

NOTAS Y COMENTARIOS

ESPACIO Y PODER

Andrés Troncoso¹

¿Es posible pensar y estudiar el espacio desde la perspectiva del poder?. Es esta la cuestión que pretende abordar el presente trabajo. Obviamente, parte de la respuesta a nuestra pregunta se encuentra ya diseminada en una serie de escritos de diferentes autores, tanto de lengua española como inglesa, que en sus trabajos han entendido las relaciones espaciales como relaciones de poder (p.e. ACUTO 1999, GALLARDO *et al.* 1995, NIELSEN y WALKER 1999, VAN DE GUCHTE 1999). Sin embargo, a través de estas páginas pretendemos entregar una serie de proposiciones que consideramos significativas para el desarrollo de una perspectiva que, enmarcada en la Arqueología del Paisaje, permita reconceptualizar los paisajes prehispánicos desde un enfoque que privilegie el entendimiento del paisaje como un lugar para la praxis y socialmente significativo.

Recordamos que la Arqueología del Paisaje es una perspectiva teórica cuya principal preocupación es el estudio de los procesos de construcción social del espacio tanto desde una perspectiva sincrónica como diacrónica. En los fundamentos de sus postulados se encuentra el entender al paisaje como una realidad histórica y socialmente producida, la cual guarda directa relación con la forma de racionalidad del grupo humano que lo generó, así como con las estrategias de apropiación de la naturaleza y el entramado simbólico de esta población (CRIADO 1991, 1999). En tal lógica, el paisaje es proceso cultural (INGOLD 1993, HIRSCH y O'HANLON 1995) y construcción socio-cultural. En este marco de trabajo, la evidencia material y la disposición de los asentamientos en el espacio pueden ser entendidos como un conjunto de significantes que en su propia lógica evocan e impregnan de un cierto concepto de paisaje al espacio circundante (TRONCOSO 1999). Son en sí materializaciones del pensamiento (CRIADO 2000) que hacen tangible una cierta concepción del paisaje y una determinada comprensión-relación con el entorno natural.

Entender el paisaje desde una perspectiva del poder no es una negación de los objetivos y postulados de la definida Arqueología del Paisaje (CRIADO 1991, 1999), sino que a través de este enfoque se intenta complementar el estudio de la construcción social del espacio. El carácter polisémico de la cultura material -donde se entiende a cultura material como cualquier elemento manipulado-elaborado por el ser humano-, la complejidad de la vida social y la importancia del poder en la historia social de la humanidad, requieren de un enfoque integral que intente adentrarse en las oscuridades de los espacios prehistóricos desde perspectivas que conciben a la adaptación ambiental como una variable más en este proceso, pero en ningún caso la principal, entendiendo siempre que el ser humano es ante todo un ser cultural, lo que en sí implica no sólo reconocer que es la cultura lo que nos diferencia del resto de los seres biológicos, sino que es a través de ella que construimos y nos adaptamos a nuestros entornos². En tal sentido, pensamos que el entender el término adaptación según lo propuesto por Godelier (1976), y que se asemeja a la noción manejada arqueológicamente por Chang (1983), tienen una mayor rentabilidad para el estudio social del pasado que las formulaciones entregadas por la Nueva Arqueología.

Sin embargo, antes de comenzar nuestra exposición debemos fijarnos nuestros propios límites interpretativos. Es por ello que la presente proposición se basa principalmente en el estudio de las llamadas sociedades divididas o en vías de división (CLASTRES 1980, 1996). Por cuanto, en las sociedades primitivas el poder no existe como unidad autónoma y fuera del corpus social, es decir no se instaura una esfera de lo político, éste no se traduce en una ideología ni en una forma de generar desigualdades sociales

y coerción social. Por el contrario, en cuanto el poder se dispersa por la misma sociedad, el poder está en todos lados y en manos de todos, adquiriendo un rasgo muy particular cual es el ejercerse desde al grupo al líder, lo que implica la presencia de una forma de poder muy diferente a la manejada para las sociedades post-primitivas (*sensu* CLASTRES 1980, 1996)

Están por tanto nuestras proposiciones restringidas a un cierto tipo de sociedades humanas, y por ende, a un cierto rango cronológico que es en el cual se han desarrollado estas poblaciones. Más no podríamos abordar tanto por el freno que nos imponen los estudios de Clastres (1980, 1996), así como porque estas reflexiones nacen de nuestro estudio de sociedades primitivas en disolución y sociedades divididas, por lo que su mismo origen es una limitación. Limitación que no implica que nuestro marco teórico sea únicamente pensable en nuestra realidad de estudio: el período inmediatamente previo a la llegada del Inca y durante tiempos Incas de la zona central de Chile, sino que creemos es exportable a otras realidades que cumplan con el requisito de que lo político se configure ya como un fenómeno independiente dentro de los grupos sociales.

Poder

En su acepción más clásica se entiende por poder a la capacidad que tiene un sujeto o grupo social de generar una determinada acción en otro sujeto o grupo social. En general, y de forma más o menos consciente, se asocia inmediatamente el poder con los grupos dominantes y su legalidad para ejercer la coerción sobre los diferentes sectores de una población.

El ingreso del concepto de poder a la discusión en ciencias sociales es sin lugar a dudas una de las herencias más significativas de Marx. Para este autor, el poder era una pieza clave para entender el desarrollo de las sociedades humanas. En cuanto éstas se encontraban en un constante proceso de conflicto interno y tensión, la sociedad misma se veía entrecruzada por una relación de poder basada principalmente en la dominación de las clases oprimidas por parte de las clases dominantes. Dentro de este conflicto, Marx ingresa el concepto de ideología como elemento esencial para comprender las formas en que la realidad era producida y manipulada socialmente por los diferentes grupos sociales, especialmente los dominantes (ROSEBERRY 1997),

“sobre las diversas formas de propiedad y sobre las condiciones sociales de existencia se levanta toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modo de pensar y concepciones de vida diversos y plasmados de un modo peculiar. La clase entera los crea y los forma derivándolos de sus bases materiales y de las relaciones sociales correspondientes. El individuo suelto, a quién se le imbuye la tradición y la educación podrá creer que son los verdaderos móviles y el punto de partida de su conducta” (MARX 1983 [1852]: 134).

A partir de esta noción, no sólo las clases dominantes plasman una manera de pensar dentro de una sociedad, sino que “normalmente el estado legitimará el orden social controlando el conflicto de clases dentro de un marco estable de instituciones y valores, colocándose de modo ostensible por encima y fuera de ellos” (HOBSBAWN 1998: 159).

La fuerza de las propuestas de Marx con respecto a la ideología se observa en su extenso uso como herramienta teórica para entender la realidad social (p.e. GALLARDO 1998, 1999; LUMBRERAS 1980 [1974]; SPRIGGS 1984), así como en sus aportes para conceptualizar la arqueología y su práctica (BATE 1998). El potencial interpretativo de la ideología quedó claramente expresado por Lumbreras al señalar que,

“Esta lucha de contrarios se expresa directamente en la lucha ideológica, de modo tal que quienes defienden las viejas relaciones sociales de producción se aferran a la vieja manera de ver y quienes conducen las nuevas formas de producción ven el mundo de una manera nueva y diferente” (LUMBRERAS 1980 [1974]: 155).

