de evolución sociocultural elaborado por Phillips y Willey (1953), fueron utilizados con el fin de legitimar el imaginario mencionado acerca de los primeros habitantes de las islas (Rodríguez Ramos, 2008). Mientras la interpretación arqueológica de Rouse continúa, estos grupos arcaicos –a veces descritos como “*sitting ducks*” (Rouse, 1992: 70)– fueron eliminados o desplazados por los conquistadores arahuacos suramericanos (conocidos arqueológicamente como Cedrosan Saladoid), resultando, interesantemente, en la primera colonización de un pueblo por otro documentado en las islas caribeñas.

Desde el establecimiento de esta insólita percepción, adoptada luego como un hecho real en la arqueología caribeña, se ha asumido invariablemente que los pueblos arcaicos poco contribuyeron a los subsecuentes desarrollos de las culturas que habitaron las Antillas Mayores (Rouse y Alegría, 1990: 80), situando entonces a los pueblos Cedrosan Saladoid como los únicos ancestros de los taínos (Rouse, 1992: 37). De esta suerte, tal como ocurrió en el caso de estos últimos (los taínos) y luego, de los españoles y puertorriqueños que vivieron la invasión norteamericana, los arcaicos estuvieron a merced de una entidad colonizadora externa y de mayor poder que trajo consigo las herramientas necesarias (agricultura y producción cerámica) para la evolución y creación de lo que se conoce como el espectro taíno (Rodríguez Ramos, 2007). Es así como muchos axiomas arqueológicos

oficiales, iguales a los expuestos brevemente, naturalizan y reproducen la condición colonial isleña desde los mismos albores de nuestro pasado indígena. Según esta insostenible noción, el Caribe insular ha sido, históricamente, una región de colonias y colonizados.

Aun cuando algunos arqueólogos locales han propuesto un modelo alternativo que coloca a los llamados pueblos arcaicos en una posición mucho más activa y dinámica en el desarrollo de la cuestión taína (Chanlatte y Narganes, 1990), el mismo no ha recibido amplia aceptación por parte de los arqueólogos puertorriqueños o del exterior. Asimismo, a pesar de que se han obtenido datos tecnológicos (Rodríguez Ramos, 2005a; 2005b) y microbotánicos (Pagán Jiménez *et al.*, 2005) que muestran, de manera concluyente, que los pueblos “arcaicos” no fueron tales (en el sentido estricto de dicho concepto) y sí mucho más complejos de lo que originalmente se pensaba –con marcadas similitudes entre algunas de sus tradiciones y aquellas descritas como taínas–, la narrativa consumida por el público (dentro y fuera de la arqueología) se sigue fundamentando en el principio de que necesitamos de personas o entidades externas para poder evolucionar. En este sentido, los muchos milenios que vivieron los más antiguos pobladores de Puerto Rico han sido básicamente borrados de nuestro legado histórico; mientras tanto, los libros que todavía le siguen ofreciendo a nuestros niños(as) en las escuelas continúan recreando la misma imaginación del taíno que fue erigida a mediados del siglo pasado (Pagán Jiménez, 2001).

El atascamiento que impide el desarrollo de una fresca perspectiva de nuestro pasado indígena no sólo es inducido porque los datos arqueológicos se siguen tratando de engranar en los modelos dominantes que han sido creados desde el exterior, sino también porque se imponen leyes que nos fuerzan a cumplir con las formas en que la arqueología “debe” ser ejercida.

En este contexto, la imagen de lo taíno como sinónimo de todo nuestro pasado indígena, sumado a la ausencia de énfasis en la larga (milenaria) historia de ocupación humana de Puerto Rico, son dos de los elementos que han sido retomados y reproducidos por la diáspora puertorriqueña, particularmente en Nueva York, Connecticut y Florida. Un aspecto de interés es que, a pesar de la existencia de una constante evolución “fluida” alrededor de la construcción y representación de la puertorriqueñidad entre los habitantes de Puerto Rico y las comunidades en diáspora (Duany, 2000), la versión de nuestro pasado indígena adoptada por dichas comunidades es aquella monolítica creación que formuló el ICP a mediados del siglo pasado, en donde nuestra historia precolonial se ciñe a lo taíno. De igual modo, contrario a la percepción

del mundo taíno que se tiene en Puerto Rico, las organizaciones neotáínas (neotáínas) antillanas en EE.UU. han sido modeladas con una estructura administrativa que reproduce a las de los pueblos nativos americanos (de EE.UU.), pero con sabor caribeño.

