

# La materialidad de la muerte en arqueología. Un enfoque teórico integrado desde la complejidad, la interacción social y la agencia

Iosvany HERNÁNDEZ MORA<sup>1</sup> 

## Resumen

Este artículo presenta una discusión de la materialidad en arqueología, y específicamente en el estudio de la muerte, a partir del enfoque de la complejidad y la teoría de los patrones de interacción social, que involucran la concepción de agencia. Desde la indiciencia de los patrones de interacción se proponen los causas analíticas de los aspectos que posibilitan la caracterización de la dinámica del fenómeno de la muerte en sociedades asimétricas (coloniales), como parte de los cambios que sufren los regímenes de práctica. La necesidad de considerar la agencia y cómo se estima su comportamiento en el ámbito de los artefactos, la acción humana y los espacios construidos, es crucial para explicar las dimensiones involucradas en los contextos de interacción social.

Palabras clave: materialidad, muerte, complejidad, interacción social y agencia.

## Abstract

This article presents a discussion on materiality in archeology, and specifically for the study of death, from the perspective of complexity and the theory of patterns of social interaction, implementing the agency. From the particularity of the patterns of interaction, analytical pathways are proposed that allow characterizing the dynamics of death in asymmetric societies, by being part of the changes that occur in practices. To explain the dimensions involved in the contexts of social interaction, it is necessary to consider the agency and how its behavior is estimated in artifacts, individuals and built spaces.

Keywords: materiality, death, archeology, complexity, social interaction and agency.

## La materialidad del mundo social (complejo) en arqueología

Desde una concepción de materialidad, como dimensión integral de la cultura, en los últimos años se han instrumentado enfoques metodológicos de investigación fundamentalmente en arqueología y antropología, que

intentan trascender las fronteras establecidas entre las disciplinas, al propiciar el sustento teórico para la integración de varios tipos de información, con el propósito de lograr un acercamiento, lo más integral posible, a la realidad social y cultural de los grupos humanos. Renfrew (2008: 238) le denomina la implicación material, al proceso que presupone el ajuste y determinación de

<sup>1</sup>Investigador postdoctoral, proyecto ArtEmpire – ERC CoG 648535. Universidad del Norte/Universidad Pablo de Olavide, iosvanyhm@gmail.com

la existencia humana por la aplicación de valores simbólicos específicos, en el contexto –espacial y temporal– de cualquier sociedad.

La ambigüedad de la concepción de materialidad, como la de cultura, deja amplias posibilidades para su adecuación, que se manifiestan en las potencialidades de los contextos particulares de análisis e investigación, a tono con los fundamentos ontológicos que sustentan el desarrollo de las ideas de la complejidad de la vida social, y que han puesto en crisis el paradigma convencional de las ciencias sociales. Dos pilares delimitan la debilidad de este modelo científico y el ascenso de los nuevos saberes, que aún se abren paso, uno sustantivo, que admitió la sociedad humana como un ente únicamente natural, escenario funcional y utilitario, y por consiguiente sociológicamente condicionante, sin relación dialógica con el ser humano, y otro metodológico, postulando como efecto de esta concepción sociológica, la escisión –positivista– entre sujeto (investigador) y objeto (investigado), sustento de la estricta demarcación de las disciplinas y la estrategia que fragmenta los ámbitos de la realidad física y cultural (Boron 2006; Delgado 2011; Luengo 2016).

En arqueología estos fundamentos se aúnan con el cartesianismo, que precisamente se abrió paso en el siglo XVII con la distinción entre naturaleza y cultura, donde la primera (pasiva) podía ser transformada e iluminada por la segunda (creativa), una noción que separaba a su vez el cuerpo y la mente como dos sustancias incomparables: la primera finita, biológica, material y la segunda extra efímera. Lo que ha sido la base de los reduccionismos, que localizan la esencia cultural de las huellas materiales de los grupos humanos, bien en el ámbito de las ideas o de las presencias físicas (Thomas 2005; Delgado 2011). Paralelamente el paradigma convencional clásico trajo consecuencias sociológicas en las concepciones de la temporalidad, la historia y el cambio social, fundadas en la idea newtoniana mecanicista del carácter lineal del tiempo, como una secuencia de puntos coordinables, a la vez únicos y universales, donde las historias pueden ser ubicadas de manera progresiva, y el cambio social se admite como resultado de la proporción causa-efecto, con elementos estimulantes localizados en las fuerzas motrices (Seguel 2002; Espina 2008).

Dentro de la postura clásica o modelo positivista existen tres ajustes sociológicos diferentes para explicar el cambio social, y que en buena medida se extienden a las teorías actuales, considerando la pertinencia de las relaciones del espacio, los factores externos de la estructura social y la naturaleza creadora de la intersubjetividad: el determinismo externo, desarrollado por Herbert Spencer y Oswald Spengler, fijando el cambio y la historia –progreso y decadencia– por fuerzas al margen de la intervención humana (Giner et al. 2001); la representación posibilista de Max Weber, quien concibió que la acción subjetiva intencional de los individuos incidía en los cambios sociales, los que debían ser explicados a partir del conocimiento de los significados subjetivos y las condiciones objetivas, brindando importancia a la institucionalidad creada por las personas, como entidad limitadora de la acción (Giner et al. 2001); y el modelo determinista posibilista (marxista) que consideró el papel rector de la producción material en el desarrollo de la sociedad, a partir de una dialéctica relacional de la actividad práctica e intersubjetiva (Giner, et al. 2001; Espina 2008).

Al paradigma clásico, y todavía vigente, se le está oponiendo la concepción del carácter unitario de la naturaleza, donde lo físico, biológico y cultural forman parte de una misma realidad –aplicable al ser humano– (Morin 2001), pensamiento que propone captar, de acuerdo con Morin (2005), la necesidad de reconocer: la relación hologramática de la realidad, donde el conocimiento de las partes depende de la comprensión del todo, la multidimensionalidad de los fenómenos naturales y culturales, el carácter complementario y antagónico de las organizaciones, y la diversidad manifiesta en la unidad, lo que trae un enfoque diferente del tiempo, la historia y el cambio social, apertura fundamental del pensamiento posmoderno y postcolonial, que no acepta la escala única de progreso. Por ello, reconoce lo temporal como construcción social ligada a la materialidad, múltiple y particular, en la que pueden concurrir historias paralelas y un proceso plural de transformación social, simultáneo y paradójico, enfocando al individuo con capacidad innovadora (Espina 2008). Desde esta perspectiva, resulta irrelevante tratar de delimitar el campo

de las fronteras arbitrarias entre prehistoria e historia, permitiendo visualizar y entender las dinámicas sociales de cambio, permanencia y transformación, en la extensión temporal que se insiste como utilidad metodológica en la arqueología, que estudia procesos coloniales, para abordar, además, escenarios previos y posteriores a los contactos culturales (Valcárcel 2012; Montón 2015).

El carácter relacional y multidimensional de la materialidad, como cualidades esenciales de su existencia, según Tilley (2006a) y Knappett (2014), han posibilitado definir “áreas claves” en los estudios arqueológicos, donde su aplicación ha estimado la integración del mundo social, natural y cultural. En las investigaciones se ha prestado atención al ámbito artefactual –ineludible–, las sustancias o materiales que lo componen, sus orígenes, asociaciones y combinaciones, las variadas tecnologías de producción y la forma en que este espacio puede ser intercambiado y consumido, relacionándose con las ideas, el cuerpo y las intenciones conscientes, así como los hábitos y las tradiciones de individuos y grupos.

