

DE LA ARQUEOLOGÍA DEL PASADO A LA ARQUEOLOGÍA DEL FUTURO: ANOTACIONES SOBRE MULTICULTURALISMO Y MULTIVOCALIDAD

Cristóbal Gnecco
Universidad del Cauca

¿Qué pájaro tiene el corazón para cantar en un matorral de espinas?

(J.M. Coetzee. Esperando a los bárbaros)

Resumen

Se ha dicho que la arqueología tiene tratos cercanos con el pasado. Se ha dicho que esos tratos pasan por cierta materialidad. Se ha dicho. La unión de pasado y materia, suspendida por interrogantes y acaso una relación fecunda si puesta en otros términos, podría haber conducido a los arqueólogos a explorar sentidos desconocidos otorgados a las cosas (animadas en algunas cosmologías), dimensiones impensadas de sacralidad significativa, espacios trascendentes de otra manera. Pero no fue así: pasado y materia fueron objetivados, cosificados, atrevidamente usados para construir la teleología temporal de la modernidad. Este artículo explora esos acontecimientos.

Palabras clave: arqueología, multiculturalismo, multivocalidad

Recibido: 23 de mayo de 2011
Aceptado: 30 de julio de 2011

Abstract

It has been said that archaeology has close deals with the past. It has been said that such deals are marked by certain materiality. It has been said. The union of past and matter, suspended by question marks and perhaps a fertile relationship if stated differently, could have led archaeologists to explore unknown meanings accorded to things (animated in some cosmologies), unthought dimension of meaningful sacredness, transcendent spaces otherwise. But it didn't happen that way: past and matter were objectified and reified, boldly used for constructing the temporal teleology of modernity. This paper explores such events.

Keywords: Archeology, multiculturalism, multivocality

La arqueología fue hecha dentro de los límites de una maldición: el empirismo preterizante, esa perversidad positiva, construyó una gruta canónica donde los arqueólogos se refugiaron, no sin placer. Allí han permanecido, alimentando un autismo irresponsable y deliberado, sin salir a la luz del contexto; reproduciendo, hasta la náusea, una indagación auto-referencial que hace del pasado un lugar para huir de los acontecimientos que nos hacen, nos exigen y nos condenan. Los arqueólogos huyen, seguro, pero ¿de qué? Huyen de las palabras que dijo André Breton el siete de junio de 1946 en una velada en homenaje a Antonin Artaud, recién liberado del manicomio de Rodez: “Me parece motivo de burla toda forma de compromiso que no llegue a este objetivo triple e indivisible: transformar el mundo; cambiar la vida; rehacer, completamente, el entendimiento humano.” Centraré estas notas, entonces, en ese objetivo triple. Comenzaré con el entendimiento y el ruido que produce la caída de la casa de la razón.

Hace unas cuantas décadas fue anunciada la reorganización del campo simbólico de la modernidad. El anuncio llegó a la arqueología en dos tiempos: uno significó el redescubrimiento de Occidente; otro la búsqueda del lugar del salvaje -en el sentido de Trouillot (2011)-. Occidente fue redescubierto por su historia: supo qué era, cómo había actuado y cuáles eran sus horizontes de habilitación. No lo hizo en un arranque de culpa altruista; lo hizo empujado por los acontecimientos de las guerras anticoloniales en África, por los movimientos de derechos civiles (mujeres, afrodescendientes, homosexuales), por el empoderamiento étnico. Los arqueólogos supieron que historizar Occidente era historizar la arqueología y viceversa; también supieron que podían ser capaces de impugnar el mito de un canon occidental incuestionado, el canon logocéntrico. Se asustaron: vieron que, al hacerlo, debilitarían sus propias premisas. Preocupados, decidieron jugar: hicieron que el punto de arranque no fueran las historias que hizo Occidente (la suya, como medida, y las de los otros, como referente invertido) sino la crisis de la disciplina. La crisis se jugó en un orden discursivo *dentro* de la arqueología, no en el orden discursivo dentro del cual opera (modernidad, logocentrismo, tantos nombres para el mismo *ethos* y, cómo no, para el mismo *pathos*). Así se confinó a las fronteras disciplinarias una

discusión que tocaba al mundo. La crítica, el diálogo, la multivocalidad se institucionalizaron: entraron a formar parte del grano de la cosecha, perdieron su agudeza y su frescura de raíz. La búsqueda del lugar del salvaje llenó a los arqueólogos de motivos y los precipitó a la escena multicultural. El arqueólogo moderno devino posmoderno, súbitamente.

En una página afortunada Michel-Rolph Trouillot (2011:70) retrató así al etnógrafo posmoderno:

...el especialista en salvajismo está en una situación difícil. No sabe cómo resolverla. Su modelo favorito ha desaparecido o, cuando lo encuentra, rehúsa posar como se espera que lo haga. El etnógrafo examina sus herramientas y encuentra que su cámara es inadecuada. Más importante aún, su campo de visión parece borroso. Pero necesita volver a casa con una foto. Lluve afuera y los zancudos están comenzando a picar. Desesperadamente, el desconcertado antropólogo quema sus notas para crear un momento de luz, mueve su cara hacia la llama, cierra sus ojos y, tomando la cámara con sus manos, toma una foto de sí mismo.