Por una parte, existen distintos “consejos tribales” como el *Jatibonicu Taíno Tribal Nation* de New Jersey, el *Tekesta Taíno Tribe* de Florida y el *Taíno Timikua Tribe* de Tampa, entre otros, que están organizados “oficialmente” bajo la *United Confederation of Taíno People* (aspecto similar al de la organización de muchas tribus nativas americanas como la *Blackfoot Nation* de Montana, agrupadas con el manto de la *Blackfoot Confederacy*). Por otra parte, las tribus neotáínas cuentan con su propio líder “nitaíno” (término arahuaco para rey o sub-jefe) que está a cargo de cada uno de los concejos tribales, pero siendo el “cacique” el jefe de toda la nación taína (quien realmente vive en New Jersey). Así, este tipo de organizaciones híbridas asumen una actitud colonial al apegarse a modelos que son exógenos (*i.e.*, aquellos de las tribus nativas americanas) y ajenos a lo que tradicionalmente se considera como indígena en Puerto Rico. Internamente y al mismo tiempo, se tratan de adherir a la supuesta organización social descrita para los taínos con el fin de legitimar su “tainidad”. Como dato interesante, cabe señalar que los neotáinos han ganado cierta legitimidad al buscar (y recibir) el reconocimiento del Buró del Censo de los EE.UU. como una tribu *bona fide* para propósitos del censo.

Aclaremos que las voces de las comunidades diaspóricas deben ser escuchadas con respeto, pero también notamos que se han esforzado por imponer su agenda particular y basada, legalmente, en los mismos ámbitos coloniales previamente mencionados. Esto es particularmente evidente en la reciente invasión del Centro Ceremonial Indígena de Caguana, en Puerto Rico, donde un grupo de neotáinos, organizados bajo la sombrilla de la *United Confederation of Taíno People*, solicitaron la aplicación del NAGPRA (una ley estadounidense) con el fin de proteger los enterramientos de “sus” ancestros y “sus” respectivas tierras ceremoniales (Barreiro, 2005). La solicitud de aplicación de esta ley en Puerto Rico se basó en el principio de que si los taínos —como los nativos hawaianos y de Alaska— son pueblos indígenas bajo el control plenario de EE.UU., entonces tienen el derecho a las mismas provisiones protectoras creadas para otras naciones nativas de ese país (Rivera, 2003: 445).³ Como hemos visto, los neotáinos han tomado ventaja de la situación colonial de la isla para solicitar la repatriación de los restos humanos indígenas y para que no se permita la realización de trabajos (arqueológicos) en ningún cementerio taíno sin su consentimiento. De modo que se manifiesta y

acude a la condición colonial de Puerto Rico cuando se intenta imponer otra regulación federal más sobre nuestro pasado indígena.

No obstante, las acciones de estos grupos neotaínos han tenido poca resonancia en Puerto Rico, si alguna. Esto, porque la percepción general existente es que ellos han querido mostrarse como más taínos que el resto de puertorriqueños sin reconocer que muchos de nosotros consideramos que lo taíno es parte integral de nuestra estratigrafía cultural y biológica (véase Martínez Cruzado *et al.*, 2005; ver también Haslip Viera (2006) para una crítica al trabajo de Martínez Cruzado). En fin, el respaldo que buscan los grupos neotaínos en las leyes diseñadas para la protección del patrimonio nativo americano en EE.UU. es otra instancia que intenta reproducir, o afianzar aún más, el colonialismo en Puerto Rico siendo, entonces, una interesante expresión de *colonización diaspórica* digna de estudios más detallados en el futuro.