También se ha hecho énfasis en la ubicuidad de la cultura material, dentro de la que se ha entendido el cuerpo humano, en relación con las creencias, cosmovisiones y particularidades identitarias individuales y colectivas. En este sentido, ha resultado de interés la manera en que las cosas y el espacio, incluyendo la arquitectura y el ordenamiento urbano, afectan –producen, restringen, amplían y limitan– en fin, estipulan los hábitos y los comportamientos, que van más allá de la conciencia intencional de la gente, objetivados en efectos materiales de diversa índole (Thomas 2005; Renfrew 2008; Acuto y Franco 2015; Kosiba 2019). De modo que la materialidad como noción epicentral ha tomado lugar en las investigaciones de diferentes manifestaciones socioculturales del pasado, no sólo desde la arqueología sino desde el dominio de las ciencias sociales, para comprender la participación humana en el mundo, aspirando superar el énfasis que ha puesto el pensamiento occidental en la separación mente-cuerpo (material).

Todo esto hace pensar que abrir una noción de materialidad para la investigación arqueológi-

ca de la muerte conlleva su no reducción en términos de cultura material, sin embargo, ineludiblemente la contiene, revelada en el cuerpo humano (restos óseos), objetos –muebles e inmuebles– y artefactos con sus propiedades y materiales, sustancias y hechos físicos en diversas formas y procesos, que estuvieron inmersos en su dimensión objetiva y subjetiva en cualquier sociedad. Esto conlleva atender la relación dialéctica y recursiva entre las personas y las cosas, y la manera en que se definen y relacionan desde la interacción social, con particularidades diferentes, pero mutuamente relevantes en su existencia (Tilley 2006a). Esta perspectiva a su vez presenta consecuencias directas en cómo se entiende la sociedad humana y el individuo, en sus aspectos claves, para comprender las situaciones y relaciones sociales, y explicar o interpretar las conductas y sus variabilidades a través de la materialidad.

Desde una visión antropológica, el enfoque sistémico en los años noventa del siglo pasado, atendía la conducta humana a tono con la complejidad social. En base a la apertura de procesos e interacciones para sociedades asimétricas, Redfield (1993) sostenía que la sociedad humana funcionaba por la división del trabajo y la organización social de la producción y el consumo, a través de los acuerdos –tácitos o implícitos– acerca de la conducta apropiada –derechos y obligaciones– llegando a convertirse en tradicional, y constituyendo en ciertos casos el estatus de un individuo y un grupo, es decir, un sistema de relaciones, donde cada parte es diferenciada y crea el conjunto. Sobre esta plataforma, lo que se espera de un individuo es previamente conocido, acorde a los ideales comunes manejados por una sociedad o grupo.

Desde el enfoque de la complejidad y la teoría de los patrones de interacción social (Sotolongo 2006), se argumenta que las expectativas mutuas de comportamiento (acuerdos), son una de las premisas básicas sobre las que se desenvuelve la vida cotidiana. Las expectativas, son equivalentes al establecimiento tácito de seguir una regla de conducta, conformando patrones –modelos asentados en rasgos generalizables– recurrentes de interacción social, de manera que los patrones son actividades que conducen a satisfacer las expecta-

tivas mutuas. Mientras la interacción, reconocida como la peculiaridad humana de actuar y reaccionar ante el mundo (Giddens 2000), designa el proceso de interconexión de las acciones de los individuos, reguladas en prácticas locales inmanentes de poder, deseo, saber y discurso, que caracterizan el comportamiento individual y colectivo (Sotolongo 2006).

Esto quiere decir que las expectativas mutuas se erigen como resultantes sociales de las interacciones de la gente, en un espacio y tiempo determinado, a partir de la incidencia de cuatro aspectos sociales que trabajan de forma paralela, y que pueden admitirse como su cimentación: las asimetrías o desigualdades de circunstancias, que sitúan a un individuo o un grupo en posiciones diferentes en las relaciones de poder y dominación (Álvarez 1985); las desigualdades en la satisfacción e insatisfacción de las personas involucradas; la multiplicidad de sus posicionamientos de saber o maneras —métodos y técnicas— de resolución de los problemas cotidianos y la multiplicidad de posicionamientos enunciativos (las asimetrías sociales de los discursos), que remiten también a los aspectos previos. Las expectativas sociales regulan los comportamientos al limitar los no aceptados y posibilitar otros socialmente esperados, tanto desde los criterios que emanan de la totalidad de la red social como de sus componentes, lo que muestra la existencia de patrones de interacción social de incidencia horizontal (abarcadores) y vertical (más puntuales) (Sotolongo 2005). De manera general esta teoría concibe que la complejidad de lo social emerge de los patrones de interacción social, y de manera particular y simultánea, las estructuras sociales objetivas y las subjetividades individuales<sup>1</sup>, lo que resulta muy estimulante para la investigación arqueológica, puesto que brinda la posibilidad de estudiar la transformación social, como se mostrará más adelante, desde la variabilidad de los resultados materiales como partes ineludibles de

<sup>1</sup> La propuesta se fundamenta en que los patrones de interacción social de la vida cotidiana actúan de forma dinámica como atractivo social, hacia donde los individuos de un sector o grupo tienden sus comportamientos, atraídos de alguna manera por las expectativas mutuas, con efectos limitantes y habilitantes según las concepciones de lo permitido o no (Sotolongo 2005, 2006).

los patrones de prácticas cotidianas de las personas en relación. Lo que no solo identifica la actividad práctica como un aspecto de la esencia humana, sino que esclarece las potencialidades interpretativas de conceptualizar la sociedad como un sistema complejo multilineal autoorganizado.

### **Las prácticas funerarias como patrón de interacción social**

La muerte es un hecho que impacta la organización social de cualquier grupo humano, no sólo por el acontecimiento biológico sino también por la manera de tratar el fenómeno desde lo social, que involucra el cuerpo, sus connotaciones y la sociedad que realiza el despliegue funerario como un acto ceremonial visible y deliberado, que intenta depositar un mensaje intencionado para el tránsito de la persona fallecida, y para los que siguen vivos (Berenguer 1994; Pereira 2017). Es un proceso de copresencias y consecuencias, donde las actividades le brindan al cuerpo un tratamiento transicional en sentido social y ontológico, interviniendo las ideas, creencias y emociones socialmente compartidas respecto a la muerte y el estatus social del individuo (Knusel y Robb 2016).

La dimensión interaccional del hecho funerario hizo a Saxe (1970) proponer un marco conceptual para la investigación arqueológica, basándose en los diferentes roles de la identidad social, para investigar las prácticas funerarias y sus determinantes sociales, en lo fundamental para las llamadas comunidades igualitarias<sup>2</sup>. Según la teoría de los roles, un conjunto de identidades es una característica móvil inherente a cada individuo, en dependencia del conjunto de actividades en las que se desempeña y sus vínculos sociales, lo que se traduce en derechos y deberes recíprocos con el resto de la sociedad (Goodenough 1965). Así, distintas identidades pueden ser portadas por un mismo individuo (persona social), y desarrolladas de manera específica en

<sup>2</sup> Arthur Saxe (1979) se basó en la teoría de Ward H. Goodenough, publicada en 1965 con el título: Rethinking 'status' and 'role': toward a general model of the cultural organization of social relationships. En: *The relevance of models for social anthropology*, Editado por Michael Banton.

dependencia de la situación de interacción. De manera proporcionada, el trato que recibe un fallecido refleja, según Saxe (1970), los derechos que tiene en el seno social, y los deberes de sus congéneres para tal acontecimiento, mostrándose en el registro arqueológico las diferencias sociales según el conjunto de identidades (persona social) que portaba el individuo o pudo heredar.

Asimismo, la noción de interacción como una zona de acción en el sistema social, donde se simbolizan y legitiman las clasificaciones de estatus, está implícita en los intentos de la arqueología procesual por desentrañar las relaciones entre las variabilidades de las prácticas funerarias y la complejidad organizacional, atendiendo a la estructura social y en base a los estudios etnográficos de diferentes sociedades, como teoría mediadora entre la sociedad y el registro material (Binford 1971; O'Shea 1984). Desde esta figura teórica y metodológica Goldstein (1981) valoró claramente la pertinencia de la interacción como aspecto clave para apreciar la variabilidad de los componentes espaciales de las tumbas, como reflejo directo de los niveles de relaciones e interacciones sociales, advirtiendo la multidimensionalidad de los primeros, acorde al comportamiento humano, manifestado en la persona social (conjunto de identidades).