28

El etnógrafo que emerge de la tienda al final de la lluvia "...no es feliz. Con la cámara y el diario de campo en sus manos, busca al salvaje, pero éste ha desaparecido" (Trouillot 2011:17). Como no lo encuentra (éste es ya posmoderno y empoderado) lo reinventa, esta vez como el salvaje natural que la modernidad desterró de la retórica sobre la diferencia (la unión de salvajismo y utopía). Así la arqueología preserva el lugar del salvaje, aún cuando éste ya no está o está de otra manera; entonces lo reinventa, sólo para comprobar, asombrado, que el lugar ha sido ocupado de nuevo, esta vez por el salvaje mismo, por sus propios medios, por su propia voluntad. El salvaje del arqueólogo posmoderno (el salvaje posmoderno del arqueólogo, entonces) es un *nativo histórico*, un guardián altamente calificado de la historia por auténtico y continuo.

La exigencia de autenticidad, siempre circunstancial y maleable, hace aparecer a las historias locales como uno de los lugares posibles (quizás el más posible) de reactivación del sentido del tiempo que la posmodernidad pretende aniquilar. En una paradoja que sólo puede ser posmoderna, las historias indígenas antes apropiadas y transformadas por la historia na-

cional (canibalizadas, entonces) ahora son valoradas, en sus propios términos, como discursos de continuidad y sacralidad alternativos a la brutal des-historización de los tiempos actuales. Esta huida hacia la naturaleza y el pasado no tiene nada que ver con la reacción aristocrática de los románticos del siglo XVIII; es un movimiento capitalista que exotiza al otro mientras busca limitar su despliegue. No en vano el proyecto cultural del multiculturalismo es “aprovechar y redirigir la abundante energía del activismo de los derechos culturales, más que oponerse a ella directamente” (Hale 2002:498). El multiculturalismo, con su estética de la nostalgia y de la indiferencia, se siente libre de huir de su propia historia al mismo tiempo que lega en otros (en los nativos) la constitución de sentidos históricos que alaba, capitaliza, mercantiliza y discrimina. La nostalgia por los orígenes perdidos, escribió Spivak (2003:334, 360), va “en detrimento de la exploración de las realidades sociales dentro de la crítica del imperialismo” y es sospechosa “como base para la producción ideológica contrahegemónica.”

Pero cuando los indígenas aventuran por fuera del nuevo canon de la representación multicultural (más estrecho y vigilado que los cánones colonial y moderno) su autenticidad se pone en entredicho y sus derechos son limitados: “El indio bueno, estoico y politizado es entonces velado con una legitimidad que es tan diáfana como efímera porque puede, rápidamente, convertirse en desprecio si pisa la línea estrecha dibujada por sus sostenedores blancos” (Ramos 1994:86). El nativo histórico es auténtico mientras siga los senderos de la historia “cierta” (¿la de las disciplinas expertas?), no “invente” tradiciones de la “nada” y use el pasado sólo en la construcción de las identidades que la posmodernidad le permite -identidades imaginadas por el multiculturalismo, entonces-. El “otro real” (que responde de maneras diversas, no siempre pacíficas, democráticas ni humanistas, a las presiones del capitalismo salvaje, a la velocidad de los flujos globales y a la violencia posideológica) debe dar paso, sin disonancias, al “otro imaginado” (que vive su vida bucólica y exótica en el mundo de la tolerancia y la separación). Como señaló Slavoj Žižek (1998:157) de una manera brutal:

La “tolerancia” liberal excusa al otro Otro folclórico, privado de su sustancia (como la multiplicidad de “comidas étnicas” en una megalópolis contemporánea) pero denuncia a cualquier Otro “real” por su “fundamentalismo,” dado que el núcleo de la Otredad está en la

regulación de su goce: el “Otro real” es, por definición, “patriarcal,” “violento,” jamás es el Otro de la sabiduría etérea y las costumbres encantadoras. Uno se ve tentado aquí a reactualizar la vieja noción marcuseana de “tolerancia represiva,” considerándola ahora como la tolerancia del Otro en su forma aséptica, benigna, lo que forcluye la dimensión de lo Real del goce del Otro.