Superar y continuar: por las arqueologías de liberación

Es evidente que la situación política de Puerto Rico es única y, quizás, no puede ser utilizada para estudiar otras situaciones coloniales en el mundo. Sin embargo, puede servir para demostrar que lo que ha sido definido como condición “postcolonial” en arqueología mundial cuenta con múltiples vectores de colonialidad que operan y sirven para reproducir las expresiones coloniales que continúan subyugando las prácticas arqueológicas de los lugares excéntricos. Si caemos en la falacia postcolonial que sostiene que hemos superado el colonialismo –sin que antes logremos desenmascarar todos los vectores coloniales envueltos en nuestras narrativas–, las estructuras coloniales se continuarán reproduciendo e implantando en los distintos ámbitos en los cuales las prácticas arqueológicas son construidas, realizadas y reproducidas. A tono con las arqueologías de liberación que hemos propuesto, los diversos temas discutidos en este trabajo son, por lo menos, pasos iniciales que buscan rebasar el colonialismo intelectual y político que todavía nos arropa.

Nuestra intención con este artículo ha sido dar un primer paso hacia la delimitación de aquellos aspectos de tensión que entendemos existen en la arqueología de un país colonizado como Puerto Rico. Entre ellos, uno de los más importantes y críticos tiene que ver con la especificidad actual de la arqueología que se practica en Puerto Rico, la cual se circunscribe, sobre todo, al cumplimiento de reglamentos locales o de la metrópoli estadounidense relacionados con la preservación histórica. Más allá de eso, no existe un programa gubernamental ni académico

realmente eficiente y consistente que permita estudiar, preservar y divulgar nuestros recursos culturales arqueológicos, esos que nuestras leyes de protección de patrimonio cultural intentan salvaguardar.

Otros aspectos de tensión sumamente relevantes en Puerto Rico son, tanto la realidad que vive la disciplina en términos de su incapacidad reproductiva (académica), como la falta de consolidación de una arqueología verdaderamente puertorriqueña. El primer caso es obvio: no existen programas graduados en arqueología en Puerto Rico. En el segundo caso, hay que recordar que la estructura pragmática y teórica de la arqueología en Puerto Rico sigue teniendo altas dosis de características importadas que, en muchos casos, son utilizadas de manera acrítica por arqueólogos locales y metropolitanos. La arqueología de los puertorriqueños ciertamente ha producido información valiosa y trascendental que, en algunos casos, ha estremecido a los modelos tradicionales de explicación, pero infortunadamente no hemos podido lograr establecer un programado cuerpo disciplinar que haga factible la ulterior gestación de una arqueología propiamente puertorriqueña. Creemos que simplemente nacionalizar nuestra arqueología, enfocándola en una perspectiva basada en la confrontación o negación de los conocimientos generados externamente, es altamente improductiva y dañina. Pero las experiencias de las arqueologías nacionales existentes son muy variadas y positivamente ilustrativas debido al conocimiento que se ha logrado acumular sobre los procesos particulares hasta ahora recorridos.

Entendemos que el flujo de información y de conocimientos generado por las “arqueologías mundiales” debe coincidir, dialógicamente, no sólo en el ámbito académico internacional, sino también en otras esferas de acción en el interior de nuestros respectivos países. De esta forma nos sumamos a la bien centrada propuesta que Restrepo y Escobar (2005) han formulado sobre las “antropologías mundiales”, por lo que estimamos que nuestras arqueologías de liberación no sólo deben entenderse en el contexto de nuestro propio dilema colonial, sino también en el ámbito de los “términos, condiciones y lugares mundiales de conversación e intercambio antropológico [arqueológico]” (Restrepo y Escobar, 2005: 118; la traducción es nuestra).

Nuestro interés con este artículo ha sido analizar, como primer paso, la praxis arqueológica de Puerto Rico para desvelar algunas cualidades de las relaciones de poder inscritas en sus contornos a veces ocultos. No hemos querido profundizar en otros aspectos relevantes, de carácter epistemológico, sin antes establecer un escenario en el cual pudiésemos comenzar nuestra tarea. Sugerimos que los temas señalados