En las teorías interpretativas posteriores (post-procesuales) la concepción de interacción social, a partir de la importancia de la identidad individual y colectiva para la investigación de contextos mortuorios, se instrumenta al aceptar el papel “activo, estructurante, sinestésico y performativo” de la materialidad de las prácticas y los espacios en la construcción de las sociedades (Rodríguez y Ferrer 2018). En este sentido Hodder (1988) adelantó que, para comprender las prácticas funerarias, se debía aceptar la relación indirecta de sus resultados materiales con la sociedad que los produjo, siendo evidente que las formas que adoptan los contextos dependen de las actitudes que tienen las sociedades hacia la muerte, por lo que las ideas, creencias y significados se interponen entre las gentes y las cosas. Siendo comprensible que atender el proceso de interacción social como concepto de análisis, desde la teoría de la complejidad social, debe permitir apreciar la variabilidad

en las prácticas mortuorias, como fenómeno relacionado con las creencias.

La materialidad de los patrones de interacción social, en tanto eslabones básicos de organización, posee rasgos definidos de indicidad<sup>3</sup>, que sintetizan su carácter situacional, y por consiguiente histórico –espacial y temporal–, propiedad determinante acompañada de otras que dicho fenómeno no puede dejar de manifestar, y que refieren su dinámica en el transcurso de la vida social. Entre ellas, la reflectividad, manifestada en el carácter circular, por el cual se desenvuelve o se retroalimenta una y otra vez, reproduciendo o modificando las expectativas mutuas en sus nuevas plasmaciones–, y como resultante, su carácter abierto, o la posibilidad de que siempre exista la continuidad de tales prácticas –modificadas o no– (Sotolongo 2006). Tener presente esta dinámica esclarece que la materialización de los patrones en los contextos arqueológicos, sin abstraer los procesos postdeposicionales, no son más que la experimentación dialéctica entre su historia particular (devenir) y el contexto específico de interacción, en el momento de la formación y transformaciones de los depósitos. Lo que deriva que cada aspecto considerado en la indicidad ostenta una trayectoria histórica particular que se enlaza en la interacción, imprimiéndole características peculiares en su acontecimiento. Razón por la cual los cambios combinan con la permanencia, como un principio multiplicativo de las relaciones, asegurando la funcionalidad del fenómeno sistémico (Seguel 2002).

La indicidad es la manera en que se objetiva todo caso de interacción social. Se trata de un fenómeno que siempre involucra personas (sus quiénes) –concretas y específicas–, plasmándose a través de prácticas (su qué) de un contenido propio, con formas definidas (su cómo), en lugares o espacios delimitados (su dónde), en ciertos momentos (su cuándo), hacia fines particulares (su para qué), y en circunstancias y consideracio-

<sup>3</sup> La noción de indicidad o indexicalidad instrumentada por Sotolongo en su concepción acerca de los patrones de interacción social, fue utilizada originalmente por Charles S. Peirce en semiótica, como una de las modalidades del signo, referida a los estados de cosas que indican comportamientos y enunciados (Eco 2000).

nes concretas (su por qué) (Sotolongo 2006). Entender desde la arqueología el ámbito de la muerte como patrón de interacción es más posibilidad que limitación, puesto que una parte significativa de estos aspectos están representados en el registro artefactual y bioarqueológico, correlato de tales prácticas, aunque un acercamiento a los móviles sociales (su por qué) y los fines (su para qué), demanden su inferencia enlazando el resto de los componentes indiciales presentes en el registro y otras líneas de evidencia, como los registros documentales (prácticas discursivas) que pueden remitir a los aspectos del poder, el deseo y el saber de las expectativas mutuas en torno al patrón de interacción funerario, y que son extensivas a todo el cuerpo social, en el sentido de cómo se espera que deben realizarse los rituales de la muerte. Berenguer (1994) desde un enfoque semiótico concibe este acercamiento como el análisis de la dimensión semántica, que trata de dilucidar las relaciones entre los signos funerarios y los valores, creencias y convenciones culturales, permitiendo el análisis desde estas instancias.

Las creencias –religiosas– y convicciones han sido estimadas como parte de la armazón de la visión del mundo, un prisma que interfiere en la organización, unificación y sistematización de la experiencia individual y colectiva, a través de los significados y las emociones, y que promueve la estabilidad cultural (permanencia) (Sokolov 1986). En consecuencia, el cristianismo y sus representaciones acerca de la salvación del alma más allá del cuerpo, pueden ser admitidos como un modelo que encausa una homogeneización de la experiencia de la vida y la muerte en las sociedades coloniales, como parte inseparable de las expectativas mutuas en estos ámbitos. La variación o cambio en cualquiera de los aspectos de la indicialidad, puede conducir a mutaciones en la objetivación de los patrones de interacción antes señalados y, por consiguiente, propiciar transformaciones sociales, afectando todo el contexto de interacción (Sotolongo 2006). La dinámica de las prácticas funerarias, como parte de los patrones religiosos, puede modificarse sustancialmente, o al menos variar, siendo más creciente o decreciente, lo que afecta su ocurrencia en el espacio (su dónde) y en el tiempo (su cuándo), con la incorporación de nuevos individuos, quienes lo

hacen con sus biografías, matizadas por la pertenencia a patrones diferenciados de sectores sociales, género y filiación poblacional, con prácticas de poder, deseo y saber particulares, incorporados por sus *habitus* respectivos (Bourdieu 1997). Mostrando la posibilidad de una coextensión de las prácticas en relación, tanto al ámbito funerario como al resto de los patrones, que incluye el enlace de las diferentes localizaciones espaciales a las cuales pertenecen los individuos, tejiéndose una madeja de conexiones y nociones espaciales, entre lo próximo y lo lejano, que conforman las correlaciones entre las fronteras físicas y simbólicas en la interacción (Sotolongo y Delgado 2006).

Sin embargo, la incidencia de estos aspectos indiciales (individuos, espacios y tiempos) se produce en la coyuntura del resto de los elementos (qué, por qué, para qué y cómo), cada uno con aportaciones decisivas. Una conducta de reflectividad y apertura que depende de las finalidades y motivaciones de la incorporación o no de los individuos a los patrones, y donde la manera en que se realizan (su cómo) y el contenido (su qué) refuerzan la dinámica (Sotolongo 2006). Se entiende entonces que avanzar una caracterización de dicha dinámica, requiere de una indagación de los restos esqueléticos, a partir de su realidad biológica, donde las modificaciones que incorpora el *habitus* de Bourdieu se convierten en marcadores de identidad y del estatus social de los individuos (Tiesler 1997; Le Breton 2002; Rivera 2006), conjuntamente, con el estudio pormenorizado de los resultados del tratamiento ritual de la muerte en el registro arqueológico (su qué y su cómo), admitidos como indicadores del procedimiento necesario de desprendimiento y evacuación, ejercidos para redefinir el cadáver, transformándolo a partir de las distinciones que solía encarnar la persona en vida –acorde a sus identidades– en un objeto de despedida (Stutz 2008). En la realización de estas distinciones sociales el cuerpo del individuo tiene un papel singular y básico, ajustado en el proceso de subjetivación y categorización transfigurada, y consecuentemente de valoración y aprehensión social de manera palpable, siendo una materialidad de gran efecto en la práctica funeraria.