El nativo histórico se convirtió, cómo no, en el salvaje posmoderno del arqueólogo posmoderno. Su existencia retórica es una prueba de que los arqueólogos eludieron la responsabilidad transformativa ante un contexto agobiante. ¿Qué pudieron hacer los arqueólogos con los dos tiempos del anuncio posmoderno, qué pudieron hacer que no hicieron? No cambiaron de lugar. Universalizaron el lenguaje contestatario, lo volvieron una nueva medida de lo posible, el referente de las cosas. La corrección política tomó el lugar de la asepsia objetiva; el cinismo se adueñó de la escena, hizo un héroe del francotirador que dispara a todos desde la barrera. Pudieron remover el lugar del salvaje pero decidieron preservarlo, aunque de otra manera (así salvaron sus privilegios cognitivos). No osaron preguntar qué pasaría al remover “ese lugar -no para revitalizar la tradición disciplinaria con cirugía cosmética” (Trouillot 2011:75) sino para ponerla en entredicho-. Pudieron “recapturar dominios de significado creando puntos estratégicos de ‘reingreso’ al discurso sobre la alteridad: áreas dentro del discurso donde la introducción de nuevas voces o nuevas combinaciones de sentido” perturbara el campo entero y abriera el camino para su recaptura; pudieron “mostrar que el Otro, aquí y en cualquier parte, es realmente un producto -simbólico y material- del mismo proceso que creó Occidente;” pudieron saber que el tiempo estaba maduro “para proposiciones sustantivas dirigidas, explícitamente, a la destrucción del lugar del salvaje” (Trouillot 2011:76). Pudieron, y no lo hicieron. Así se configuró el canon de la arqueología multicultural, una curiosa postura que mezcla un poco del viejo positivismo con otro poco de un nuevo constructivismo.

Este coctel improbable define los contornos de una estrategia disciplinaria que, desde la distancia (esta vez no aséptica sino cínica), tolera simbolizaciones distintas del pasado y, en menor medida, también las formas de representarlas y la ampliación de su despliegue escénico. Pero su tolerancia dice tanto de su paternalismo y de su arrogancia como de su ingenuidad. ¿Qué ha hecho la arqueología frente al contexto multicultural? Fundamen-

talmente tres cosas: abrir su práctica a la participación de actores locales (en las investigaciones y en las tomas de decisión), abrir los espacios de circulación de su discurso (sobre todo con la promoción de museos locales y de medios impresos y audiovisuales) e incluir otros horizontes históricos en sus interpretaciones. La primera sólo ha logrado que los actores locales sean miembros de los equipos de trabajo (el obrero de siempre, esta vez con vestidos étnicos) o, como mucho, que sean entrenados en la disciplina (arrebatándolos al salvajismo de su práctica y trayéndolos al curso de la civilización.)¹ La segunda es una buena intención (en apariencia) que ha terminado contribuyendo a la fetichización del pasado, como en el caso de los museos locales (que han surgido por doquier, como la peste, sin reflexionar sobre su significado y papel, convertidos en depósitos de cosas que nadie quiere y a nadie interesa). La tercera ha enriquecido la hermenéutica arqueológica pero ha olvidado tender puentes interdiscursivos. Estas características, entonces, que parecerían definir una arqueología que milita contra la violencia epistémica de la tradición logocéntrica, son engañosas. La arqueología multicultural es una arqueología académica tradicional acomodada a las necesidades y mandatos del multiculturalismo.

Es el disfraz (necesario) de una vieja práctica que ha decidido seguir haciendo lo mismo que ha hecho por siglos, cambiando todo para continuar igual. Pero otros sí, otros quieren remover el lugar del salvaje para encontrar al otro en otra parte. ¿En qué lugar?; ¿qué hacer con una condición que pide destruir el lugar del salvaje en el discurso disciplinario al mismo tiempo que es re-edificado desde abajo? Viene a mano recordar las palabras de Johannes Fabian (2001:4): “El problema principal [es] el encuentro -yo prefiero llamarlo confrontación- de tipos de praxis, los nuestros y los de ellos.” Nikos Sotiro contó a Paul Verlaine en una carta que su paciente en Harar, Arthur Rimbaud, le dijo una vez: “No dejes de leer el Corán, pero recuerda que el infierno, el verdadero infierno, está construido con palabras” (Mejía 2008:56). ¿Qué hacer con todo lo que hemos hecho, con todo ese gigantesco edificio de palabras que ha objetivado y cosificado el tiempo, ese edificio arqueológico de palabras? ¿Cómo no mirarnos en el espejo que Said (2004:126-127) puso frente a nosotros?:

1. La participación en otros términos (en la toma de decisiones, por ejemplo) se debe al empoderamiento local y no al altruismo arqueológico.

Preservar un suceso del olvido es equivalente, en la mente orientalista, a transformar Oriente en un teatro para sus representaciones de Oriente... Además, el poder puro y simple de haber descrito Oriente en términos occidentales modernos consigue que Oriente salga del reino de las tinieblas silenciosas donde ha permanecido ignorado (con la excepción de algún murmullo producido por el sentimiento vasto, pero indefinido, de su propio pasado) y alcance la claridad de la ciencia europea moderna.