a lo largo del artículo, así como otros temas que están íntimamente interconectados con la discusión aquí generada, sean escudriñados con el propósito de entender los aciertos y puntos de estancamiento de la disciplina tanto en nuestro país como en la metrópoli. En este sentido, desafortunadamente, el *issue* del contexto postcolonial mundial en que se han querido ubicar las prácticas arqueológicas queda fuera de discusión por el momento hasta tanto no logremos comprender, de manera adecuada, en qué situación se encuentran diversas prácticas arqueológicas, no sólo la de países como Puerto Rico. Durante este proceso de análisis profundo de nuestras prácticas, céntricas o excéntricas, ciertamente habrá puntos de cruzamiento/coincidencia con los proyectos postcoloniales diversos que se han desarrollado. Pero como sabemos, si bien existen esas coincidencias, las finalidades de los distintos proyectos serán divergentes en la medida en que inevitablemente la arqueología, como otras entidades socioculturales y políticas más, está inmiscuida en el poroso ámbito de los posicionamientos identitarios.

Queda abierto el espacio para profundizar sobre muchas de las líneas de pensamiento que hemos mostrado en este trabajo. El objetivo propuesto, y que intentamos delimitar aquí, ha sido vislumbrar cómo la arqueología se ha configurado a veces como espacio de reproducción colonial que, en distintas escalas, ha servido para mantener las relaciones asimétricas de poder entre el centro y la periferia; entre el discurso colonizador (desde la metrópoli o por mimesis en la Isla) y el discurso alterno o emancipador. En fin, la vorágine en la cual se encuentra inmersa la arqueología en Puerto Rico, debe al menos, comenzar a estremecer las estructuras gubernamentales que regulan, mantienen y circulan el mismo producto práctico y narrativo desde hace décadas. Asimismo, debe estremecer a quienes la practicamos, seamos de la Isla o de afuera, porque en última instancia somos nosotros quienes le damos continuidad o cambio a nuestro mundo profesional y social a través de nuestras acciones deliberadas.

1. Nos queda claro que la arqueología misma fue una herramienta construida inicialmente en la modernidad occidental euro-estadounidense, aunque sus expresiones actuales varían según los proyectos regionales, nacionales y de grupos de acción específicos (*e. g.*, dentro y fuera de los espacios académicos). En este sentido señalamos que así como ha sucedido en las arqueologías céntricas, las arqueologías excéntricas, periféricas y hasta híbridas de nuestra región (Pagán Jiménez, 2000) han estado sujetas, en mayor o menor grado, a las persistentes prácticas de subordinación de otras formas (no académicas o “científicas”) de interpretar el pasado en nuestros propios contextos. Aunque no es el objetivo principal de este trabajo analizar con detalle éste y otros importantes aspectos derivados, debemos dejar establecido que la arqueología practicada, al menos en Puerto Rico, históricamente ha enajenado y distanciado al individuo como agente activo, tanto en el ámbito de la “reconstrucción” o interpretación del pasado, como en el nivel de las interacciones de la disciplina con los entornos sociales presentes en los contextos modernos de estudio (véase Pagán Jiménez, 2001).

2. Para un planteamiento importante relacionado con este problema, véanse los objetivos de la revista *Archaeologies* del World Archaeological Congress en su página Web (<http://www.worldarchaeologicalcongress.org>).

3. La ley misma establece que nos es aplicable a sus territorios (véase *43 CFR 10.1[b]2*), entiéndase, Puerto Rico.

REFERENCIAS

Aitken, R. T. (1917). A Puerto Rican Burial Cave. *American Anthropologist* 20: 296-309.

Alegría, R. (1984[1969]). *Historia de nuestros indios*. San Juan: Colección de Estudios Puertorriqueños.

_____. (1997). The Study of Aboriginal Peoples: Multiple Ways of Knowing. En *The Indigenous People of the Caribbean*, ed. S.M. Wilson, 9-19, Gainesville: University Press of Florida.