Las transformaciones sociales pueden ocurrir en variadas escalas y grados, en dependencia de

la envergadura del tipo de patrón que recibe el cambio, existiendo una jerarquía en la expresión de la transformación, donde el impacto social significativo ocurre con los patrones más abarcadores o de mayor alcance y los de disposición transversal en la sociedad, pues distintas actividades y características fenoménicas pueden tener jurisdicciones diferentes pero superpuestas. Un individuo o grupo siempre forma parte de varias relaciones sociales, sean interpersonales o impersonales, como la familia, gremios de intereses comunes o de igualdad, círculos económicos y de poder (Burkitt 2016; Thomas 2005). Necesariamente los patrones de mayor alcance, considerados también horizontales, son los que involucran a la totalidad de los miembros de una sociedad, durante todo su trayecto de vida, adecuados a sectores sociales, de clases y grupos familiares, y por lo tanto susceptibles de modificación por la reorganización social, mientras los transversales obedecen a la pertenencia de ciertos caracteres, que según Sotolongo (2006), no pueden ser modificados por sus invariantes de origen, como la filiación poblacional y el género. Sin embargo, hay que tener presente que, a pesar del fundamento biológico, estos últimos, como los patrones horizontales, también se construyen socialmente, de manera que un acercamiento a sus particularidades en arqueología debe relacionar los indicadores bioarqueológicos con el resto de los datos disponibles.

En sociedades asimétricas, por ejemplo, y con fuerte incidencia del catolicismo, los patrones de mayor alcance pueden ser ubicados en los de orden religioso, familiar y los que conducen a la desigualdad social (sectores sociales), sean políticos y/o económicos, mientras los relativos al género y la filiación poblacional pesan como transversales en ellos y en el resto de los patrones, por lo que se debe esperar que las llamadas “invariantes de origen” presenten múltiples variaciones y asociaciones con los patrones horizontales. Precisamente en este sentido Ortiz (2015) advertía que las categorías sociológicas y posiciones relativas al mestizaje, y específicamente a la mulatez, independientemente de sus diversificaciones de carácter fenotípico, tuvieron variadas determinaciones sociales e históricas en las sociedades co-

loniales en América, matizando múltiples procesos en los cuales se generaron nuevas posiciones culturales a partir de la recomposición ulterior de las culturas en interacción, fenómeno resumido en su propuesta conceptual de la transculturación (Ortiz 1963).

### **Conocimiento, materialidad y transformación social**

La idea del cambio social desde una perspectiva de rangos se puede rastrear en las posturas filosóficas del materialismo dialéctico, acerca de la relación inmanente, y determinación en última instancia, de la actividad espiritual por la actividad práctica. Las posturas más coherentes y anti dogmáticas en torno a estos principios, al delimitar los conceptos de práctica y actividad para analizar la creación humana, circunscribieron en el primero la contingencia de los cambios en la existencia social material, por su repercusión en las condiciones de subsistencia y la conducta de la gente, mientras el segundo, operaba los cambios en la conciencia, como resultado de la actividad espiritual (Bueva 1980). Esta distinción se fundamenta en la hipótesis ontológica de que las personas, a través de su actividad práctica, crean las condiciones de su propia existencia —entre ellas, las relaciones sociales entre sí—, integrando la naturaleza a la realidad social, y creándose ellas mismas en ese proceso (Pupo 1990; Bueva 1980).

Esto es significativo porque muestra, en primer lugar, que las variaciones que experimentan las relaciones sociales, afectan de manera apreciable la manera en que interaccionan los objetos y las personas que se reproducen en ellas, y en segundo, la atención que se le ha prestado al carácter determinado de las necesidades y los fines, dentro de la relación recursiva entre ambas esferas de la actividad práctica y espiritual, como una tradición de reivindicación metodológica, para no perder la orientación en los análisis sociales. Lo que en cierta medida legitima Giddens (1993: 127-128), al estimar la tesis de que si los individuos “...hacen la sociedad, no la hacen meramente en condiciones de su propia elección.” Complementando con ello, la idea sustancial de la

producción de la vida social con la reproducción de la estructura, a partir de su teoría de la dualidad unitaria (Giner et al. 2001).

Respecto a las transformaciones y permanencias en la vida social, DeMarrais (2004) llama la atención acerca del papel del conocimiento en los procesos de interacción, para los cuales el concepto de *habitus*, citando la concepción de Bourdieu<sup>4</sup>, puede mostrar la manera en que opera la materialización de la cultura. El conocimiento socialmente compartido, entiéndase las prácticas y las experiencias (saberes), crean ciertas sedimentaciones acerca de las maneras de hacer y concebir, que luego pueden subsistir sin que los individuos o grupos tengan que rehacerlas continuamente. Es un proceso que concierne a la acción de las disposiciones adquiridas, esquemas de percepción, apreciación y práctica, involucrados por el contexto de un grupo social específico (Giner et al. 2001).

Bourdieu (1997) explica que los *habitus* son principios generadores de práctica distinta y distintiva, es por ello que una de sus funciones conceptuales es indicar las similitudes del estilo de vida, que puede distinguir disímiles grupos o sectores sociales, no sólo manifestadas en la cultura material, sino también en cómo se manejan las diferentes situaciones cotidianas, incluyendo los procesos vitales, como el nacimiento y la muerte. Es importante destacar que esta unidad de estilo o maneras de hacer, fundadas en los entendimientos compartidos, y pensada desde la teoría de la interacción social, no invalida la variabilidad de formas en que se revelan estos entendimientos y sus producciones materiales al interior de un grupo, señalando la amplitud de respuestas, asimilaciones o configuraciones particulares posibles, creando diferencias palpables. Por lo que la concepción de *habitus* a la vez da cuerpo a las desigualdades sociales, puesto que en todo caso se trata de individuos en interacción, con disímiles

historias de vida, matizadas por patrones de diferentes alcances y verticalidad, al menos como se ha mencionado, de familia, sector social, género y filiación poblacional.

Siguiendo a Bourdieu (1997) queda claro, además, que estas diferencias de prácticas al interior o entre grupos o sectores sociales, se convierten en diferencias simbólicas, constituyendo un lenguaje distintivo, solo perceptible cuando se pueden identificar los principios de división de las prácticas y las categorías de percepción y valoración. Esto significa que los actos de diferenciación están delimitados por el *habitus*, su lógica responde a sus disposiciones constitutivas, en el campo específico de acción, entroncando con la teoría de las expectativas mutuas. Lo que acompaña a un individuo en un acto determinado o la manera en que este se materializa en el espacio —como en el ritual de la muerte— solo tiene sentido en un contexto donde las finalidades, pueden ser advertidas por los sutiles principios de diferenciación. Desde el punto de vista arqueológico las consecuencias primarias de estos actos serían demostrativas de las expectativas mutuas y las particularidades de la interacción, sostenidas en las relaciones sociales que no necesariamente requieren coparticipación, lo que se podría extender a otros regímenes de prácticas discursivas, que revelan propósitos implícitos (Robb 2008).

Estos planteamientos permiten visualizar y apreciar particularmente la disposición de la reflexividad, constitutiva de los procesos de conocimiento y reconocimiento de las estrategias y las oportunidades de legitimación, emergentes en el acontecer social, necesarios en la medida en que las personas se enfrentan a nuevas situaciones de vida, y actúan adecuando su conducta por necesidades y fines (Pupo 1990). La reflexividad es relacional y constitutiva de las interacciones estratégicas, y supone intencionalidades conscientes, o al menos comprendidas teóricamente por los individuos, imbricándose definitivamente con la teoría de la acción (agencia) argumentada por Giddens (2006), pero en una perspectiva más amplia y en cierta medida contradictoria, como se verá más adelante, que desvirtúa la concepción de la reflexividad como una cualidad racional únicamente individual.

<sup>4</sup> La concepción acerca del *habitus* en Bourdieu, es un mecanismo de estructuración que opera desde dentro de los agentes, aunque no es estrictamente individual ni en sí mismo totalmente determinante de la conducta. El *habitus* refiere creación, inventiva, pero dentro de los límites de la sedimentación (cognoscitiva) materializada de las estructuras sociales que propician estos comportamientos (DeMarrais 2004).