No obstante este importante aporte de Marx para el estudio del poder, el teórico más identificado con la discusión del poder, y su posterior redefinición, es Michel Foucault. A través de sus escritos, Foucault

ingresó al entendimiento del poder desde una perspectiva que podríamos llamar marginal; a través del estudio de las prácticas sociales y las conceptualizaciones históricas de los indeseados de la sociedad, demostró como el poder es una construcción social e histórica mucho más compleja que lo que se pensaba hasta el momento. De más está decir que en los orígenes de su pensamiento, Foucault (1992 [1975]) reconoce la influencia fundadora de Marx y Nietzsche, debiendo a este último básicamente su nihilismo y su concepto de voluntad de poder.

En su análisis del poder, Foucault intenta alejarse de los dos principales paradigmas que habían sido utilizados hasta el momento con relación al poder: el primero que entiende al poder como derecho originario que se cede y constitutivo de la soberanía, y el segundo donde se intenta analizar el poder político según el esquema de guerra-represión inserto en una relación de dominación (FOUCAULT 1992 [1976]). Por el contrario, para Foucault el poder no tiene necesariamente una función negativa y represora, es más, el poder es constructor de conocimientos y realidades. Es por ello que para este autor el poder se encuentra completamente ligado al saber; "knowledge and power are dependent, they build on each other so we can speak of power-knowledge strategies. This does not mean that power collapses into knowledge or viceversa" (TILLEY 1990:285). Poder genera saber, saber genera poder. Poder es para Foucault,

"primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas" (FOUCAULT 1998 [1976a]:112).

Entre el conjunto de características propias del poder encontraríamos las siguientes (FOUCAULT 1998 [1984]):

1.- El poder no es sólo represivo, éste es también productivo y positivo.

"Lo que hace que el poder agarre, que se le acepte, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice que no, sino que de hecho va más allá, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir" (FOUCAULT 1992 [s/f]: 193).

2.- El poder no es algo que se adquiere o se mantenga, el poder se ejerce desde innumerables focos y en contextos de relaciones siempre cambiantes y en ningún caso igualitarias.

3.- Las relaciones de poder son inmanentes a todo tipo de fenómeno y acto social. En tal sentido, el poder es omnipresente.

"Las relaciones de poder no se hallan en posición de superestructura, con un simple papel de prohibición o reconducción; desempeñan, allí en donde actúan, un papel directamente productor" (FOUCAULT 1998 [1976b]: 114).

4.- El poder es multidirreccional, no sólo va de arriba hacia abajo, de dominadores a dominados. Enlaza esta idea con el carácter omnipresente del poder. Esta idea se resume con la famosa frase de que el poder atraviesa los cuerpos.

5.- Todo poder es intencional, siempre está cruzado por una serie de objetivos.

6.- Donde hay poder hay resistencia. No puede darse el poder sin lazos de resistencia que lo ataquen.

“Así como la red de las relaciones de poder concluye por construir un espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones sin localizarse exactamente en ellos, así también la formación del enjambre de los puntos de resistencia surca las estratificaciones sociales y las unidades individuales” (FOUCAULT 1998 [1976c]: 117).

Para Foucault, poder y saber se unen en un mismo discurso productivo. Su conjunción genera realidades e individuos de acuerdo y en concordancia con los presupuestos del sistema de saber-poder presente. Existe según este autor,

“una perpetua articulación del poder sobre el saber y del saber sobre el poder. No basta con decir que el poder tiene necesidad de éste o aquel descubrimiento, de ésta o aquella forma de saber, sino que ejercer el poder crea objetos de saber los hace emerger, acumula informaciones, las utiliza” (FOUCAULT 1992 [1975]: 108).

Por tanto, el poder es un rasgo estructural de los sistemas sociales (MILLER y TILLEY 1984)

A partir de su acción, el sistema de saber-poder desarrolla un conjunto de tecnologías de producción social⁴, constituyendo una cierta forma de sujetos (FOUCAULT 1994 [1964], 1998 [1976a], 1998 [1976b], 1998 [1974]), discursos (FOUCAULT 1997 [1969]), campos de saber (FOUCAULT 1997 [1968]), prácticas (FOUCAULT 1992 [1975]) y espacios de experimentación (FOUCAULT 1983, 1984).

Dentro de la perspectiva del poder, Miller y Tilley (1984) han discriminado entre *poder para* (*power to*) y *poder sobre* (*power over*). Por *poder para* se entiende al poder como un elemento integral y recursivo en todos los aspectos de la vida social. Por el contrario, *poder sobre* se relaciona más bien con formas de control social.

“While *power to* can be logically disconnected from coercion and asymmetrical forms of social domination and does not, therefore, imply *power over*, the latter sense of the noun power must always involve power to. At a very broad and general level both of these senses of power indicate an irreducible link between power as a capacity to modify or transform, referring to the ability of human subjects to act in and on the world and in definitive relationship to each other” (MILLER y TILLEY 1984: 5)

Mientras *poder para* estaría más próximo al concepto de poder de Foucault, *poder sobre* hace una más cercana referencia a la aplicación de poder por parte de grupos o individuos con ciertos fines estratégicos; se incluye en su definición la posibilidad de los poderes de resistencia. Dentro de la lógica de este segundo tipo de poder es en parte posible plantear la presencia de la ideología como constructo interpretativo.

Una pequeña pausa debe realizarse en este punto. ¿Es posible conciliar esta noción de ideología basada en una concepción de poder que no guarda gran relación con lo pensado por Foucault? Por cuanto Foucault considera que no existe una profunda distinción verdad-falsedad, sino que son ambas constituidas históricamente por ciertas tecnologías de poder-saber, una ideología entendida como una representación falsa de la realidad no puede ser factible⁵ (TILLEY 1990, FOUCAULT 1992 [s/f]). Sin embargo, realizando ciertas modificaciones a los planteamientos originales de Marx y Foucault, podemos concebir la ideología más bien como un conjunto de prácticas desarrolladas por los segmentos sociales que manejan los diferentes elementos que comprenden su realidad con el objetivo de usufructuarlos en pos de sus objetivos a partir de la manipulación de las relaciones y discursos sociales. Esto ha quedado claramente indicado por Godelier (1977), cuando señala que no tiene mayor importancia el que una ideología sea verdadera o sea falsa, sino que por el contrario, lo que realmente interesa es el hecho que una idea llega a ser ideológica en el momento en que ella está al servicio de un grupo dominante y presenta su dominación como un fenómeno lógico, idea que ha sido compartida por Asad (1979), al criticar los estudios clásicos sobre la ideología que fundan su funcionamiento sobre una realidad significativa esencial y sobre la cual es posible la construcción de falsedades.