- Ayes, C. M. (1989). Excavaciones arqueológicas en Angostura, barrio Florida Afuera, Barceloneta, Puerto Rico. *Ecos de la Plazuela* 1(3): 9-11.
- Barreiro, J. (2005). Taíno Groups Occupy Ceremonial Site. *IndianCountryToday*, July 29, 2005. Disponible en <http://indiancountry.com/content.cfm?id=10964-11349>.
- Bate, L. F. (1977). *Arqueología y materialismo histórico*. México: Ediciones Cultura Popular.
- Brau, S. (1894). *Puerto Rico y su historia. Investigaciones críticas*. Valencia: Impresos de F. Vives y Mora.
- Chackrabarty, D. (1999). La poscolonialidad y el artilugio de la historia: ¿quién hablará en nombre de los pasados “indios”? En *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, ed. Saurabh Dube, 623-58. México: El Colegio de México.
- Chanlatte Baik, L. e Y. Narganes Storde. (1983). *Vieques, Puerto Rico: asiento de una nueva cultura aborígen antillana*. Santo Domingo: Publicación privada de los autores.
- _____. (1990). *La nueva arqueología de Puerto Rico y su proyección en Las Antillas*. Santo Domingo: Editora Taller.
- Coll y Toste, C. (1907 [1987]). *Prehistoria de Puerto Rico*. Bilbao: Editorial Vasco Americana.
- Conlin Casella, E. y C. Fredericksen. (2004). Legacy of the ‘Fatal Shore’: The Heritage and Archaeology of Confinement in Post-Colonial Australia. *Journal of Social Archaeology* 4 (1): 99-125.
- Criado, F. (2001). Problems, Functions and Conditions of Archaeological Knowledge. *Journal of Social Archaeology* 1(1): 126-43.
- Dávila, A. M. (1997). *Sponsored Identities: Cultural Politics in Puerto Rico*. Philadelphia: Temple University Press.
- Duany, J. (2000). Nation on the Move: The Construction of Cultural Identities in Puerto Rico and the Diaspora. *American Ethnologist* 27 (1): 5-30.
- _____. (2005). The Rough Edges of Puerto Rican Identities: Race, Gender and Transnationalism. *Latin American Research Review* 40 (3): 177-90.

- Dube, Saurabh, ed. (1999). *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*. México: El Colegio de México.
- Earle, T. y R. Preucel. (1987). Processual Archaeology and the Radical Critique. *Current Anthropology* 28 (84): 501-38.
- Fernández de Oviedo, G. (1851). *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del Mar Océano* (4 vols.). Madrid: Real Academia de la Historia.
- Fewkes, J. W. (1907). The Aborigines of Porto Rico and Neighboring Islands. En *Twenty Fifth Annual Report of the Bureau of American Ethnology for 1903-04*, 1-220. Washington.
- Fine-Dare, K. S. (2005). Anthropological Suspicion, Public Interest and NAGPRA. *Journal of Social Archaeology* 5 (2): 171-92.
- Flores, J. (2000). *From Bomba to Hip Hop: Puerto Rican Culture and Latino Identity*. New York: Columbia University Press.
- Fonseca, O., ed. (1988). *Hacia una arqueología social*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Gándara M. (1980). La vieja nueva arqueología. *Boletín de Antropología Americana* 2: 7-45.
- _____. (1982). La vieja “nueva arqueología”, segunda parte. En *Teorías, métodos y técnicas en Arqueología*, 134-48. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Gaztambide, A. (2003). La invención del Caribe a partir de 1898 (las definiciones del Caribe, revisitadas). *Tierra Firme* 21 (82): 165-86.
- Gnecco, C. (1999). *Multivocalidad histórica. Hacia una cartografía postcolonial de la arqueología*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- _____. y M. Zambrano, eds. (2000). *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad del Cauca.
- Gosden, C. (2001). Postcolonial Archaeology: Issues of Culture, Identity, and Knowledge. En *Archaeological Theory Today*, ed. I. Hodder, 241-61. Cambridge: Polity Press.