¿No es esto, acaso, lo que han hecho las tipologías arqueológicas, volver inteligibles otros mundos para la mirada logocéntrica, para la cual esos mundos “no tienen historias para evitar que los hechos y sistemas caigan en las fábulas más absurdas y desarticuladas y en la ficción ignorante” (estas palabras son de George Catlin sobre una ceremonia Mandan en 1841; citado por Crapanzano 1996:59)?; ¿volver inteligibles las historias locales a través de las taxonomías disciplinarias, ávidamente evolucionistas?² El aparato disciplinar de la arqueología (su aparato de censura, entonces) naturalizó sus formas de ver, medir y hacer. Naturalizó y fetichizó un canon que es, apenas, uno entre varios. El efecto conjunto de esas dos estrategias fue doble: voz y silencio. Otorgó voz a la disciplina y silencio a otras alternativas de interpretación. Por eso la historización de la arqueología exige preguntas elementales. Por ejemplo:

¿Periodizan las historias indígenas? Si es así ¿cómo y para qué? ¿Acaso la diferencia radica sólo en las preguntas que hacemos y cómo se responden?; ¿qué preguntan sobre y qué quieren del pasado las comunidades indígenas?; ¿qué piensan que es el pasado? La autoevidencia de este término debería ser cuestionada. No conocemos bien qué son, qué esperan las historias indígenas y, sin embargo, las adjetivamos. Ya sabemos que no hay una sólo historia sino muchas, pero la adjetivación dice poco del conocimiento. Al decir de otras historias que son esto o lo otro no estamos diciendo nada de ellas sino de nosotros, de los conceptos a los cuales otorgamos valor interpretativo. Al final (al principio) todas las lecturas arqueológicas son nacionalistas: apuntan a cimentar la relación entre cultura material,

2. Aunque la filosofía evolucionista perdió centralidad en la globalización moderna de finales del siglo XIX -debido al desmantelamiento de la razón histórica por parte de una burguesía cada vez más amenazada por las organizaciones obreras- nunca abandonó sus aposentos en el edificio metafísico de la arqueología, ni siquiera allí donde la obsesión por el espacio silencioso, sólo en apariencia, el valor político del tiempo.

lengua y territorio. La diferencia es la dimensión (abarcante o limitante) que se acuerda a la concepción de nación. Por eso habría que hablar de otras ontologías, del estatus ontológico de los equivalentes indígenas de los conceptos occidentales. Habría que excavar para arriba. Habría que situar la recursividad de tiempo y narración, humanizar el tiempo, claro, y humanizar las narrativas a través de una temporalización significativa que no sea la del mandato hegeliano. Las otras historias (no necesariamente indígenas) contadas por la arqueología “son subvertidas por las historias trascendentes en las cuales se cuentan” (Crapanzano 1986:76), como las periodizaciones, las etapas universales, la evolución, el desarrollo. Encontrar al otro, pero ¿dónde? Esto dijo Walter Mignolo (2005:xix): “El diálogo sólo puede tener lugar cuando la ‘modernidad’ sea descolonizada y desposeída de su marcha mítica hacia el progreso.” Esa es la tarea de la arqueología del futuro.

En el valle del mundo

El mundo es otro. Los mundos son otros. Demandan volvernos localmente globales (globalizar la discusión pero localizar su práctica). Desde el comienzo del siglo XVI las historias y lenguajes de las comunidades indígenas “se volvieron históricos” en el momento en que perdieron su propia historia. Los sujetos también; así se constituyó la colonialidad del ser, que opera por conversión (a los ideales cristianos, de la civilización, del progreso, de la modernización, del desarrollo, de la democracia, del mercado) o por adaptación o asimilación. Si abandonamos la creencia (casi natural) de que la historia es una sucesión cronológica de eventos que progresa hacia un fin postulado (civilización, modernidad, desarrollo) y traemos a escena la espacialidad y la violencia del colonialismo entonces el proyecto moderno se vuelve inseparable del colonialismo en una distribución de nodos heterogéneos.

La diferencia entre una concepción de nodos de heterogeneidad histórico-estructural (Mignolo 2005) y una de sucesión lineal de eventos es que la primera permite dar cuenta de las relaciones multiformes entre lo local y lo global. No concebir la historia como un proceso cronológico lineal y teleológico sino como una heterogeneidad multitemporal es un lugar de entrada para hablar de historias locales y su relación en red con otras historias (lo que otorga la perspectiva global) en vez de hablar de grandes

narrativas. Contemplar otras dimensiones de la historia tiene otros dos beneficios: uno está relacionado con la idea del espejo; de la mirada devuelta; del sujeto que ve, acaso por primera vez, que el sujeto que mira también es mirado. El otro es la extensión del reflejo: al vernos viéndonos podemos preguntar quién es ese sujeto extraño que espía nuestra mirada; podemos preguntar por el orden de la representación. Pregunto, entonces: ¿cómo representamos? Stephen Tyler (1986) argumentó que la etnografía no debe representar, que la ideología de la representación es una ideología del poder, que para romper su embrujo tendríamos que atacar la escritura, la representación totalista y la autoridad autorial. El asunto es provocador y no podría no estar de acuerdo: me seduce el panorama de una arqueología fragmentaria (que no aspira a la totalidad), que no se sumerge en el pasado para encontrar estructuras racionales profundas (siempre en lucha con el irracional animal humano) sino que habita en la superficie del mundo para dar cuenta de su estado precario; que no se preocupa por la forma porque sabe que puede tomar cualquiera y que la escogida siempre será irrealizada. Pero Tyler sugiere *no* representar y allí las aguas cenagosas nos llegan al cuello.