De hecho, Godelier (1976, 1977) ha sugerido que en muchas ocasiones es la relación social dominante la que funciona como relación social de producción, representando su dominio y jugando automáticamente un rol predominante en la reproducción de lo social, es decir, en el accionar de la ideología. En esta perspectiva Asad (1979), indica que el estudio de los discursos ideológicos ha de ser de carácter contextual, en cuanto en el proceso de reflejar la condiciones sociales de existencia, un discurso puede ser actuado, manipulado, contestado y tener ciertas consecuencias críticas para ciertas condiciones de la vida social, por cuanto estos discursos no presentan necesariamente una coherencia interna (GODELIER 1976). De esta manera, podemos concebir que, de una u otra forma, los discursos de un sistema de saber-poder son en sí ideológicos, por cuanto a través de ellos se permea y reproduce en los diferentes sectores del entramado social una forma de estar-en-el-mundo, sin embargo, en su propio actuar ellos abren las posibilidades para su manipulación y redefinición dentro de los diferentes sectores sociales, por cuanto, un sistema de saber entendido como una formación discursiva presenta una amplitud que permite las diferencias interpretativas dentro de su propio interior y, por tanto, se encuentra abierta a ser parcialmente redefinida. En otras palabras si bien el individuo y su realidad material-ideacional son social e históricamente producidos, es decir, son un producto social, consideramos importante dejar un cierto margen para que los diferentes sectores que comprenden un grupo social puedan en cierta medida modificar o manipular la realidad propuesta por el sistema de saber-poder. Con este pequeño paso pretendemos escaparnos de una concepción del individuo como un prisionero absoluto del orden social y del humanismo que predomina en muchas de las actuales tendencias de la arqueología post-procesual que reducen todo a un individuo que deambula libremente por la realidad que lo rodea.

En concordancia con lo expuesto anteriormente, De Marrais (*et al.* 1996), ha indicado que la ideología presenta un carácter bidimensional, en cuanto, por un lado, tiene una realidad en lo ideacional de las sociedades, y por otro, una realidad material que hace a la ideología ser simbólicamente eficaz. Eficacia que depende también que el discurso ideológico sea eficientemente comunicado, permitiendo que sea entendido y aceptado por las personas apropiadas (ASAD 1977).

De esta forma proponemos un manejo del concepto de ideología amplio que, negando la existencia de una falsa realidad, se enfoca más bien a entender que toda idea, discurso y tecnología social desarrollada por un sistema de saber-poder es en sí ideológica, en cuanto en ella se promueve la reproducción de una cierta forma de ser y estar en el mundo, situación fenoménica que puede en sí misma ser discutida desde los lineamientos que entrega en su amplitud el sistema de saber-poder.

El anterior hecho no sólo permite mantener a la ideología como concepto significativo en el estudio del drama social, sino también permite realizar un entendimiento más completo del poder, por cuanto en los escritos de Foucault la presencia de los sistemas de resistencia nunca fue explícita⁶.

Espacio y poder

El espacio entonces responde a una tecnología, es una construcción socio-cultural, históricamente condicionada y que responde a una cierta lógica del sistema de saber-poder, a la episteme propia de una época. Por ello en el discurso espacial no sólo se encuentra la adaptación ambiental como referente explicativo-interpretativo, sino que se impone en él una forma de conceptualización del espacio, una relación social hombre naturaleza, una cierta actitud hacia el entorno y una categorización de acuerdo a los principios estructurantes de una cultura.

Podemos concebir el paisaje entonces como un elemento más dentro de la materialidad del mundo construido por el ser humano, donde su materialidad reside en su configuración natural que es disgregada y filtrada por el caleidoscopio cultural humano. El espacio físico natural es materia prima apropiada y modelada en la producción social del paisaje, es transformado en social, cultural e histórico.

Como todo elemento de la materialidad cultural, e inserto dentro de una compleja red de relaciones sociales, el paisaje se incluye dentro de las relaciones de poder que atraviesan y constituyen las sociedades divididas o en proceso de división. A partir de su conjugación, relaciones de poder, prácticas de dominación y subversión son posibles de realizar; el paisaje es entonces campo de lucha, lugar para la praxis y la reproducción-subversión de relaciones sociales. Parafraseando a Marx (1845), si la vida social es en esencia praxis, podemos también decir que el espacio es en sí vida social.

A esta característica del espacio Soja (1985) ha llamado espacialidad y se basa en el reconocimiento que el espacio "is socially produced and, like society itself, exists in both substantial forms (concrete spatialities) and as a set of relations between individuals and groups" (SOJA 1985: 92).

Es en la espacialidad del paisaje entonces donde el poder se hace presente, no sólo como forma de creación y reproducción de la realidad, sino también como lugar de luchas, conflictos y contradicciones.

En su interioridad, la espacialidad del paisaje se orienta también a generar una cierta experimentación del espacio. A partir del movimiento humano por el espacio configurado culturalmente, una forma de ver, entender y sentir el mundo y las relaciones sociales allí presentes se fomentan. Límites, prohibiciones de paso, estructuraciones, caminos, lugares de vivienda, espacios sagrados no son más que elementos y conceptos que dentro de lo imaginario intentan forjar un sentir particular del espacio. Un sentir que en ningún caso es neutro y que en muchas ocasiones responde a una cierta tecnología de producción social tanto de los individuos como de las relaciones sociales en sí mismas.

Si el espacio está localizado en una malla de relaciones de poder y sociales, las posibilidades discursivas a desplegar en cada contexto serán siempre particulares y en ningún caso homogéneas. La espacialidad del paisaje determina las posibilidades de discurso factibles.

Siguiendo esta idea, pensamos que podemos entender el paisaje, y su espacialidad, a partir de la noción de campos de discurso (BARRET 1987-1988). El concepto de campo de discurso intenta reevaluar la noción de registro arqueológico reconociendo que: i) el discurso como medio de comunicación reproduce relaciones de dominación, así como puede también funcionar como elemento de subversión social, ii) los discursos son siempre contextualmente realizados y propios a determinados campos de expresión (espacios). Dependiendo del tipo de campo en el cual nos encontremos es el tipo de expresiones posibles de realizar.

Los campos de discurso en su espacialidad se encuentran entrecruzados por las relaciones de poder que en sí mismas genera el paisaje. Son campos donde es posible tanto la generación de ciertos discursos que reproducen un sistema de saber-poder como de aquellas otras narrativas de resistencia posibles de elaborar dentro de los límites de una formación discursiva.

Estas características del espacio como campo de discurso nos permiten a su vez plantear la macro-división de estos campos en dos zonas de discurso: la zona de lo no discutido, o doxa según Bordieu (1977), donde "doxic relation to the social world is the absolute form of recognition of legitimacy" (BOURDIEU 1977: 168). Se expresa esta zona de lo no discutido por la primacía de discursos coherentes con los elementos propuestos por un sistema de saber-poder y que siguen su lógica. Son zonas no discutidas básicamente los lugares de amplio capital simbólico e importantes en la reproducción de la sociedad.