Como lo expresa Lamo de Espinosa (1993: 433): "...la verdadera reflexividad social sólo emerge cuando el actor se pone en el lugar del otro para observarse a sí mismo desde un punto de vista externo...", es decir, sólo es posible en un contexto de relaciones e interacciones, lo que presupone a su vez la actitud de distanciamiento y extrañamiento de los fenómenos regulares y cotidianos (Seguel 2002; Sotolongo 2006; Burkitt 2016). DeMarrais (2004) y Renfrew (2008) consideran que el cambio resulta crítico en este ámbito, puesto que introduce la elección y la decisión, fundadas en las experiencias que se materializan, arqueológicamente traducibles en contextos que pueden sobrevivir hasta la actualidad como una parte sustancial de tales eventos.

La indiciencia de los procesos de interacción, de manera específica, puede notificar a través de las distinciones generadas por los *habitus* correspondientes, las desigualdades y el reposicionamiento social, así como sus múltiples relaciones con el conocimiento sedimentado y las creencias (tradicionales), que se instrumentan en bienes (creados, transformados y utilizados) y propiedades (contextuales). La concepción de agencia, por deducción, ayudaría a comprender la materialidad de la muerte desde la arqueología, develando el carácter de las relaciones entre las cosas y las acciones de las personas, en tanto elementos que constituyen el registro funerario, pero con sus propios itinerarios históricos, moldeados por el *habitus*, como partes de la expresión de las dinámicas de la vida de una sociedad específica (Thomas 2005; Robb 2010).

### **La agencia en arqueología: individuos, objetos y espacios en interacción social**

En los últimos años la concepción de agencia en arqueología se ha desplazado desde un enfoque centrado en las acciones del individuo independiente, a uno más relacional, en buena medida como respuesta a la teoría de la estructuración de Giddens (Burkitt 2016). En la reproducción de las prácticas institucionalizadas, este concibe la agencia como la capacidad continua y consciente, que tienen las personas de accionar o actuar, más allá de sus intenciones, desarrollando eventos que

no hubieran sido posibles sin la concurrencia de ciertas intervenciones (Giddens 2006). Las valoraciones adjudican a esta representación teórica de la acción una escisión injustificada entre la intencionalidad y la acción (agencia) (Schuster 1993; Van Dyke 2015). A pesar de ello, su separación metodológica aproxima una discusión primordial para comprender la complejidad entre acciones, intenciones y consecuencias, desprendiendo el obrar cotidiano de la acción reflexiva. Según Giddens, cualquier acción, intencional o no, puede concatenar, al menos, consecuencias no previstas de segundo y tercer orden, quedando separada definitivamente la agencia potencial del carácter de las circunstancias –fortuitas o perdurables– (Giddens 2006).

Esta concepción despliega un sesgo en delimitar cierta brecha entre la actitud reflexiva y cognitiva y la superestructura (relaciones sociales objetivas), para la cual el individuo puede sostener una disponibilidad de decisión racional, suprimiéndole importancia y pertinencia a los procesos de interacción social (Bourdieu 1997; Burkitt 2016). La resultante es una individualidad reflexiva que transcurre al margen de las afectaciones que produce la materialidad social, y de las interrelaciones con otros individuos, fragmentando los empalmes con los objetos –muebles e inmuebles– que quedan por fuera del ámbito de la acción particular, pero que participan de los patrones de interacción en los que el agente está inmerso como sujeto social.

Desde esta derivación la llamada agencia de las cosas sería potencial, según la capacidad de acción de los individuos, como objetos articulados por el manejo cognitivo en el desarrollo de los acontecimientos. Asimismo, permisible en procesos que, de ninguna manera, tienen un carácter continuo ni constante, a la vez limitada, minimizando el papel efectivo de las relaciones sociales, y desconociendo que la interacción individual y colectiva, sea clasificada a partir del obrar o el accionar, puede suceder condicionada por la costumbre, escapando de la actitud consciente las contingencias que forman su contexto, pero que aun así, crean una intervención que produce una impronta particular, incluso si los resultados no son intencionados (Burkitt 2016).

Existe consenso general, desde el materialismo dialéctico hasta los materialismos de nuevo tipo, en que ninguna actividad y relación, dentro de ellas las discursivas, o la imaginación y abstracción, suceden por fuera del orden material, individuos y cosas tienen un vínculo definitivo en el mundo social, tanto objetiva como subjetivamente (Skvortsov 1977; Sotolongo 2006; Acuto y Franco 2015; Žižek 2016). Esta premisa le brinda al enfoque relacional un asidero ontológico, que permite de manera genérica establecer como finalidad de estudio, no los objetos o entidades producidas en las relaciones sociales, sino las particularidades de su lugar en ellas y en los modos de vida, es decir la dinámica del fenómeno, incluyendo la cultura material y la tecnología.

La cuestión actual en discusión no es si los objetos materiales despliegan una especie de agencia en relación con los individuos, sino cómo se produce esta en la vida social, considerando que los artefactos entran dentro de diferentes campos de la actividad práctica en la vida cotidiana. Desde una perspectiva relacional y fundamentada en la teoría de Latour, quien considera actuantes tanto humanos como objetos, Robb (2010) sustenta como una idea central, que las cosas tienden a desempeñar una “agencia de cómo” en lugar de una “agencia de por qué”, llamándole la formación del “artefacto extendido”. Es la combinación de individuo y artefacto, que incluye en la relación las cualidades de ambos, lo que configura el curso de cualquier suceso, como una conjunción mediada de creencias, asociaciones e interacciones con otros individuos, así como áreas espaciales y contextos temporales definidos. En términos prácticos, desde esta perspectiva, la agencia de los objetos opera desde las configuraciones que perfilan las plausibles acciones de los individuos y grupos (*habitus*), ya que en ellas se enlazan las creencias y las prácticas asociadas con las cosas (Robb 2010).

También desde un enfoque relacional, a partir de la teoría de la interacción social, Sotolongo (2006) brinda una perspectiva diferente vinculada a la formación del deseo, y por ello más operativa en la coyuntura objetiva y subjetiva, que se produce con las cosas y los individuos en circunstancias sociales de consecución positiva de resultados apetecidos. La satisfacción obtenida, cual-

quiera que esta sea, queda acoplada con los escenarios que la propiciaron y, por consiguiente, a los objetos e individuos involucrados, permaneciendo en la subjetividad como una suerte de “rastros”, por el cual se puede evocar una nueva satisfacción simbólica. Estas complacencias ficticias o no, obtenidas en situaciones de interacción social, cierran y reabren los circuitos del deseo, que guían *a posteriori* la búsqueda de su renovación (Sotolongo 2006). En virtud de lo cual, parece plausible que las cosas materiales –sustancias, productos y objetos muebles e inmuebles– no solo ejercen una “agencia de cómo”, sino además una “agencia de por qué” y “para qué”, que se enlaza con la creación de móviles y el alcance de finalidades sociales en los regímenes de prácticas, caracterizables empíricamente. Los objetos y otras materialidades tienen un potencial activo en el sentido de estimular la acción social, es por ello que Fahlander y Oestigaard (2008) definen el concepto de materialidad como aquellas cosas que están involucradas en el desarrollo social y lo influyen de manera diversa.

Para Gosden (2004) las formas materiales en contexto colonial poseen un mecanismo galvanizador y movilizador de las personas, proposición sustancial en el entendimiento de las relaciones que los individuos y colectividades establecen con el mundo material, dentro de las cuales ninguna de las partes carece de poder, ya que este es constitutivo de las propias relaciones, de tal manera que todas presentan mediación y efecto social (Álvarez 1985). De esto se desprende que, efectivamente, la agencia se produce en y por la relación de personas y cosas, donde el comportamiento social de las primeras y las propiedades físicas de las segundas, tienen un papel determinante y estructural en los patrones de interacción social<sup>5</sup>. Además, la tecnología y los saberes relacionados con ciertas sustancias y materiales, entran asimismo en los *habitus*, de manera que sus variaciones pueden acompañar los cambios en el contexto social. Lo que sitúa a la cultura material, en cuanto a las propiedades físicas de sustancias y

<sup>5</sup> Para una perspectiva histórica de la agencia de las cosas en contexto colonial global véase Bethany Aram (2014) “Taste transformed. Sugar and spice at the sixteenth-century hispano-burgundian court”.

materiales, como un elemento pertinente a la indicidad de los patrones sociales.