34

El reto indígena al monopolio (narrativo y de objetos) de la disciplina desnuda lo que el discurso de los arqueólogos no quiere decir: mide su silencio. El mutismo de los arqueólogos ante las transformaciones de la sociedad (su juego evasor con los tiestos) no es su fortaleza disciplinaria sino su debilidad. Callar elude las presiones del contexto, esconde la cabeza en la arena. Ni el reto indígena ni el menoscabo disciplinario deberían conducir al triste espectáculo de una arqueología que no representa (o que pretende no representar), que se hace a un lado escamoteando su responsabilidad, ya sea como oportunismo cínico o como aislamiento autista. Ya lo dijo Spivak (2003): la transparencia es el disfraz del nuevo colonizador. La oportunidad es otra: representar de otra manera, exponiendo la naturaleza filosófica del animal disciplinario ante la mirada (indiscreta, acaso) de los demás. Encontrar a las comunidades locales no es apropiar su representación, como hizo por tantas décadas la arqueología, sino acompañarla. Este autoexamen no agota el asunto, sin embargo. En vez del silencio (no ya de la asepsia científica sino del cinismo multicultural), recolonizante por asimilador y paternalista, la arqueología puede hablar de otra manera, así como los pueblos indígenas empiezan a hablar desde plataformas de enunciación inéditas. Pongamos la casa en orden, entonces: ni caridad



intelectual ni arrogación abusiva. Esta limpieza doméstica parecería exigir la crítica y la reflexión, pero conociendo bien la desafortunada tendencia a la rearticulación hay que admitir que la crítica reflexiva ha entrado a formar parte del canon disciplinario, del ruido amortiguado de los timbales multiculturales. La crítica ha sido institucionalizada. El riesgo de rearticular las subversiones en el canon tradicional no puede ser ignorado. La arqueología multicultural transita, con soltura, el camino conocido de la rearticulación de la diferencia. Tolera historias no académicas, no totalizantes, no logocéntricas, pero las limita y neutraliza, impugnándolas o convirtiéndolas en adornos festivos de su altar multivocal. Las historias de las comunidades indígenas, algunas hechas con la participación de arqueólogos, son demasiado locales, demasiado relacionales, demasiado radicales, demasiado ellas mismas como para que pasen desapercibidas ante la mirada vigilante de los arqueólogos multiculturales, como para que pasen el filtro del canon permitido.³

Por eso, quizás sólo por eso, habría que entender la diferencia como la determinación y visibilización de la especificidad de los sujetos históricos, no como la enemiga de la modernidad, finalmente domesticada y organizada por el multiculturalismo. Eso no lo puede hacer la arqueología multicultural, tan empeñada en alimentar al *nativo histórico* como en preservar sus privilegios (¿lo primero, acaso, no hace posible lo segundo?). Ante esos empeños recolonizantes se abren los abanicos locales. Las versiones locales de la historia pueden ser esencialistas, seguro, porque constituyen plataformas urgentes de lucha. Su esencialismo, marcadamente estratégico,

3. Viene al caso una homología con la antropología feminista: cuando apareció en escena algunos antropólogos la saludaron con entusiasmo (bueno, con el entusiasmo del adulto que aplaude la obra de teatro de los niños, inocente por irrelevante; con el entusiasmo disciplinar que alaba la amplitud democrática del relativismo desde la seguridad de sus privilegios intocados). Como señaló Rabinow (1986:255): “El intento por incorporar el entendimiento feminista en una ciencia antropológica mejorada o en una nueva retórica del diálogo es tomado como un nuevo acto de violencia. La antropología feminista está tratando de cambiar el discurso, no de mejorar un paradigma... no está tratando de inventar una nueva síntesis sino de fortalecer la diferencia.” Marilyn Strathern (1987:280-281) lo dijo de esta manera: “un medio tolerante también ha reducido la academia feminista a sólo otro enfoque, una vía, entre muchas, a los datos... La antropología feminista es tolerada, entonces, como una especialidad que puede ser absorbida sin que amenace la totalidad... Allí donde las antropólogas feministas se ven abordando la totalidad de la disciplina se encuentran con una tendencia a separar el análisis de género o los estudios sobre mujeres del resto de la antropología.” La antropología feminista buscó transformar la relación entre el antropólogo y su sujeto de estudio y, al hacerlo, rechazó ser una voz más en el estante del museo relativista.

no las desactiva ni las deslegitima, como pretenden algunos teóricos “poscoloniales” (Jones 1997:135-144; Gosden 2001:241-242).⁴ La estigmatización de los esencialismos que hace la plataforma constructivista de la que parte la arqueología multicultural milita en contra de la posibilidad de entender por qué surgen y cuáles son las consecuencias de su despliegue;⁵ esa tarea cartográfica redimensionaría los horizontes de intervención de la disciplina, alejándola de una nueva mirada distanciada.