Por el lado opuesto encontramos la zona de lo discutido, el universo del discurso (BORDIEU 1977), donde no existe un control por parte del sistema de saber-poder de lo allí expresado. Es este el lugar donde discursos alternativos y otras formas de manipulación de los símbolos son posibles. Para Bourdieu (1977), es la unidad doméstica el lugar esencial para lo discutido. En este lugar la amplitud del sistema de saber-poder actúa en contra de él permitiendo la manipulación y uso de los discursos para afrontarlo.

Resumiendo, podemos entender las expresiones espaciales de la sociedad de acuerdo a la presencia de un conjunto de relaciones múltiples de diferentes poderes, poderes que crean realidad, poderes que subvierten la realidad. En este juego de relaciones de poder y espacio, llamado por Soja (1985) espacialidad, el carácter particular que pueden adquirir los discursos es posible de interpretar a partir de la noción de campos de discurso. Los campos de discurso pueden ser entonces subdivididos de acuerdo a sus propias posibilidades narrativas en aquellos donde existe un fuerte control por parte del sistema de saber-poder y por quienes manejan a la sociedad (zona de lo no discutido) y aquellos contextos menos estandarizados y que guardan menor relación con la reproducción de la sociedad (zona de lo discutido).

Espacio, Cultura Material y Poder

Dentro de esta compleja red de configuración del espacio y sus campos de discursos se inserta la cultura material como un elemento activo y socialmente significativo. Dejando de lado el entendimiento de la cultura material como un simple epifenómeno de lo social, podemos ver que la "material culture is structured in relation to a specific social totality and is *historically and spatially constituted*" (SHANKS y TILLEY 1987: 114, la cursiva es nuestra).

A partir de su distribución, los elementos materiales se transforman en elementos expresivos que permiten ingresar al entendimiento del paisaje como campo de discurso. Si en un principio los elementos materiales de las sociedades son materializaciones del pensamiento (CRIADO 2000), en segundo lugar son materializaciones del poder (DE MARRAIS *et al.* 1996). A través de una materialización, el poder se funda en lo tangible y facilita el desarrollo de experiencias compartidas de cultura política definida a partir de una serie de eventos sociales. A partir de sus características comunicativas, el poder expresado en lo material se extiende por el espacio social, comunica su existencia y genera una serie de experiencias compartidas que permiten forjar la base para un entendimiento homogéneo de la realidad social.

De esta forma, en cuanto muchos de los ítems materiales de las poblaciones pasadas están cargadas en su materialidad con un conjunto de significados, asociaciones y convenciones sociales que remiten a la acción de determinados grupos de la sociedad, su distribución espacial puede entenderse dentro de estrategias de poder definidas por el reconocimiento de la estructuración política del paisaje. Dos casos a manera de ejemplos: el primero hace referencia a los contextos de la Cultura Aconcagua, representante del Período Intermedio Tardío (ca. 1.000-1.400 d.C.) en la zona central de Chile y que se define por ser una sociedad de tipo segmentaria a la que podríamos definir como campesinos primitivos y que presenta como características básicas la existencia de enterratorios en túmulos y un patrón de asentamiento disperso basado en la presencia de unidades residenciales autónomas (SÁNCHEZ y MASSONE 1995, PAVLOVIC *et al.* 1998). Un hecho significativo dentro de este panorama es la significativa existencia de una depositación diferencial entre el contexto registrado en las áreas de vivienda y aquel presente en el relleno aéreo del túmulo. Sánchez (1997), ha interpretado la diferencial depositación del material cerámico en sitios de vivienda y de cementerios de la Cultura Aconcagua en el valle de Lampa a partir de las relaciones de género presentes en tal sociedad. Las significativas variaciones que presenta el contexto, según el autor, respondería a que en los hogares la depositación se relacionaría más bien a su conceptualización como un espacio de la mujer, mientras que el cementerio sería su antónimo espacial, siendo el espacio de lo masculino. Según el modelo del espacio como campo de discurso-poder podemos reinterpretar este hecho considerando al cementerio como un lugar de dominación donde el discurso "oficial" se reproduce a sí mismo, mientras que el hogar se transforma en un espacio para la apertura de los discursos alternativos de la sociedad y que es donde el conflicto social se produce. Por ello, y en este caso, podemos "caracterizar al contexto habitacional, como la narración de una contienda y a la cultura material y los ecofactos como el armamento" (SÁNCHEZ 1997: 158).

Una situación similar ocurre durante el Período Incaico (1.400 d.C. a 1536 d.C.) en la zona centro-norte y central de Chile. La contextualidad Inca recrea de esta misma forma la división del paisaje entre diferentes

espacios de poder. Los santuarios de altura, correspondientes a importantes adoratorios emplazados por los Incas en las altas cumbres de la cordillera andina y donde en ocasiones se realizaban enterratorios humanos, son lugares sagrados donde se encuentran resumida en la materialidad del contexto el conjunto de oposiciones básicas de la cosmovisión Inca. En este tipo de contextos no hay posibilidad del ingreso de piezas de grupos locales; todo el contexto material allí recuperado, sea éste piezas alfareras o figurillas de metal, son todas piezas que presentan solamente rasgos Incaicos cuzqueños, es decir, de la zona nuclear del imperio sin presentar rasgos relacionados con las poblaciones locales del área circundante a donde se emplaza este santuario. Por contrapartida, los sitios habitacionales presentan una situación muy diferente, pues en muchas ocasiones la cerámica local es la más abundante o, a lo menos, presenta una significativa representación. De esta forma, mientras en los santuarios de altura se presenta una realidad meramente coherente con lo formulado con el Inca, en los sitios de vivienda se abren los espacios para los discursos, desaparecen ciertos recursos materiales propios de lo Cuzqueño y aparecen, por el contrario, materialidades más propias de los grupos locales y que tienen una reducida expresión en los contextos depositacionales que presentan un mayor capital simbólico⁷.

Sin embargo, las posibilidades del espacio como campo de discurso y lugar para la reproducción-subversión del poder no se agotan al entender las características depositacionales de los elementos muebles de una sociedad. Muy por el contrario, desde el momento en que la acción humana sobre el entorno comienza a adquirir una mayor visibilidad, reflejada en una mayor materialización del espacio, y que explota con la aparición de la monumentalidad, las potencialidades del paisaje como herramienta política se amplían.

Por un lado, la disposición diferencial de los elementos materiales no muebles, como son por ejemplo los asentamientos, actúan en su conjunto para generar ciertas experiencias del espacio, experiencias que en ningún caso son neutrales y en su mayoría de veces responde a la lógica impuesta por un sistema de saber-poder.