- Guha, R. (1982). Preface. En *Subaltern Studies I. Writings on South Asia History and Society*, Ranajit Guha ed., vii-viii. Delhi.
- Haeberline, H. K. (1917). Some Archaeological Work in Porto Rico. *American Anthropologist* 19: 214-38.
- Haslip Viera, G. (2006). The Politics of Taino Revivalism: The Insignificance of Amerindian MTDNA in the Population History of Puerto Ricans. A Comment on Recent Research. *Centro Journal* 28 (001): 260-75.
- Hodder, I. (1985). Postprocessual Archaeology. En *Advances in Archaeological Method and Theory*, ed. M. Schiffer, 1-26. New York: Academic Press.
- _____. (1986). *Reading the Past*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1989). Post-modernism, Post-structuralism and Post-processual Archaeology. En *The Meanings of Things: Material Culture and Symbolic Expressions*, ed. I. Hodder, 64-78. London: Unwin Hyman.
- _____. (1991). Interpretative Archaeology and Its Role. *American Antiquity* 56 (1): 7-18.
- _____. (1992). *Theory and Practice in Archaeology*. London: Routledge.
- _____. (1999). *The Archaeological Process: An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Las Casas, Fr. B. (1909). *Apologética historia de las Indias*. Madrid: Nueva Biblioteca de Autores Españoles, no. 13.
- Leone, M., P.B. Potter y P. Shackel. (1987). Towards a Critical Archaeology. *Current Anthropology* 28: 283-302.
- Lilley, I. (ed.). (2000). *Native Title and the Transformation of Archaeology in the Postcolonial World*. Sydney: Oceania Publications.
- López, D. (1980). La arqueología como ciencia social. En *Crísis y crítica de las Ciencias Sociales en Puerto Rico*, eds. R. Ramírez y W. Serra, 81-114. Río Piedras: Ciencias Sociales, Editorial UPR.
- Lorenzo, J. L., ed. (1976). *Hacia una arqueología social. Reunión en Teotihuacan (octubre de 1975)*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Lumbreras, L. G. (1974). *La arqueología como ciencia social*. México: Ediciones Librería Allende.
- Martínez Cruzado, J. G. Toro Labrador, J. Viera Vera, M. Rivera Vega, J. Startek, M. Latorre
- Estévez, A. Román Colón, R. Rivera Torres, I. Navarro Millán, E. Gómez Sánchez, H. Caro González y P. Valencia Rivera. (2005). Reconstructing the Population History of Puerto Rico by Means of mtDNA Phylogeographic Analysis. *American Journal of Physical Anthropology* 128 (1): 131-55.
- Mason, J. A. (1917). Excavation of a New Archaeological Site in Porto Rico. En *Proceedings of the Nineteenth International Congress of Americanists*, 220-23. Washington.
- _____. (1941). A Large Archaeological Site at Capá, Utuado, with Notes on Other Puerto Rico Sites Visited in 1914-15. En *Scientific Survey of Puerto Rico and the Virgin Islands*, 18 (2). New York: The New York Academy of Sciences.
- McClintock, A. (1992). The Angel of Progress: Pitfalls of the Term "Post-Colonialism". *Social Text* 31/32: 84-98.
- Mignolo, W. (1997). La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales. En *Postmodernidad y postcolonialidad: breves reflexiones sobre Latinoamérica*, ed. A. de Toro, 51-70. Madrid: Vervuert.
- Moscoso, F. (1991). *Los cacicazgos de Nicaragua antigua*. Río Piedras: Universidad de Puerto Rico/Instituto de Estudios del Caribe.
- Murray, T. (1993). Communication and the Importance of Disciplinary Communities: Who Owns the Past? En *Archaeological Theory: Who Sets the Agenda?*, eds. N. Yoffee y A. Sherratt, 105-16. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nagy-Zekmi, S. (2003). Estrategias poscoloniales: la desconstrucción del discurso eurocéntrico. *Cuadernos Americanos* 97: 11-20.
- Oliver, J. R. (1992). Results of the Archaeological Testing and Data Recovery Investigations at the Lower Camp Site, Culebra Island National Wildlife Refuge, Puerto Rico. Reporte sometido al United States Department of the