Otras clases de arqueologías (descolonizadas, interculturales, relacionales) no eluden la reflexión sobre los esencialismos ni sobre un asunto que sus practicantes dan por hecho: ¿cuál es el significado, acaso, de involucrarse con los propósitos y las necesidades de las comunidades locales? La respuesta no puede ser evitada simplemente apoyándolas, incluso en contra de las versiones académicas, como si el mero apoyo pudiera resolver las preguntas políticas que crea. Quizás podamos ver esta clase de arqueologías no como un instrumento del aislamiento sino como una herramienta para empoderar a las comunidades locales en la arena global. Gustavo Lins Ribeiro (2003:216) ha señalado que el ciberespacio (el *locus*, por excelencia, de las experiencias globales) “también puede ser un lugar para ejercer la contra-hegemonía y para ampliar la visibilidad pública de los actos de poder.” García (1989:332) señaló, en el mismo sentido: “La afirmación de lo regional o nacional no tiene sentido ni eficacia como condena general de lo exógeno: debe concebirse, ahora, como la capacidad de interactuar con las múltiples ofertas simbólicas internacionales desde posiciones propias.” El enredo global no es una concesión al uso occidental sino una estrategia para potenciar y compartir las experiencias locales del colonialismo (sus consecuencias tanto como su impugnación); una estrategia para construir redes globales desde la herida colonial, siempre local. Sin embargo, las

4. La anotación de Gosden (2001:242) de que “En el núcleo de la teoría poscolonial está el ataque a cualquier visión esencialista de la cultura” no es una equivocación sino una intención. No todas las teorías poscoloniales (así, en plural) son constructivistas, no todas deudoras del “realismo” anti-esencialista; la de Gosden quizás, pero no otras que hacen de los esencialismos lugares de indagación, no de impugnación. Señalar que “La arqueología poscolonial necesita poner al descubierto la naturaleza híbrida de las sociedades colonizadas que se han creado en los últimos siglos” (Gosden 2001:257) es equivalente a aceptar una agenda multicultural que descalifica los radicalismos esencialistas al mismo tiempo que se lucra de su exotización mercantil.

5. Diana Fuss (1989:xi) escribió: “...el esencialismo, en sí mismo, no es bueno ni malo, progresista ni reaccionario, benéfico ni peligroso. La pregunta que debemos hacernos no es si este texto es esencialista (y, por lo tanto, ‘malo’) sino si este texto es esencialista ¿qué motiva su despliegue?; ¿cómo circula el signo ‘esencia’ en varios debates críticos contemporáneos?; ¿dónde, cómo y por qué es invocado?; ¿cuáles son sus efectos políticos y textuales?” (cursivas en el original).

relaciones entre lo local y lo global desde el punto de vista de la historia tienen tanto de largo como de ancho. Una apuesta arqueológica por las historias locales debe conocer una paradoja que señaló Guillermo Bonfil (1994:50): el colonialismo europeo atomizó a las sociedades que encontró en su conquista de América, a pesar de que, al mismo tiempo, las homogenizó y colectivizó con el término *indios*. Esa atomización rompió la unidad cultural alcanzada en algunas regiones, reforzando “la identidad local, en detrimento de la identidad social más amplia que correspondía a la organización social de los pueblos antes de la invasión europea.” Esta paradoja sugerente y problemática debe ser matizada. Lo que Maurizio Lazzarato (2006) llamó *ontología pluralista* ayuda a vislumbrar la situación porque propone una relación amplificante entre multicPLICIDAD y singularidad:

Esta teoría de las relaciones exteriores “flotantes,” “variadas,” “fluidas” nos hace salir del universo de la totalidad y entrar en el mundo del pluralismo y de la singularidad, donde las conjunciones y las disyunciones entre las cosas son, en cada momento, contingentes, específicas y particulares y no remiten a ninguna esencia, sustancia o estructura profunda que las pueda fundar... Este pluralismo no niega los procesos de unificación y de composición sino que, al reconocer que las vías por las que se realiza la continuidad de las cosas son innumerables y contingentes se plantea las siguientes preguntas: “El mundo es uno pero ¿de qué manera es uno? ¿Qué especie de unidad posee? ¿Qué valor práctico tiene su unidad para nosotros?” (Lazzarato 2006:19).