Las incitaciones de experiencia en el espacio, a partir de la eficacia de la materialidad de la vida social, son quizás parte de las herramientas más efectivas para cimentar ciertas relaciones de asimetría social. Por ejemplo, el sitio Pucará El Tártaro, fortaleza del Período Incaico localizado en el valle de Putaendo (Chile central) (PAVLOVIC 1999, TRONCOSO *et al.* 2000), se encuentra localizados sobre un cerro con amplias condiciones de visibilidad y visibilización en el curso medio del río Putaendo, no es explicable en su totalidad por fines defensivos (especialmente cuando las evidencias de violencia no son explícitas en el registro arqueológico local). Por un lado, la ubicación de este asentamiento defensivo en un sector más alto que el de la población local, y asociado directamente a una serie de sitios habitacionales de grupos Incaizados localizados en la terraza fluvial, generan una experiencia del espacio que: i) denota la existencia de asimetrías visuales, por cuanto aunque la diferencia arriba/abajo puede no connotar lo que significa en nuestra sociedad, si indica la capacidad y exclusividad que tiene el Incario para ocupar las cumbres, situación en la que se incluye la existencia de formas diferentes de concebir el espacio y ii) el conjunto de asentamientos, tanto defensivos como habitacionales, señalizan claramente un espacio muy restringido donde se ubican este tipo de expresión sin que se permita la ubicación de grupos locales, generando una separación y especificación del conquistador. El espacio se jerarquiza y disgrega con un fin político, separar a unos de otros, situación que al parecer también se encontraría en la disposición de cementerios de túmulos que se encuentran en la región, donde las tumbas de los grupos locales se separarían de las Incaicas (SÁNCHEZ *et al.* 1999).

Por otro lado, y con una eficacia simbólica mucho mayor que la anterior, la disposición del pucará en el curso medio del río Putaendo permite tener un total control visual de lo que ocurre en el valle aguas arriba y aguas abajo. Es decir, su condición de ser ampliamente visible desde diferentes puntos del valle incita una idea de omnipresencia, así como su dominio visual sugiere su capacidad para controlar todas las acciones que ocurren en la zona. En este caso, más efectivo que la violencia física es la dramatización de la situación social a partir de la violencia simbólica de los significantes espaciales y en especial de la visibilidad de la arquitectura. Este hecho es coherente con la idea formulada por Godelier (1977), relativa a

que en muchas ocasiones las relaciones de dominación simbólicas requieren del apoyo de la velada amenaza al uso de la violencia, sin que ella sea aplicada en forma real y directa.

Dentro de esta perspectiva, y enfocándonos en otro tipo de monumento, su aparición en el registro arqueológico no sólo marca un momento en la historia del pensamiento humano, momento que Criado (1989) ha interpretado como la inflexión desde el pensamiento salvaje (LÉVI-STRAUSS 1994 [1962]), al domesticado (GOODY 1985 [1977]); sino que abre nuevas configuraciones a los paisajes políticos. La aparición de esta evidencia material trae aparejada consigo la entrada del tiempo al paisaje. Debido a sus características de conservación, los monumentos presentan la posibilidad de mantenerse en el tiempo, siendo por ello mismo significantes de la diacronía, a la vez que su sola presencia remite a una capacidad única de alterar el entorno. Son ellos,

“el resultado del trabajo de ... un *poder autoritario*, con una concepción que le permitía modificar más profundamente la naturaleza (como si se estableciera una relación entre iguales)” (CASTRO y GALLARDO 1995-1996: 99).

Y el establecimiento de esta simple relación, alegoría de la capacidad transformadora del hombre, dota de poder aquella obra. Es por ello que todos los monumentos son en sí discursos ideológicos (MILLER y TILLEY 1984).

Al ser ahora el espacio también tiempo, la manipulación de su materialidad, expresada en el monumento, abre las posibilidades al desarrollo de nuevos dramas sociales, creación de nuevas estrategias y tácticas de poder. Los sistemas de saber-poder se apoyan en esta nueva monumentalidad tanto para su legitimación como para crear su realidad.

Los monumentos, a partir de su espacialidad, actúan de manera muy similar al resto de la evidencia no mueble: promueven experiencias del paisaje, configuran relaciones sociales y políticas y estructuran el espacio -paisaje- a partir de un concepto de realidad más próximo a lo definido por el sistema de saber-poder. Pero esta incitación política del paisaje se refrenda con mucho más fuerza que cualquier otro tipo por cuanto cuenta con el apoyo de la materialidad misma del monumento.

No obstante lo anterior, la riqueza de la monumentalidad no acaba su función política con lo ya dicho, es más, desde este punto de inicio se proyecta y cubre nuevos campos de reflexión y configuración para el paisaje como discurso histórico. Por un lado, esta nueva materialidad del paisaje acoge un conjunto de significados y concepciones que, resumidos en el monumento y exhibidos en el espacio, se presentan como elementos insertos dentro de los paisajes sociales, como realidades dadas que se naturalizan simplemente por estar ahí, en la naturaleza. Monumento, concepto y espacio actúan recursivamente dentro de un orden que fomenta, enraiza y graba conceptos, relaciones de poder y formas de ver y entender el mundo en la naturaleza.

Un claro ejemplo de lo anterior es el arte rupestre, el cual por su distribución espacial permite y fomenta una forma de entender el mundo, las relaciones sociales y el paisaje. Las imágenes impregnan de significado la naturaleza, a la vez que la naturaleza acoge y exhibe estos significados a partir de la materialidad de la superficie de la roca.

Pero la alteración de la misma materialidad de este elemento natural permite la generación de discursos otros que abran nuevas puertas en el escenario social. Pequeños matices, redefiniciones materiales de los monumentos, relocalizaciones y modificaciones en los contenidos, pero no en las formas son algunas de las posibilidades que permiten la apertura del discurso social dentro del campo de acción que es el paisaje (p.e. GALLARDO *et al.* 1999).

Pero es en la reocupación de antiguos monumentos donde el espacio como tiempo adquiere su mayor

potencial político. La disposición de nuevas ocupaciones dentro de sitios y/o lugares que antaño manejaron un amplio capital simbólico se presenta como una estrategia que lleva al máximo el drama social por cuanto,

"if the connection among landscape, memory, and historical consciousness is important in the context of Western literate society, it is even more important in the context of nonliterate societies, where landscape not only evokes memory but is written upon it, thus becoming memory" (SANTOS GRANERO 1998: 139).

La reocupación-reutilización de monumentos a lo largo del tiempo responde a una serie de estrategias políticas de relacionarse con el pasado y de concebirlo, por lo que ellas serán contextualmente definidas y atinentes con los planteamientos políticos y conceptos de tiempo manejados por los grupos sociales.