- Interior, National Park Service. (Copias disponibles en la Oficina Estatal de Conservación Histórica, San Juan, Puerto Rico.)
- Osgood, C. (1942). *The Ciboney Culture of Cayo Redondo, Cuba*. New Haven: Yale University Publications in Anthropology, no. 25.
- Pagán Jiménez, J. R. (2000). La antropología en Puerto Rico: dicotomía de centro-periferia. *Boletín de Antropología Americana* 36: 193-202.
- _____. (2001). El conocimiento de la arqueología precolombina antillana como motivo social. Ponencia leída en el XIX Congreso Internacional de Arqueología del Caribe, Aruba, Indias Occidentales. (Manuscrito disponible en <http://www.arqueologiaantillana.blogspot.com>.)
- _____. (2004). Is All Archaeology at Present a Postcolonial One? Constructive Answers from an Eccentric Point of View. *Journal of Social Archaeology* 4(2): 200-13.
- _____, M. Rodríguez López, L. A. Chanlatte Baik e Y. Narganes Storde. (2005). La temprana introducción y uso de algunas plantas domésticas, silvestres y cultivos en Las Antillas precolombinas: una primera revaloración desde la perspectiva del “Arcaico” de Vieques y Puerto Rico. *Diálogo Antropológico* 3(10): 7-33.
- Pané, Fr. R. (1990 [1495-98]). *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Pantojas, E. (2005). The Puerto Rican Paradox: Colonialism Revisited. *Latin American Research Review* 40 (3): 163-76.
- Patterson, T. C. (1990). Some Theoretical Tensions Within and Between The Processual and Postprocessual Archaeologies. *Journal of Anthropological Archaeology* 9(2): 189-200.
- _____. (1995). *Towards a Social History of Archaeology in the United States*. Forth Worth: Harcourt Brace.
- Phillips, P. y G. R. Willey. (1953). Method and Theory in American Archaeology: An Operational Basis for Culture-Historical Integration. *American Anthropologist* 55(5): 615-33.

- Politis, G., ed. (1992). *Arqueología latinoamericana hoy*. Bogotá: Editorial del Fondo de Promoción de la Cultura.
- Rainey, F. (1940). Porto Rican Archaeology. En *Scientific Survey of Puerto Rico and the Virgin Islands, Vol. XVIII, Part I*. New York: The New York Academy of Sciences.
- Restrepo, E. y A. Escobar. (2005). Other Anthropologies and Anthropology Otherwise: Steps to a World Anthropologies Framework. *Critique of Anthropology* 25(2): 99-129.
- Rivera, A. M. De (2003). Taíno Sacred Sites: An International Comparative Analysis for a Domestic Solution. *Arizona Journal of International and Comparative Law* 20 (2): 443-89.
- Robiou, S. (2003). *Taínos y caribes. Las culturas aborígenes antillanas*. San Juan: Editorial Punto y Coma.
- Rodríguez López, M. (1989). Investigaciones arqueológicas en Punta Candelero, Puerto Rico: un sitio cerámico temprano de características únicas en el noreste del Caribe. En *Proceedings of the XIII International Congress for Caribbean Archaeology*, eds. E.N. Ayubi y I. B. Havisser, [s. p.]. Curaçao: Anthropological Institute of the Netherlands Antilles.
- _____. (1990). Arqueología y colonialismo: el caso de Puerto Rico. En *Arqueología de rescate, cinco ponencias. Presencia de Puerto Rico en la Tercera Conferencia del Nuevo Mundo sobre arqueología de rescate, Carúpano, Venezuela, 1987*, comp. D. Molina Feal, 29-31. San Juan: Asociación Puertorriqueña de Antropólogos y Arqueólogos.
- _____. (1997). Maruca, Ponce. En *Ocho trabajos de investigación arqueológica en Puerto Rico*, ed. J. Rivera Fontán, [s.p.]. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña.
- Rodríguez Ramos, R. (2005a). The Crab-Shell Dichotomy Revisited: The Lithics Speak Out. En *Ancient Borinquen: Archaeology and Ethnohistory of Native Puerto Rico*, ed. P. Siegel, 1-54. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- _____. (2005b). The Function of the Edge-Ground Cobble Put to the Test: An Initial Assessment. *Journal of Caribbean Archaeology* 6: 1-24.