El valor de esa unidad depende de quién lo asigne, desde dónde y con qué expectativas; sin embargo, “hay una multiplicidad de modalidades de unificación, diferentes grados de unidad, maneras heterogéneas de ser ‘uno’ y una multiplicidad de maneras de realizarla... La unificación se hace a partir de la forma de red” (Lazzarato 2006:25-26). El escenario de la red, de nuevo. Enredar, entonces, pero también pensar en las coyunturas, los réditos de la unidad y la particularidad/singularidad de las relaciones establecidas. El escenario del despliegue de las (re)articulaciones históricas alternativas es global (de allí su potencia, de allí su visibilidad) pero su fuerza y su sentido nace de un anclaje específico de lugar. Esta vez no se trata de un localismo globalizado que aspira a la totalidad (el universalismo del proyecto moderno) sino de muchos localismos que encuentran su



fuerza y reafirman su sentido en el mundo global. ¿Qué puede hacer la arqueología en este escenario? Los argumentos que usó Roberto Cardoso de Oliveira para mostrar las diferencias entre las antropologías centrales y periféricas son útiles para describir otras prácticas arqueológicas; para de Oliveira (1998:39-43) las diferencias principales son la construcción de ciudadanía y la amplitud de la intervención: mientras las primeras no contribuyen a esa construcción, inmersas (como están) en asuntos disciplinarios sólo marginalmente relacionados con las preocupaciones de la vida cotidiana de la gente, y están marcadas por una pretensión de universalidad, las segundas hacen investigación junto con la promoción de relaciones intersociales justas y equilibradas y están conectadas con las “singularidades de sus contextos socio-culturales.” De la misma manera, puedo dibujar una línea para mostrar qué tan diferente es la arqueología multicultural (académica) de otras arqueologías: mientras la primera trata con problemas disciplinarios (muchos de ellos alejados de las preocupaciones sociales de la población) las segundas dedican sus esfuerzos a recuperar la relación entre la academia y la sociedad desde una agenda común de asuntos por resolver, el menos acuciante de los cuales no es la dominación colonial. Esas arqueologías no son prácticas disciplinarias distintas, acaso complementarias a formas tradicionales de hacer; son una apuesta por la transformación de la disciplina y de su manera de relacionarse con la gente y de comprometerse con sus luchas por un mundo más justo; son una apuesta por la transformación del sentido de la vida. Por eso la promoción multicultural de las diferencias culturales debe ser vista con un ojo que sospecha: en vez de considerarla como una concesión a la horizontalidad verla como una igualación desactivante; en vez de hablar de diferencias culturales, celebradas y promovidas por el multiculturalismo, hablar de diferencias coloniales.

Para algunos líderes de los movimientos sociales, sobre todo quienes militan en agendas esencialistas, la academia es una empresa colonialista sin remedio, un pecado original que nosotros (los académicos) debemos cargar para siempre. En ese caso todos los esfuerzos que se hagan para cambiarla resultarían condenados desde el principio y todos nuestros compromisos y expectativas se ahogarían en las bravas aguas de la irreversibilidad histórica. No estoy de acuerdo, no porque crea que un simple acto de buena fe bastará para cambiar el curso del viejo proyecto occidental de dominación sino porque si la academia no milita contra la discrimina-

ción y la subordinación serán pocas sus oportunidades de ser socialmente responsable en los tiempos que corren. Quizás aún sabiéndolo, los antropólogos multiculturales han venido llenando el lugar del salvaje (vacante por su modernización, su pauperización y su marginalización; las del salvaje, por supuesto, no las del antropólogo, aunque quizás también). Han estado tratando de encontrar (junto con otros discursos y con las políticas públicas), haciéndolo, un salvaje que acepte ocupar ese lugar. Ese salvaje es el *indio permitido* de Hale (2004), el *nativo ecológico* de Ulloa (2004), el *indio hiperreal* de Ramos (1992). Así la antropología se reconfigura y acomoda al orden multicultural.

Hay alternativas. Una de ellas profundiza las contradicciones buscando crear relaciones nuevas (ese es el sentido pleno de la dialéctica.) Cambia de lugar, no contribuyendo a eliminar los conflictos (como hacen las concesiones multiculturales) sino a asumirlos desde un diálogo creativo y, seguramente, asimétrico. No universaliza el lenguaje contestatario ni institucionaliza la crítica y la reflexión. Rosaldo (1989:223) señaló que quienes difieren sobre conceptos impugnados “deben afilar el debate de asuntos que los dividen en vez de pretender ser compañeros de cama.” De una negociación acomodada sólo saldrá el mismo estado de cosas; de una profundización del conflicto podemos esperar, acaso, soluciones ingeniosas, propuestas atrevidas, escenarios antes impensados. El escenario intercultural que asusta a los arqueólogos ha permitido que el “estudio de las diferencias, antes definido en oposición a un ‘yo’ invisible, ahora se convierta en el juego de semejanzas y diferencias relacionadas con identidades sociales explícitas” (Rosaldo 1989:206). Dos de ellas, arqueólogos y comunidades, pueden participar de una alternativa relacional, en un sentido doble: (a) como interacción de vidas y seres (las cosas de antes, ahora parte de un universo animado); y (b) como entendimiento intersubjetivo (¿no es ese, acaso, el sentido original de la etnografía?) Las arqueologías relacionales son etnográficas en una gran medida porque su núcleo está constituido por relaciones y significados entre individuos, no entre cosas. De las etnografías arqueológicas y de las arqueologías etnográficas⁶ puede esperarse, por lo menos, el derrumbe del edificio autoreferencial de la disciplina. El espacio intersubjetivo del encuentro etnográfico promueve y