En primer lugar, podemos encontrar que la reocupación de monumentos puede relacionarse con una intención de generar una unión de la materialidades de épocas diferentes, evocando en su asociación esta unión una falsa unión de tiempos, enraizando conceptos y entregándolos como sujetos de una profunda referencia temporal y por ende, legitimándolos a partir de su diacronía (BLOCH 1977, 1989 [1974]). A partir de la negación del tiempo, se presenta un cierto orden social como eterno, negando la existencia de cambios sociales, enmascarando los efectos de desarrollos revolucionarios (BRADLEY 1991). En esta perspectiva, la reocupación de monumentos se relaciona, como ya lo dijimos, con el concepto de tiempo de estas sociedades, y por las significaciones con las que se asocia por parte de los agentes sociales. Es así como por ejemplo, que el Inca legitimó parte de su poder a partir de trazar sus orígenes hasta el sitio de Tiahuanaco. De esta forma, la realeza Incaica se definió a sí misma, como a su imperio, enraizada y relacionada genéticamente con un lugar materialmente identificable y de gran prestigio en la historia indígena andina. A partir de este hecho político, el Inca transformó este complejo de ruinas arqueológicas, así como su entorno, en un lugar sagrado que mereció la instalación de una serie de unidades arquitectónicas y la presencia de un importante número de especialistas religiosos dedicados al manejo y cuidado de esta importante huaca, la principal del imperio (CONRAD y DEMAREST 1988, ZUIDEMA 1982).

El aprovechamiento de sitios pasados de importante capital simbólico se observa también en situaciones actuales. Al respecto Dietler (1998), ha mostrado como tres sitios significativos en la historia de Francia, Alesia, Gergovia y Bibracte, han sido utilizados por políticos como Napoleón III; De Gaulle, Vichy, Chirac y Mitterrand dentro de sus estrategias relacionadas con la fundamentación de sus discursos históricos y la creación de una imagen política relacionada con este pasado glorioso celta e independentista, uniendo material y discursivamente dos momentos en el tiempo a partir de un lazo imaginario manipulado para dar una imagen de semejanza de identidad, contextos e intereses históricos.

En segundo lugar, la reocupación de monumentos pasados puede relacionarse también con ciertas estrategias de separación y negación del pasado. Por medio de la manipulación de los referentes materiales pasados se pueden generar discursos rupturistas que en su asociación espacial con el ayer no hacen más que reforzar su ruptura por medio de la negación de cualquier posibilidad de continuidad. Un claro ejemplo de esto lo sugiere las características que presenta el arte rupestre en el curso superior del río Putaendo, Chile central. En esta zona, los estudios sobre el arte rupestre (TRONCOSO 2000), han permitido identificar la presencia de una zona sagrada definida a partir de la conjunción de ciertos elementos únicos, la presencia de un cementerio tumuliforme y un conjunto significativo de estaciones de arte rupestre. Esta área sagrada habría sido materializada en el paisaje por las sociedades segmentarias del Período Intermedio Tardío, y posteriormente apropiada y manipulada por el Inca dentro de una estrategia de asimilación y dominación de los elementos rituales locales y su incorporación a la ideología estatal. Esta situación se habría logrado a partir de la realización de ciertas superposiciones en la estación más significativa de la zona. A partir de esta estrategia de manipulación de los referentes materiales, el Inca no solo funda su poder en el manejo de la materialidad de estos referentes, sino que se apropia y los reinterpreta dentro de una nueva lógica social. Sin embargo, dentro de la dinámica que presentaba esta zona encontramos la existencia de un importante quiebre a comienzos de la época Histórica (ca. 1536 d.C.)

Durante este último momento encontramos la ejecución de grabados de clara filiación con el Período Hispánico (1.536 d.C. en adelante), especialmente una escena de monta en cuadrúpedo sobre un caballo, animal introducido por los conquistadores que fue grabado en la roca a partir de técnicas de construcción de referentes rupestres indígenas. Espacialmente este grabado se dispone en la estación desde donde se domina toda el área sagrada y en un panel donde existen grabados de los momentos previos. Sin embargo, ella presenta una peculiaridad: por un lado, un par de motivos presentan unos borrados intencionales realizados por el raspado del panel a partir de un instrumento lítico. Este hecho, que no tiene ninguna relación con la realidad indígena prehispánica, niega visual y simbólicamente cualquier intención de unión entre estos dos momentos de la historia del valle, a través de la violencia simbólica expresada en esta acción, se niega cualquier relación con el pasado y posibilidad de unirse a él. Por otro lado, esta separación evocada en el borrado de figuras previas, se materializa a partir de la disposición de la escena de monta en un sector lateral del soporte donde no comparte espacios con ninguna figura de tiempos anteriores, pero que, en contrapartida, es la escena que se observa en primer lugar desde el único punto en que se domina el panel en su totalidad. De esta manera, el recurso material se expresa simbólica y espacialmente como ajeno a ese tiempo anterior. El pasado es en otras palabras rechazado.

Por otro lado, Parcero (2001), ha indicado que la reocupación de monumentos dentro de sociedades campesinas puede entenderse dentro de la lógica que guía el concepto de tiempo entre estas poblaciones. Reconociendo la presencia de una actitud no innovativa, los campesinos manejan un concepto de tiempo basado en la repetición, en un presente-pasado (PARCERO 2001). Esta forma de concebir la temporalidad forma parte de un sistema que reconoce en el pasado el modelo del presente, por lo que la apelación al ayer y a la forma tradicional de ser se transforma en una recurrencia a encontrar entre estas poblaciones. Sin embargo, esta misma idea de tradición es en sí una apelación política que en cuanto se erige como patrón de acción para la vida humana apelando a la profundidad histórica de un comportamiento, pasa a ser un discurso y una herramienta legitimante del orden social actual.

Finalmente, es importante indicar que esta conceptualización del espacio no sólo se aplica al paisaje, sino también es posible de observar en otros tipos de espacios sociales, por cuanto los discursos políticos se dan en diferentes niveles de la espacialidad social. Un claro ejemplo de lo anterior es el panel de arte rupestre, donde el espacio que presenta el soporte, y la disposición diferencial de motivos de diferentes épocas en su interior, indica la existencia de una serie de juegos de espacios que se relacionan con diferentes estrategias de inclusión, exclusión, apropiación y manipulación de figuras previas dentro de determinadas formas de pensar el mundo y específicas estrategias de poder. Superposiciones, yuxtaposiciones o convivencia de figuras en el panel conllevan en sí una manera de relacionarse con los grabados previos, y de entenderlos, lo que es en sí ya una perspectiva política de la relación con el pasado y la materialidad de otras racionalidades. En esta perspectiva, la misma ausencia de motivos de épocas diferentes en un panel es en sí evocadora de un cierto tipo de relación con el ayer.

Son entonces los diferentes niveles de la espacialidad social campos de discursos desplegados a partir de los dispositivos y tecnologías puestas en prácticas por un sistema de saber-poder; a través de ellos diferentes formas de expresar las relaciones sociales se exponen dentro de unos ciertos límites discursivos. Estos alcances no sólo se basan en la manipulación de los elementos muebles, sino que muy por el contrario, pensamos que el principal discurso de poder se encuentra realmente a partir de la distribución espacial de los asentamientos, donde las diferentes materialidad, sean ellas naturales o culturales, actúan como elementos arquitectónicos orientados a la producción de individuos y colectividades acorde a la lógica del sistema y a su sistema de pensamiento.