Este punto de vista se conecta con la propuesta de Ingold (2013), acerca de reorientar la atención de la materialidad de los objetos a las propiedades de los materiales, por las cuales entran en el mundo social. La agencia de las cosas (como realidad percibida) estaría igualmente en el modo en que se imbrican en el cambiante mundo de la vida, por lo que sus propiedades serían relacionales, experimentadas y limitables por las prácticas (Ingold 2013; Žižek 2016). Es evidente que las propiedades de los materiales, sus formas y las tecnologías son atributos que deben ser atendidos, para comprender el papel activo (agencial) de las cosas, pues no son aspectos neutrales elegidos o ejecutados al azar, responden a representaciones sociales y significados contextuales, que pueden tener múltiples asociaciones, según las historias concatenadas con los elementos.

De acuerdo con Robb (2010) cabe señalar que la redefinición de símbolos culturales, como parte de respuestas particulares de resistencia o enfrentamiento, y por ello, de estrategias sociales, es factible de analizar a través de los materiales alternativos que responden a tradiciones específicas, y que pueden mostrar producciones de objetos particulares por necesidades culturales. Las características de las producciones y sus escalas igualmente remiten al valor social de las cosas, esclareciendo los tipos de relaciones entre estas y las personas, siendo diferente si intervienen, ya sea propiciando la materia prima o participando en las fases o procesos de elaboración (Tilley 2006b).

En efecto, Brey (2005) propone para la agencia de las cosas una perspectiva de distinción entre lo social y lo técnico o material, en la que los artefactos y sus propiedades no deben ser analizados ni como hechos objetivos ni como simples construcciones sociales, sino como partes inherentes de la red social, en la que ganan identidad, estimando que la materialidad de la red no es puramente social, incluye existencias no humanas y bienes, donde lo humano es una disposición más en un entramado ilimitado de disposiciones (Žižek 2016). Por estos motivos, las propiedades físicas de los objetos no solo funcionan para provocar o evitar ciertos acontecimientos o actitudes

mediante la acción, también pueden hacer posible nuevas situaciones a partir de la generación de nuevos conjuntos de oportunidades, en los contextos en que las personas diligentemente pueden identificarlas y aprovecharlas (Brey 2005). Para el estudio de los cambios en los campos de acción, Robb (2010) propone entender su desenvolvimiento histórico en términos de una lógica interna, horadada por relaciones sociales —políticas, económicas (patrones más abarcadores y transversales) y tecnológicas— entre personas, cosas y contextos, puesto que forman unidades (trayectorias materiales) útiles para el análisis a largo plazo, como genealogías de la práctica. Esta imagen coherente con la teoría de la interacción social, prefigura la importancia de los espacios construidos, valorados como objetos de características propias (Fahlander y Oestigaard 2008).

### **La agencia de los espacios construidos para la muerte**

Dentro del dominio de los artefactos, los edificios tienen la peculiaridad de crear y ordenar los espacios que resultan de su construcción, en patrones —esquemas— socialmente sancionados. De manera que sus formas, como objetos funcionales y significativos, singularizan cómo una sociedad prescribe el ordenamiento de las relaciones entre las personas y los campos de actividad (Hillier y Hanson 2005). Es por ello que la arquitectura se percibe como una práctica que manipula el espacio natural, mediante técnicas —procedimientos y materiales— que varían a lo largo del tiempo por factores sociales, culturales y económicos, demandando su comprensión como fenómeno social, al que se le atribuyen roles específicos, al poner de manifiesto las subjetividades y disposiciones en interacción, vigentes en el momento específico de construcción como materialización de las sedimentaciones del conocimiento, que además trascienden los contextos iniciales (Pauketat y Alt 2005).

Por esta razón desde la arqueología, la arquitectura ha sido abordada como una manifestación que construye la realidad social en diferentes contextos —pasados y presentes—, manteniendo y reproduciendo el sistema de saber-poder imperan-

te en cada momento histórico, como agente activo que genera conducta social y transmite mensajes simbólicos, que son asimilados de manera inconsciente en los marcos espaciales de la vida cotidiana (Mañana et al. 2002). En esta dirección las investigaciones han evidenciado que las construcciones edilicias coartan las alternativas de movimiento y percepción, disciplinando intencionalmente los cuerpos y las mentes con propósitos de control, y en tanto acompañantes de las divisiones de las actividades económicas, reproduciendo las actitudes frente a la producción material. Asimismo, se ha mostrado cómo los estilos arquitectónicos que perduran en los monumentos históricos, trascienden como significantes al participar en la construcción de los discursos actualizados sobre el pasado y la delimitación de figuras históricas y elementos de cultura material que deben ser privilegiados, exaltados y preservados como parte de las historias nacionales (Senatore 2004; Zarankin 2005), como el caso de la arquitectura barroca en el ámbito brasileño (Soares 2015) y en la construcción de una arqueología de conservación y protección de la arquitectura en el contexto cubano (Hernández 2011).

Este poder modulante que posee la arquitectura como artefacto omnipresente en el tiempo, le proporciona una cualidad distintiva como entidades inseparables de los sistemas de relaciones espaciales, que en procesos de larga duración permiten perfilar, con los cambios constructivos y de orden espacial, las dinámicas de las permanencias. Hillier y Hanson (2005) señalan que las relaciones sociales están implícitas en las relaciones espaciales de los inmuebles, en una proyección exterior, estableciendo el orden urbano y al interior, definiendo y controlando el sistema de categorías sociales de identidad y diferenciación (desigualdades). Las permeabilidades funcionales de ambos espacios tenderían a la complementariedad, puesto que los interiores definen las posturas ideológicas, en el sentido de que las estructuras del *habitus* serían continuamente reafirmadas por la práctica situacional, mientras que los exteriores definen un área más transaccional y política, puesto que construye un espacio más fluido, que acentúa la movilidad y la transformación.

La dialéctica de la relación entre lo interno y lo externo, lo próximo y lo lejano, del punto de

vista arquitectónico, marcaría las diferencias de las significaciones de las variables de los contextos, en cuanto al lugar (el dónde) de los patrones de interacción social, con lo cual la temporalidad (su cuando) y la impronta de las finalidades de los sucesos (su para qué) adquieren diferentes matices, a partir de las experiencias –corporales– de los individuos y grupos. El lugar como categoría absoluta individualizada de los procesos de interacción, como afirma Augé (2000) sería impensable, consignando un referente abstracto y a la vez material de las relaciones con los espacios y sus connotaciones, incluso y necesariamente emocionales, donde la materialidad del cuerpo, y sus relaciones con el espacio y el resto de la cultura material es fundamental (Rivera 2012).

Se parte de un presupuesto que enlaza paisaje y arquitectura como dos continuidades que obedecen a las mismas estrategias de construcción social y patrones de racionalidad, que armonizan la imposición y la exposición en las propiedades de los espacios y sus percepciones, asentando la trascendencia metodológica del estudio del aspecto físico (formas y espacios), sus relaciones y vías comunicantes en el registro arqueológico. Las propiedades de los materiales empleados, su colocación y las técnicas constructivas, la organización y atributos interiores y exteriores de los volúmenes, y la localización del inmueble, creando una determinada escena urbana, aproximan la manera en que se materializa la dimensión simbólica del ambiente en el que se desarrollan los patrones de interacción social. El orden urbano y la arquitectura, como materializaciones durables de la sedimentación del conocimiento y el poder, formarían parte de las estructuras objetivas de una sociedad, que una vez erigidas mantendrían su carácter conformador y de diferenciación de los patrones de interacción social –como las prácticas funerarias–, a la vez que sus variaciones propiciarían cambios en ellos.