- _____. (2007). *Puerto Rican Precolonial History Etched in Stone*. Disertación doctoral, Gainesville: Department of Anthropology, University of Florida.
- _____. (2008). From the Guanahatabey to the “Archaic” of Puerto Rico: The Non-evident Evidence. *Ethnohistory* 55:1. (En prensa.)
- _____ y J. R. Pagán Jiménez. (2006). Interacciones multivectoriales en el Circum-Caribe precolonial: un vistazo desde Las Antillas. *Caribbean Studies* 34 (2): 99-139.
- Rouse, I. (1952). Porto Rican Prehistory: Introduction; Excavations in the West and North. En *Scientific Survey of Porto Rico and the Virgin Islands, Vol. XVIII, Part 3*. New York: New York Academy of Sciences.
- _____. (1992). *The Tainos: Rise and Decline of the People Who Greeted Columbus*. New Haven: Yale University Press.
- _____ y R. Alegría. (1990). *Excavations at María de la Cruz Cave and Hacienda Grande Village Site, Loíza Puerto Rico*. New Haven: Yale University Publications in Anthropology, no. 80.
- San Miguel, P. L. (2004). *Los desvaríos de Ti Noel: ensayos sobre la producción del saber en el Caribe*. San Juan: Ediciones Vértigo.
- Shanks, M. (1992). *Experiencing the Past: On the Character of Archaeology*. London: Routledge.
- _____ y C. Tilley. (1987). *Re-constructing Archaeology: Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shepperd, N. (2002). Heading South, Looking North. Why We Need a Postcolonial Archaeology. *Archaeological Dialogues* 9(2): 74-82.
- Spivak, G. C. (1985). Subaltern Studies: Deconstructing Historiography. En *Subaltern Studies IV: Writings on South Asian History and Society*, ed. R. Guha, 330-63. Delhi: Oxford University Press.
- Stahl, A. (1889). *Los indios borinqueños, estudios etnográficos*. San Juan.

- Sued Badillo, J. (1978). *Los Caribes: realidad o fábula (ensayo de rectificación histórica)*. Río Piedras: Editorial Antillana.
- Tilley, C. (1993). Interpretation and a Poetics of the Past. En *Interpretative Archaeology*, ed. C. Tilley, 1-27. London: Berg.
- Toro, A. de. (1995). Jorge Luis Borges. The Periphery at the Center/The Periphery as Center/The Center of the Periphery: Postcoloniality and Postmodernity. En *Borders and Margins: Post-Colonialism and Post-Modernism*, eds. F. de Toro y A. de Toro, 11-45. Frankfurt am Main: Vervuert.
- _____. (1997). Fundamentos epistemológicos de la condición contemporánea: postmodernidad, postcolonialidad en diálogo con América Latina. En *Postmodernidad y postcolonialidad: breves reflexiones sobre Latinoamérica*, ed. A. de Toro, 11-49. Madrid: Vervuert.
- Trigger, B. (1980). Archaeology and the Image of the American Indian. *American Antiquity* 45: 662-76.
- _____. (1984). Alternative Archaeologies: Nationalist, Colonialist, Imperialist. *Man* 19: 355-70.
- _____. (1995). Romanticism, Nationalism and Archaeology. En *Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology*, eds. P.L. Kohl y C. Fawcett, 263-79. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tsosie, R. (1997). Indigenous Rights and Archaeology. En *Native Americans and Archaeology: Stepping Stones to Common Ground*, ed. N. Swidler, 64-76. Oaks: AltaMira Press.
- Vargas Arenas, I. (1990). *Arqueología, ciencia y sociedad*. Caracas: Editorial Abre Brechas.
- Vasco Uribe, L. G. (1992). Arqueología e identidad: el caso guambiano. En *Arqueología en América Latina hoy*, ed. G. Politis, 176-91. Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura.
- Vázquez, L. (1996). *El leviatán arqueológico. Antropología de una tradición científica en México*. Netherlands: ReLeiden University, Research School CNWS Publications Vol. 44.

West, C. (1989). *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Wilson, S. M. (1993). The Cultural Mosaic of the Prehistoric Caribbean. *Proceedings of the British Academy*, 81: 37-66.

Zimmerman, L. J. (1994). Human Bones as Symbols of Power: Aboriginal American Belief Systems toward Bones and "Grave-Robbing" Archaeologist. En *Conflict in the Archaeology of Living Traditions*, ed. R. Layton, 211-16. London: Routledge.