RECONOCIMIENTOS

A Xurxo Ayán, César Parcero y Lolo Santos por sus comentarios críticos a la primera versión de este trabajo.

NOTAS

- ¹ Arqueólogo. Proyecto Fondecyt N°1000039 y 1000172. E-mail: atroncos@hotmail.com
- ² Aunque la antropología ecológica-funcionalista reconocía la importancia de la cultura como elemento diferenciador del ser humano, existió una total falta de capacidad para intentar el estudio de la relación social hombre-naturaleza desde esta perspectiva, relegándola en muchos casos a una peyorativa etno-ecología (HARRIS 1981 [1975], HARDESTY 1979).
- ³ Una interesante crítica al concepto de ideología y su utilización por Lumbreras ha sido recientemente entregada por Gallardo (1998, 1999).
- ⁴ Foucault (1995 [1988]), distingue cuatro tipos de tecnologías sociales: i) tecnologías de producción, ii) tecnologías de sistemas de signos, iii) tecnologías de poder y iv) tecnologías del yo. "Estos cuatro tipos de tecnologías casi nunca funcionan de modo separado, aunque cada una de ellas esté asociada con algún tipo particular de dominación" (FOUCAULT 1995 [1988]: 48).
- ⁵ "La noción de ideología me parece difícilmente utilizable por tres razones. La primera es que, se quiera o no, está siempre en oposición virtual a algo que sería la verdad. Ahora bien, yo creo que el problema no está en hacer la participación entre lo que, en un discurso, evidencia la cientificidad y la verdad y lo que evidencia otra cosa, sino ver históricamente como se producen los efectos de verdad en el interior de los discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. Segundo inconveniente, es que se refiere, pienso, necesariamente a algo como a un sujeto. Y tercero, la ideología está en posición secundaria respecto a algo que debe funcionar para ella como infraestructura o determinante económico, material, etc. Por estas tres razones, creo que es una noción que no puede ser utilizada sin precauciones" (FOUCAULT 1992 [s/f]: 192).
- ⁶ Ello se debe en gran parte al hecho que Foucault estaba más interesado en las técnicas de construcción de realidades por parte del poder que en el estudio del conflicto social. No obstante, en su arqueología del saber entrega los lineamientos para una arqueología que aborda la producción del conocimiento desde todas sus aristas (y por ende de las tecnologías de realidad).
- ⁷ Los planteamientos de este párrafo se fundamentan, y por ende se aplican, en la realidad arqueológica de Chile central principalmente.

REFERENCIAS

- ACUTO, F. 1999. Paisaje y dominación: la constitución del espacio social en el Imperio Inca. En *Sed Non Satiata. Teoría social en la Arqueología Latinoamericana Contemporánea*, pp: 33-76. A. Zarankin y F. Acuto (eds.). Ediciones del Tridiente, Buenos Aires.
- ASAD, T. 1979. Anthropology and the analysis of ideology. *Man* (n.s.), 14 (4): 607-627.
- BARRET, J. 1987-1988. Fields of discourse: reconstituting a social archaeology. *Critique of Anthropology* vol 7 (3): 5-16.
- BATE, L.F. 1998. *El proceso de investigación en arqueología*. Editorial Crítica, Barcelona.
- BLOCH, M. 1977. The past and the present in the present. En *MAN* 12 (2): 278-292.
- 1989 [1974]. Symbols, song, dance and features of articulation: Is religion an extreme form of traditional authority?. En *Ritual, History and Power: selected papers in Anthropology*, pp: 19-45. Athlone Press, Londres.
- BOURDIEU, P. 1977. *Outline of a theory of practice*. Cambridge University Press.
- BRADLEY, R. 1991. Ritual, time and history. *World Archaeology* vol. 23 (2): 209-219.
- CASTRO, V. Y F. GALLARDO. 1995-1996. El poder de los gentiles: arte rupestre en el río salado (desierto de Atacama). *Revista Chilena de Antropología* N° 13: 79-98.
- CLASTRES, P. 1980. *La sociedad contra el Estado*. Monte Avila Editores, Caracas.
- 1996. *Investigaciones en Antropología Política*. Editorial Gedisa, Barcelona. 1ª Reimpresión.
- CONRAD, G. y A. DEMAREST. 1988. *Religión e Imperio: Dinámica del expansionismo Azteca e Inca*. Alianza Editorial, Madrid.

- CRIADO, F. 1989. We, the post-megalithic people...En *The meaning of things. Material culture and symbolic expression*, pp: 79-89. I. Hodder (ed.). Unwin Hyman, Londres.
- 1991. Construcción social del espacio y reconstrucción arqueológica del paisaje. *Boletín de Antropología Americana* N°24: 5-29.
- 1999. Del terreno al espacio: planteamientos y perspectivas para la Arqueología del Paisaje. *CAPA (Criterios y convenciones en arqueología del paisaje)* N°6.
- 2000. Walking about Lévi-Strauss, contributions to an Archaeology of thought. *Philosophy and Archaeological Practice*, pp: 277-304. C. Holtorf y H. Karlsson (ed.). Bricoleur Press, Gotemburgo.
- CHANG, K. 1983. *Nuevas perspectivas en Arqueología*. Alianza Editorial, Madrid.
- DE MARRAIS, E.; L. CASTILLO y T. EARLE. 1996. Agency, Ideology and Power in archaeological theory: Ideology, materialization and power strategies. *Current Anthropology*, 37 (1): 15-33.
- DIETLER, M. 1998. A tale of three sites: the monumentalization of Celtic oppida and the politics of collective memory and identity. *World Archaeology*, 30 (1): 72-89.
- FOUCAULT, M. 1994 [1964]. *Historia de la locura en la época clásica*. Fondo de Cultura Económica, Bogotá.
- 1997 [1968]. *Las palabras y las cosas*. Ediciones Siglo XXI, Madrid.
- 1997 [1969]. *Arqueología del Saber*. Ediciones Siglo XXI, Madrid.
- 1992 [1975]. Entrevista sobre la prisión: el libro y su método. En *Microfísica del Poder*, pp: 95-110. Ediciones de La Piqueta, Madrid.
- 1992 [1976]. Curso del 7 de Enero de 1976. En *Microfísica del Poder*, pp: 185-200. Ediciones de La Piqueta, Madrid.
- 1998 [1976a]. *Historia de la sexualidad, tomo 1: La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores, Madrid.
- 1998 [1976b]. *Historia de la sexualidad, tomo II: El uso de los placeres*. Siglo XXI Editores, Madrid.
- 1992 [s/f]. Verdad y Poder. En *Microfísica del Poder*, pp: 95-110. Ediciones de La Piqueta, Madrid.
- 1983. Des espaces autres. *AMC Revue d'Architecture*, Oct: 46-49.
- 1984. Space, knowledge and power. En *A Foucault Reader*, pp: 239-256. P. Rabinow (ed.). Random House, Londres.
- 1998 [1984]. *Historia de la sexualidad, tomo 3: La inquietud de sí*. Siglo XXI Editores, Madrid.
- 1995 [1988] Tecnologías del yo. En *Tecnologías del yo y otros textos afines*, pp: 45-94. Paidós Editores, Barcelona.
- GALLARDO, F. 1998. Arte, arqueología social y marxismo: comentarios y perspectivas (parte I). *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* N°26: 37-41.
- 1999. Arte, arqueología social y marxismo: comentarios y perspectivas (parte II). *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* N°27: 33-43.
- GALLARDO, F., V. CASTRO y P. MIRANDA. 1999. Riders on the storm: rock art in the Atacama desert. *World Archaeology* vol 31 (2): 225-242.
- GALLARDO, F., M. URIBE y P. AYALA. 1995. Arquitectura Inka y poder en el Pukara de Turi, Norte de Chile. *Gaceta Arqueológica Andina* N°24: 151-171.
- GODELIER, M. 1976. *Antropología y Biología: Hacia una nueva cooperación*. Editorial Anagrama, Barcelona.
- GODELIER, M. 1977. Infrastructures, societies and history. *Current Anthropology*, 19 (4): 763-771.
- GOODY, J. 1985 [1977]. *La domesticación del pensamiento salvaje*. Akal, Madrid.
- HARDESTY, D. 1979. *Antropología Ecológica*. Ediciones Bellatera, Barcelona.
- HARRIS, M. 1981 [1975]. *Introducción a la Antropología General*. Alianza Editorial, Madrid.
- HIRSCH, E. y M. O'HANLON (eds). 1995. *The anthropology of landscape: perspectives on place and space*. Clarendon press, Oxford.
- HOBBSBAWN, E. 1998. *Sobre la Historia*. Editorial Crítica, Barcelona.
- INGOLD, T. 1993. The temporality of landscape. *World Archaeology* vol 25 (2): 152-174.
- LEVI-STRAUSS, C. 1994 [1962]. *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica, México.
- LUMBRERAS, L.G. 1980 [1974]. *La arqueología como ciencia social*. Ediciones Hístar, Lima.
- MARX, K. 1845. *Theses on Feuerbach*. (Marx & Engels Internet Archive). [URL: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1840/theses.htm>]. Acceso el 23/03/2001