En el análisis de los espacios de interacción es necesario considerar la propuesta teórica de que todo lo visible es simbólico, en el sentido de que la voluntad de hacer visible (inclusiva) o no (exclusiva) los procesos sociales y sus resultados, es la objetivación de la concepción espacial en una sociedad, fundamentado en las propiedades antropológicas de la conciencia humana (Lotman

1998; Criado 1999; Mañana et al. 2002). Criado (1991) le clasifica como la inclinación que tiene un grupo social de exhibir y destacar los productos de la cultura material. En sociedades asimétricas la voluntad de visibilidad en la arquitectura revelaría una estrategia concomitante al lugar que ocupa cierto grupo en el entramado social, que en ocasiones se traduciría en las pautas hegemónicas de un sector social en relación con el resto, manifestadas en las construcciones edilicias, como maneras de hacer y concebir donde entran en juego las formas, las organizaciones y las relaciones entre los individuos y los espacios.

A partir de este principio la indagación de los rasgos visibles respondería a las interrogantes de qué elementos o aspectos se destacan, cómo y por qué, permitiendo definir las lógicas de las intencionalidades, tanto para los contextos funerarios, como para la arquitectura y los espacios relacionados al patrón religioso de interacción social, en las prácticas funerarias, como en iglesias y cementerios. Los estudios destacan cuatro estrategias básicas que se han definido dentro de los esquemas lógicos: la inhibición, señalando la ausencia de actitud consciente de visualización, la ocultación como invisibilidad, la exhibición a modo de visualización consciente y la monumentalización, en virtud de una exhibición con pretensiones de perdurabilidad, existiendo en algunos casos correspondencia entre ellas y los tipos de regularidades espaciales (Criado 1991).

Las acciones en un contexto de interacción, pueden ser más o menos significativas, por la relación entre la estrategia de visibilidad instrumentada y el carácter simbólico del espacio construido en el cual se desarrollan, asumiéndose la connotación por asociación contrastante y extendida, entre actividad y lugar (espacio). Es una relación en la cual los diferentes significados de las acciones materiales (eventuales y permanentes) no forman una cadena, sino que se hallan en una relación mutuamente relevante (Lotman 1998). Las intencionalidades de cualquier acción individual o colectiva, estarían relacionadas con el tipo de estrategia de visibilidad que canalizan, el lugar de ocurrencia en relación a las propiedades y connotaciones de los espacios arquitectónicos, y la durabilidad o permanencia de las conse-

cuencias o los efectos inmediatos, perfilando, además, el alcance social en términos prácticos. Es de esperar que en el registro arqueológico de las prácticas funerarias los elementos distintivos de la cultura material –en cuerpos, artefactos y sus asociaciones– estarían mostrando distinciones sociales, que responden a las diferentes historias de los individuos y a las creencias, como un mensaje manipulado a una situación de tránsito y estatus.

Es necesario acentuar que el estudio de la relación de los signos funerarios con los individuos que los producen, y aquellos hacia los que va dirigida la información visual, debe distinguir entre los rasgos que están vinculados a la identidad de los individuos, materializados en sus cuerpos y las singularidades resultantes de los rituales funerarios, entre ellos los restos artefactuales, que pueden ser manipulados en el despliegue mortuario con diversos intereses (Berenguer 1994). Se trata de un conjunto que en todo momento refiere la pertenencia a patrones transversales y horizontales de interacción, cuya coherencia entre las partes debe ser examinada.

## Bibliografía

- Acuto, F., y V. Franco. (2015). *Arqueología y mundo material. Personas, cosas, relaciones. Reflexiones arqueológicas sobre las materialidades pasadas y presentes*. Ediciones Abyayala, Quito.
- Álvarez, J. (1985). *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada*. Ediciones pedagógicas. Madrid.
- Aram, B. (2014). Taste transformed. Sugar and spice at the sixteenth-century hispano-burgundian court, Aram, B. y Y. Yun-Casalilla (eds.), *Global goods and the Spanish Empire, 1492-1824. Circulation, resistance and diversity*. Palgrave Macmillan.
- Augé, M. (2000). *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Gedisa Editorial. Barcelona.
- Berenguer, J. (1994). La muerte como un discurso para los vivos: hacia una semiótica de la evidencia funeraria. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* 19: 23-27.

- Binford, L. (1971). Mortuary practices: their study and their potential, *Approaches to the Social Dimensions of Mortuary Practices. Memoirs of the Society for American Archaeology* 25: 6-29.
- Boron, A. (2006). Prólogo, P. Sotolongo y C. Delgado (comp.), *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo*. Colección Campus Virtual de CLACSO. Buenos Aires.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Editorial Anagrama. Barcelona.
- Brey, Ph. (2005). Artifacts as social agents, H. Harbers (ed.), *Inside the politics of technology. Agency and normativity in the co-production of technology and society*. Amsterdam University Press.
- Bueva, L. (1980). La actividad práctica y espiritual, *Estética marxista-leninista y la creación artística*. Editorial Progreso. Moscú.
- Burkitt, I. (2016). Relational agency: relational sociology, agency and interaction, *European Journal of Social Theory* 19, 3: 322–339.
- Criado, F. (1991). Construcción social del espacio y reconstrucción arqueológica del paisaje, *Boletín de Antropología Americana* 24: 5-29. Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Criado, F. (1999). Del terreno al espacio: planteamientos y perspectivas para la arqueología del paisaje, *Capa 6. Criterios y convenciones en arqueología del paisaje*. Universidad de Santiago de Compostela.
- Delgado, C. (2011). *Hacia un nuevo saber. La bioética en la revolución contemporánea del saber*. Publicaciones Acuario. Centro Félix Varela. La Habana.
- DeMarrais, E. (2004). The Materialization of Culture, *Rethinking materiality the engagement of mind with the material world*. E. DeMarrais, Ch. Gosden y C. Renfrew (eds.), McDonald Institute for Archaeological Research University of Cambridge.
- Eco, H. (2000). *Tratado de semiótica general*. Editorial Lumen, Barcelona.
- Espina, M. (2008). Una concepción compleja del cambio, el tiempo y la historia, *Complexus. Revista sobre complejidad, ciencia y estética* 4, 2: 6-21.
- Fahlander, F., y T. Oestigaard (2008). *The materiality of death: bodies, burials, beliefs*. Publishers of British Archaeological Reports Series 1768, Oxford.
- Giddens, A. (1993). *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva a las sociologías interpretativas*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Giddens, A. (2000). *Sociología*. Alianza Editorial S. A. Madrid.
- Giddens, A. (2006). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Amorrortu Editores. Buenos Aires.
- Giner, S., Lamo de Espinosa, E., y C. Torres. (2001). *Diccionario de sociología*. Ciencias Sociales. Alianza Editorial. Madrid.
- Goldstein, L. (1981). One-Dimensional Archaeology and Multidimensional People: Spatial Organization and Mortuary Analysis, K. Chapman y Randsborg (ed.), *The Archaeology of Death*. Cambridge University Press.
- Goodenough, W. (1965). Rethinking 'status' and 'role': toward a general model of the cultural organization of social relationships, Michael Banton (ed.), *The relevance of models for social anthropology*. Monographs 1. Travistock.
- Gosden, Ch. (2004). *Archaeology and colonialism. Cultural contact from 5000 BC to the present*. Cambridge University Press, England.
- Hernández, I. (2011). La arqueología del período colonial en Cuba: apuntes teóricos de sus primeros cincuenta años (I), *El Caribe arqueológico* 12: 3-14.
- Hillier, B. y J. Hanson (2005). *The social logic of space*. Cambridge University Press. New York.
- Hodder, I. (1988). *Interpretación en arqueología. Corrientes actuales*. Editorial Crítica. Barcelona.
- Ingolt, T. (2013). Los Materiales contra la materialidad. *Papeles de Trabajo* 7, 11: 19-39.
- Knappett, C. (2014). Materiality in archaeological theory, C. Smith (ed.), *Encyclopedia of global archaeology*, Springer, New York.
- Knusel, C., y J. Robb (2016). Funerary taphonomy: An overview of goals and methods, *Journal of Archaeological Science. Reports* 10: 655-673.