6. Ambos términos excluyen a la *etnarqueología*, esa manera como la disciplina busca ampliar su horizonte hermenéutico sin prestar atención a las demandas del contexto. La *etnoarqueología* refuerza la mirada logocéntrica, evita el camino intersubjetivo, somete la multiplicidad.

exige el cuestionamiento del objetivismo del discurso antropológico. Nancy Scheper-Hughes (1983) habló de explorar “la naturaleza del ser” en el encuentro etnográfico, de la etnografía como “autobiografía.” La experiencia intersubjetiva muestra que el conocimiento no tiene objetos sino que los hace -o deshace, que es el punto que la descolonización quiere resaltar; deshacer los objetos de investigación implica dudar de la mirada logocéntrica-. La experiencia intersubjetiva como lugar del conocimiento. Una etnografía del colonialismo (como la que puede hacer la arqueología local) elude su consideración monolítica desde una reflexión de contexto (una geopolítica, entonces) y muestra que su aura mística no es inmanente sino otorgada por quienes lo atacan pero no dicen qué es ni cómo opera. El conocimiento siempre está localizado geohistórica y geopolíticamente en la diferencia epistémica colonial. La geopolítica del conocimiento es la perspectiva necesaria para disipar la presunción eurocéntrica de que el conocimiento válido y legítimo debe ser sancionado con los estándares occidentales. El conocimiento es, cada vez más, un lugar de batalla, un lugar de impugnación y discusión. La arqueología del futuro abre el control del conocimiento, restituye su rol transformativo, se aleja de los mandatos multiculturales.

40

Gracias y un reconocimiento: una versión abreviada de este artículo fue presentada en el XV Congreso de la Sociedad de Arqueología de Brasil, en Belém. Agradezco a las autoridades de la SAB, especialmente a Denise Schaan y a Marcia Bezerra, la invitación a participar en el congreso.



Referencias Bibliográficas

- Bonfil, Guillermo (1994). *México profundo. Una civilización negada*. Grijalbo, México.
- Crapanzano, Vincent (1986). Herme's dilemma: the masking of subversion in ethnographic description. En *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, editado por James Clifford y George Marcus, pp 51-76. University of California Press, Berkeley.
- de Oliveira, Roberto Cardoso (1998). *O trabalho do antropólogo*. Unesp-Paralelo 15, São Paulo.
- Fabian, Johannes (2001). *Anthropology with an attitude. Critical essays*. Stanford University Press, Stanford.
- Fuss, Diana (1989). *Essentially speaking*. Routledge, Londres.
- García, Néstor (1989). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo, México.
- Gosden, Chris (2001). Potscolonial archaeology. Issues of culture, identity, and knowledge. En *Archaeological theory today*, editado por Ian Hodder, pp 241-261. Polity Press, Oxford.
- Hale, Charles (2002). Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies* 34:485-524. (2004) Rethinking indigenous politics in the era of the "indio permitido." *NACLA Report on the Americas* septiembre-octubre:16-21.
- Jones, Siân (1997). *The archaeology of ethnicity*. Routledge, Londres.
- Lazzarato, Maurizio (2006). *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Traficantes de Sueños, Madrid.
- Mejía, Orlando (2008). *El enfermo de Abisinia*. Bruguera, Bogotá.
- Mignolo, Walter (2005). *The idea of Latin America*. Blackwell, Oxford.
- Rabinow, Paul (1986). Representations are social facts: modernity and post-modernity in anthropology. En *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*, editado por James Clifford y George E. Marcus, pp 234-261. University of California Press, Berkeley.
- Ramos, Alcida (1992). *The hyperreal Indian*. Universidad de Brasilia, Brasilia. (1994) From eden to limbo: the construction of indigenism in Brazil. En *Social construction of the past*, editado por George Bond y Angela Gilliam, pp 74-88. Routledge, Londres.
- Ribeiro, Gustavo Lins (2003). *Postimperialismo*. Gedisa, Barcelona.
- Rosaldo, Renato (1989). *Culture and truth. The remaking of social analysis*. Routledge, Londres.
- Said, Edward (2004). *Orientalismo*. Randon House Mondadori, Barcelona.
- Scheper-Hughes, Nancy (1983). Introduction: the problem of bias in androcentric and feminist anthropology. *Women's Studies* 10:115.

- Spivak, Gayatri (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología* 39:297:364.
- Strathern, Marilyn (1987). An awkward relationship: the case of feminism and anthropology. *Signs* 12(21):276-292.
- Trouillot, Michel-Rolph (2011). *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Universidad del Cauca-Universidad de los Andes, Bogotá.
- Tyler, Stephen (1986). Post-modern ethnography: from document of the occult to occult document. En *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*, editado por James Clifford y George Marcus, pp 122-140. University of California Press, Berkeley.
- Ulloa, Astrid (2004). *El nativo ecológico*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.
- Žižek, Slavoj (1998). *Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional*. Paidós, Buenos Aires.