- 1983 [1852]. El dieciocho brumario de Luis Bonaparte. En *El manifiesto comunista y otros escritos*, pp: 103-210. Editorial Sarpe, Madrid.
- MILLER, D. y C. TILLEY. 1984. Ideology, power and prehistory: an introduction. En *Ideology, power and prehistory*, pp: 1-15. D. Miller y C. Tilley (eds.). Cambridge University Press.
- NIELSEN, A. y W. WALKER. 1999. Conquista ritual y dominación política en el Tawantinsuyu: el caso de Los Amarillos (Jujuy, Argentina). En *Sed Non Satiata. Teoría social en la Arqueología Latinoamericana Contemporánea*, pp: 153-170. A. Zarankin y F. Acuto (eds.). Ediciones del Tridente, Buenos Aires.
- PARCERO, C. 2001. *La construcción del paisaje social en la Edad del Hierro en el Noroeste Ibérico*. Tesis doctoral, Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Santiago de Compostela, España.
- PAVLOVIC, D. 1999. Primera aproximación al Período Alfarero en el valle fronterizo de Putaendo, curso superior del río Aconcagua, Chile central, Chile. En *Actas del XIII Congreso Nacional de Arqueología Argentina* (en prensa) (también disponible en http://www.geocities.com/arqueo_aconcagua/articulos/sequencia.pdf). [Actualizada el 26/10/2000]. Acceso el 07/03/2001
- PAVLOVIC, D.; A. TRONCOSO, M. MASSONE y R. SÁNCHEZ. 1998. Una aproximación a los sistemas de asentamiento y subsistencia de la Cultura Aconcagua en el valle central, Lampa. *Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, tomo II: 161-190.
- ROSEBERRY, W. 1997. Marx and anthropology. *Annual Review of Anthropology* N°26: 25-46.
- SANCHEZ, R. 1997. Muerte, vida, mujeres y hombres en la Cultura Aconcagua. En *Actas del Segundo Congreso Chileno de Antropología*, tomo I: 155-159.
- SÁNCHEZ, R.; D. PAVLOVIC, A. TRONCOSO y P. GONZÁLEZ. 1999. Últimos avances en el conocimiento de la Cultura Aconcagua en el curso superior del río Aconcagua (Chile Central). Su repercusión para la prehistoria del Centro-Oeste Argentino. *Actas del XIII Congreso Nacional de Arqueología Argentina* (en prensa).
- SÁNCHEZ, R. y M. MASSONE. 1995. *Cultura Aconcagua*. Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Santiago.
- SANTOS GRANERO, F. 1998. Writing history into the landscape: space, myth, and ritual in contemporary Amazonia. *American Ethnologist* vol 25 (2): 128-148.
- SHANKS, M. y C. TILLEY. 1987. *Social theory and archaeology*. Polity Press, Cambridge.
- SOJA, E. 1985. The spatiality of social life: towards a transformative retheorisation. En *Social relations and social structures*, pp: 90-127. D. Gregory y J. Urry (eds.). Macmillan press, Londres.
- SPRIGGS, M. (ed.). 1984. *Marxist perspectives in archaeology*. Cambridge University Press.
- TILLEY, C. 1990. Michel Foucault: towards an archaeology of archaeology. En *Reading Material Culture: Structuralism, Hermeneutics and Post-Structuralism*, pp: 281-348. Basil Blackwell, Oxford.
- TRONCOSO, A. 1999. De las sociedades en el espacio a los espacios de las sociedades: sobre Arqueología y Paisaje. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* N°28: 37-46.
- TRONCOSO, A. 2000. Proposición de estilos para el valle de Putaendo. *Arqueología del curso superior del río Aconcagua: arte rupestre, prehistoria y cultura material*. (Proyecto Fondecyt N°100172). [URL: http://www.geocities.com/arqueo_aconcagua/articulos/petroglifos.pdf]. [Actualizada el 26/10/2000]. Acceso el 07/03/2001
- TRONCOSO, A.; D. PAVLOVIC y R. SÁNCHEZ. 2000. *Arqueología del curso superior del río Aconcagua: arte rupestre, prehistoria y cultura material*. (Proyecto Fondecyt N°100172). [URL: http://www.geocities.com/arqueo_aconcagua]. [Actualizada el 26/10/2000]. Acceso el 07/03/2001
- VAN DE GUCHTE, M. 1999. The Inca cognition of landscape: archaeology, ethnohistory, and the aesthetic of alterity. En *Archaeologies of Landscape: contemporary perspectives*, pp: 149-168. W. Ashmore y A. Knapp (eds.). Blackwell Publishers, Oxford.
- ZUIDEMA, R.T. 1982. Bureaucracy and systematic knowledge in andean civilization. *The Inca and Aztec states, 1400-1800: Anthropology and History*, pp: 419-458. G. Collier, R. Rosaldo y J. Wirth (eds.). Academic Press, New York.