- Kosiba, E. (2019). New Digs: Networks, Assemblages, and the Dissolution of Binary Categories in Anthropological Archaeology, *American Anthropologist* 121, 2: 447–463.
- Lamo de Espinosa, E. (1993). La interacción reflexiva, E. Lamo de Espinosa y J. E. Rodríguez (eds.), *Problemas de teoría social contemporánea*. Editorial Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid.
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
- Lotman, I. (1998). *La semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*. Ediciones Cátedra, S.A. Universidad de Valencia.
- Luengo, E. (2016). El pensamiento complejo. Método-estrategia y principios, L. G. Rodríguez (coord.), *La emergencia de los enfoques de la complejidad en América Latina. Desafíos, contribuciones y compromisos para abordar los problemas complejos del siglo xxi*. Castelar: Comunidad Editora Latinoamericana.
- Mañana, P., Blanco, R., y X. Ayán Vila (2002). *Arqueotectura 1: bases teórico-metodológica para una arqueología de la arquitectura. Tapa 25. Trabajos de arqueología e patrimonio*. Laboratorio de Patrimonio, Paleoambiente e Paisaxe. Santiago de Compostela.
- Montón Subías, S. (2015). Colonialismo, monarquía hispánica y cultura material. Algunas contribuciones desde la arqueología, *Índice Histórico Español* 128: 137-174.
- Morin, E. (2001). *El método. La naturaleza de la naturaleza*. Ediciones Cátedra. Madrid.
- Morin, E. (2005). *Introducción al pensamiento complejo*. Editorial Gedisa. Barcelona.
- O'Shea, J. (1984). *Mortuary variability. An archaeological investigation*. Academic Press, Inc. Orlando.
- Ortiz, F. (1963). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación*. Consejo Nacional de Cultura. La Habana.
- Ortiz, F. (2015). *Epifanía de la mulatez: historia y poesía*. J. A. Matos (comp.), Fundación Fernando Ortiz. La Habana.
- Pauketat, T., y S. Alt (2005). Agency in a Postmold? Physicality and the Archaeology of Culture-Making, *Journal of archaeological method and theory* 12, 3: 213-236.
- Pereira, G. (2017). Bioarqueología de las prácticas funerarias. *Arqueología Mexicana* 24, 143: 50-55.
- Pupo, R. (1990). *La actividad como categoría filosófica*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.
- Redfield, R. (1993). Cómo funciona la sociedad, H. L. Shapiro (ed.), *Hombre, cultura y sociedad*. Fondo de Cultura Económica. México, D. F.
- Renfrew, C. (2008). Implicación material y materialización, C. Renfrew y P. Bahn (eds.), *Arqueología, Conceptos claves*. Akal, Madrid.
- Rivera, J. (2006). Sepulturas abiertas en la Nueva Granada. Reflexiones sobre una arqueología histórica de la muerte, P. A. Funari y F. R. Brittez (eds.), *Arqueología histórica en América Latina. Temas y discusiones recientes*. Ediciones Suárez, Mar del Plata.
- Rivera, J. (2012). Dolencias, remedios y sepulturas. Hacia una arqueología del “cuerpo” en el antiguo hospital de San Juan de Dios de la ciudad de Panamá Viejo, tesis doctoral. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.
- Robb, J. (2008). Agencia, *Arqueología. Conceptos claves*. C. Renfrew y P. Bahn (eds.), Akal, Madrid.
- Robb, J. (2010). Beyond agency, *World Archaeology* 42, 4: 493–520.
- Rodríguez, J., y E. Ferrer (2018). Teoría e Interpretación en la Arqueología de la Muerte, *Spal* 27, 2: 89-123.
- Saxe, A. (1970). Social dimensions of mortuary practices. A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (Anthropology). University of Michigan.

- Schuster, J. (1993). La teoría de la estructuración, *La Palabra y el Hombre* (87): 97-107. Editor Universidad Veracruzana
- Seguel, A. (2002). El cambio como dispositivo de complejidad. *Papeles del Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva* 4: 1-13. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad del País Vasco.
- Senatore, M. (2004). Discursos ilustrados y sociedad moderna en las colonias españolas de Patagonia, P. Funari y A. Zarankin (eds.), *Arqueología histórica en América del Sur. Los desafíos en el siglo XXI*. Ediciones Uniandes. Bogotá.
- Skvortsov, L. (1977). *El tiempo y la necesidad en la historia*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.
- Soares, R. (2015). Brazil Baroque, Baroque Mestizo: Heritage, Archeology, Modernism and the Estado Novo in the Brazilian Context, P. Funari y M. Senatore (eds.), *Archaeology of culture contact and colonialism in Spanish and Portuguese America*. Springer International Publishing. Suiza.
- Sokolov, E. (1986). Las funciones básicas de la cultura (I), *Criterios. Revista de teoría de la literatura y las artes, estética y culturología* 13-20: 264-301. Casa de Las Américas. La Habana.
- Sotolongo, P. (2005). Complejidad, sociedad y vida cotidiana, *Complexus. Revista de complejidad, ciencia y estética* 1, 3: 22-31.
- Sotolongo, P. (2006). *Teoría social y vida cotidiana. La sociedad como sistema dinámico complejo*. Centro Felix Varela. La Habana.
- Sotolongo, P., y C. Delgado (2006). La intersubjetividad social, las estructuras sociales objetivadas y las subjetividades sociales individuales, *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social: hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO. Buenos Aires.
- Stutz, L. (2008). More than metaphor: approaching the human cadaver in archaeology. *The materiality of death: bodies, burials, beliefs*. F. Fahlander y T. Oestigaard (eds.), Publishers of British Archaeological Reports Series 1768, Oxford, England.
- Thomas, J. (2005). Materiality and the social, P. P. Funari, A. Zarankin y E. Stovel (eds.), *Global archaeological theory. Contextual Voices and Contemporary Thoughts*, Kluwer Academic/Plenum Publishers, New York.
- Tiesler, V. (1997). La arqueología biosocial. Bases conceptuales para la evaluación de restos humanos en arqueología, tesis de licenciatura. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México, D. F.
- Tilley, Ch. (2006a). Introduction, C. Tilley, W. Keane, S. Küchler, M. Rowland and P. Spyer (eds.), *Handbook of material culture*. Sage Publications, London, Thoosand, New Delhi.
- Tilley, Ch. (2006b). Objectification. C. Tilley, W. Keane, S. Küchler, M. Rowland and P. Spyer (eds.), *Handbook of material culture*. Sage Publications, London, Thoosand, New Delhi.
- Valcárcel, R. (2012). Interacción colonial en un pueblo de indios encomendados. Chorro de Maita, Cuba. Tesis doctoral. Universidad de Leiden. Holanda.
- Van Dyke, R. (2015). La intencionalidad importa: una crítica a la agencia de los objetos en arqueología. F. A. Acuto y V. Franco (eds.), *Personas, cosas, relaciones. Reflexiones arqueológicas sobre las materialidades pasadas y presentes*. Ediciones Abya-Yala. Quito.
- Zarankin, A. (2005). Walls of domestication—archaeology of the architecture of capitalist elementary public schools: the case of Buenos Aires, P. Funari, A. Zarankin y E. Stovel (eds.), *Global archaeological theory: contextual voices and contemporary thoughts*. Kluwer Academic/Plenum Publishers. New York.
- Žižek, S. (2016). *Contragolpe absoluto. Para una reformulación del materialismo dialéctico*. Ediciones Akal, S. A. Madrid.

Recibido: 14 de noviembre de 2019.

Aceptado: 26 de diciembre de 2019.